# Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

# ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

42 ΑΘΗΝΑΙ 2012

ISSN 1105-21-20
Copyright © 2012
Ἡ ἐπιμέλεια τῶν κειμένων πραγματοποιήθηκε
ἀπὸ τὴν Δρα Ἄννα Τάτση

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας
Ἀναγνωστοπούλου 14 – 106 73 Ἀθῆναι

ACADEMY OF ATHENS
Research Centre for Greek Philosophy
14, Anagnostopoulou str. – 106 73 Athens, Greece

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 42 (2012)

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ
### ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ


E. Moutsopoulos, Cultures et mondialisation ..... 11
L. Vanin-Verna, Réalité ou fiction politique dans les philosophies classiques du contrat: De l'argument phénoménologique à la nécessité ontologique ..... 14
Δ. Ν. Κουτρα, Ἡ γλῶσσα καὶ ἡ λέξις («ὄνομα») ὡς σύμβολον ..... 31


### ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ
### ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ


A. G. Wersinger, Empédocle et la *poétique* de l'analogie dans le fragment 84 ..... 41
G. Bruseker, On the Conception of Poverty in Democritus ..... 66
S. Tzitzis, Égalité et élections. Les anciens et les modernes ..... 81
A. Ciriaci, La τέχνη κατὰ λόγους nell'Anonimo di Giamblico ..... 93
C. Shanahan, Plato's *Symposium*: Virtue as a Lesser Good? ..... 106
A. Brancacci, Μίμησις, poesia e musica nella *Repubblica* di Platone ..... 121
Θ. Παρισακη, Τέχνη καὶ Φύση: ἡ Πλατωνικὴ καὶ ἡ Ἀριστοτελικὴ ἔκδοχή ..... 135
V. Maglaras, Relativistic Issues in Aristotle's Theory of Justice ..... 145
Y. Panidis, Biologie et nomothétique chez Aristote: la formation *théorique* du législateur ..... 163
Ch. Papachristou, The Aristotelian νοῦς in *De Anima*, Γ 5. Two Kinds of νοῦς or One? ... 195
G. Romeyer Dherbey, Aristote historien de la philosophie d'après la *dianoématique* de M. Guéroult ..... 211
F. Aronadio, L'*Alcyon* pseudo-platonicien dans le contexte de l'évolution de la tradition académique ..... 225
W. Lapini, Seneca, *NQ*, 6, 17, 3 e le *Questioni naturali* di Asclepiodoto ..... 242
Ch. Chalanouli, La *cognitio extra ordinem* de Marc Aurèle. Définition théorique et mise en œuvre (*Pensées*, *IX*) ..... 250
G. Aubry, Procession et sécession: le problème de la «descente» de l'âme en *Enn.*, *IV*, 8 [6] ..... 270
R. Lefebvre, Deux fois trois états de l'universel: Porphyre, Boèce, Alexandre d'Aphrodisias ..... 279
Χ. Τερεζη – Ν. Γκοζνταρη, Μιὰ μεθοδολογικὴ πρόταση ἀνάγνωσης τοῦ Πρόκλου ..... 313
Α. Λεοντσινη, Ἡ παρουσία τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας στὸν σκωπτικὸ διαφωτισμό ..... 332
E. Berti, Filosofia pratica e φρόνησις ..... 357

## ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
## ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

E. Moutsopoulos, Instant ou moment? ..... 367
E. Moutsopoulos, Ni *à-peine* ni *à outrance*: seuil et limite (Platon, Aristote, Plotin) .... 370
†A. Ζουμπου, Περί τινος πληροφορίας τοῦ Πλουτάρχου (*π. Ἀδ.*, 17 p., 511, 8 c) ..... 374
R. Soto Rivera, Plato's Dialogues: Middle Academy's Thesaurus ..... 376
R. Crotoru, La philosophie au sens cosmopolite. Le XI[e] Congrès International Kant (Pise, 22-26 mai 2010) ..... 381
Ε. Μουτσοπουλου, Μέρμνα καὶ Ἐλευθερία (βιβλιοκρισία) ..... 385
E. Moutsopoulos, N.-Ch. Banacou-Karagouni, *Dimensions du visible. La philosophie de l'art chez M. Merleau-Ponty* (βιβλιοκρισία) ..... 388
J.-M. Gabaude, Nécrologie – Venant Cauchy et la problématique de l'action dans le scepticisme grec ..... 390
E. Moutsopoulos, Nécrologie – Un esprit scintillant: Lucien Jerphagnon (1921-2011) ..... 394

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

# ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 11-13.

# CULTURES ET MONDIALISATION

Je definis la culture comme l'ensemble des activités intellectuelles d'une société, leur prise de conscience collective en tant que vécus, ainsi que la dynamique de leur développement et de leur diffusion. En association avec la culture, la civilisation désignerait l'ensemble des activités d'ordre pratique et les institutions de cette société, tout comme leur adoption par chacune des consciences qui la composent. Plus que les civilisations, qui sont facilement communicables, parce qu'adaptables, les cultures sont profondément enracinées dans les sociétés, qui en sont imprégnées. D'où leur singularité, voire leur originalité et leur permanence, ce qui ne les empêche nullement de s'interpénétrer. Dans ce qui suit, j'entreprendrai l'analyse de la dialectique des cultures et de leur statut intégral vis-à-vis de la mondialisation.

Comme toute entité, une culture établie et vivante étale, tout en la défendant, sa propre identité qui, du point de vue strictement *ontologique*, se résume en une qualité durable, capable d'influencer l'identité, moins prononcée, d' une autre culture ou encore, inversement, en subir l'influence. Son caractère *propre* conserve sa spécificité, ne serait-ce que partiellement, au gré des trépidations engendrées par le devenir historique. Du point de vue *épistémologique*, cette identité est confirmée par les consciences en tant que continuité de leurs vécus. En fonction de la nature de ses objets, chaque conscience s'affirme en tant que conscience personnelle ou intersubjective; autrement dit, collective. Du point de vue *axiologique*, l'identité culturelle se présente comme un faisceau de valeurs qui surgissent de la conscience personnelle (ou encore de l'inconscient collectif) pour se profiler sur fond d'objectivité d'où elles rayonnent avant d'être récupérées par toutes les consciences qui se les partagent. Elles atteignent ainsi le statut de valeurs intersubjectives, voire celui de valeurs absolues. C'est à partir de ce stade qu'elles sont susceptibles d'être acceptées par des sociétés de plus en plus extensibles, sinon par l'ensemble de l'humanité.

Contre la spécificité de l'identité d'une culture se dresse, en principe, l'*altérité* qui, du point de vue *ontologique*, la présuppose et par rapport à laquelle elle se différencie. On peut distinguer l'identité absolue de l'iden-

tité relative, dite de ressemblance. C'est toutefois à l'intérieur de l'identité que se dissimulent des germes de l'alterité, qui, par leur présence, ne serait-ce que masquée, facilitent le passage du même à l'autre, en atténuant les effets de leur rencontre laquelle, en fait, ne serait qu'une auto-négation respective, si elle n'était précipitée par des coïncidences historiques. L'aspect distinct du statut ontologique d'une culture ne l'empêche point de faire partie d'une culture plus étendue qui, à la limite, prétend à l'universalité. Dans ce contexte, du point de vue *épistémologique*, l'altérité se manifeste à travers le changement du registre de réception de la différence par la conscience qui, au départ, manifeste sa resistance à ce qu'elle conçoit comme une nouveauté qui l'intrigue, parce qu'au fond elle lui inspire la crainte de l'inconnu, avant d'y déceler et d'y reconnaître des éléments qui lui sont, en quelque sorte, familiers; tant et si bien, qu'elle n'a plus de raison sérieuse de s'y opposer. Identité et altérité se permutent dans la conscience en un jeu dialectique continu et finissent par se concilier à un niveau d'enrichissement mutuel. Du point de vue *axiologique*, identité et altérité culturelles obéissent au processus d'objectivation, d'irradiation et d'intersubjectivation qui complètent leur dialectique dans la convergence plus ou moins dépendante de leurs affinités réciproques.

Identité et altérité culturelles alimentent leurs dynamiques au niveau d'une dialectique d'échanges qui recouvre une dialectique de rétentions. En principe, les cultures qui se sentent menacées se tiennent sur leur défensive, alors que, de leur côté, les cultures en expansion n'hésitent guère à emprunter des éléments de leurs cultures voisines. Rares sont les cas où ces deux processus n'opèrent pas simultanément. Le facteur de la *kairicité*, entendue comme régissant tant l'intentionnalité des consciences que la réalité, réserve d'occasions à saisir et à valoriser, intervient toujours pour actualiser des situations qui, autrement, demeureraient incomplètes et en suspens. L'histoire procure les opportunités nécessaires à cet effet. C'est néanmoins aux cultures mêmes qu'il revient d'en bénéficier, après avoir évalué les avantages d'une telle perspective, notamment leur compatibilité avec les modèles qui leur sont proposés et disponibles, notamment selon le degré de leur authenticité et de leur transparence, ainsi que de la loyauté, des consciences qui en participent.

D'un autre côté, j'entends par *mondialisation* la théorie ou plutôt l'idéologie actuelle qui, à la faveur de la technologie, prétend à l'unification des modes de pensée et de vie sociale, institutionnelle, économique et culturelle, par la pénétration des idées qu'elle véhicule dans les moindres recoins de la planète. Une première mondialisation fut approuvée dans l'antiquité grâce à l'adoption du modèle culturel classique grec, exporté en Orient comme en Occident, et adopté dans l'*imperium* romain, sur lequel le monothéisme hébraïque se greffa en y apposant, à son tour, son

propre cachet. Au cours du XX^e siècle, une autre mondialisation, fondée elle aussi, sur une idéologie, faillit s'imposer, pour de bon, mais s'effondra bientôt, à cause de ses faiblesses inhérentes. La mondialisation prônée de nos jours pourrait s'avérer benéfique pour l'humanité, mais à condition d'être honnêtement entreprise, ce qui ne semble pas être le cas. La crise économique de nos jours en témoigne. Les valeurs culturelles qu'elle propose sont sujettes aux lois du marché, de même que les modèles artistiques qui sont censés les exprimer.

En revanche, le dialogue entre cultures, entrepris et dèjà entamé sous les auspices de l'Unesco, a bien des chances de réussir, pourvu qu'il ne soit faussé, vicié, par des instances qui ne visent qu'au profit et encouragent la corruption. L'altérité qui couve au sein des identités culturelles pourrait s'averer propice à leur ouverture, à leur influence réciproque et, en conséqunce, à leur enrichissement mutuel. Par la rigueur de ses exigences, la dialectique philosophique est, certes, en mesure d'imposer des critères d'évaluation et de valorisation de cultures diverses, au point de faire profiter une humanité d'une culture universelle plurivalante sous son aspect unitaire.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

## ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ

Περίληψη

Οἱ πνευματικοὶ πολιτισμοί, προσδιοριζόμενοι ὡς σύνολα πνευματικῶν δραστηριοτήτων, κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τοὺς πρακτικοὺς πολιτισμοὺς ὡς σύνολα ἐφημοσμένων πρακτικῶν δραστηριοτήτων, διακρίνονται γιὰ τὴν σταθερή τους διάρκεια καὶ διέπονται ἀπὸ μιὰν διαλεκτικὴ ποὺ ἀμφισβητεῖ τὴν ἴδια τους τὴν ταυτότητα, τὶς διαφοροποιήσεις καὶ τὶς δυνατότητες συνάντησής των. Ἡ παγκοσμιοποίηση ποὺ τοὺς προτείνεται στὶς ἡμέρες μας, χάρις εἰς τὴν τεχνολογίαν, ἐπιβάλλει μιὰν αὐστηρὴ διευκρίνιση τῶν αἰτίων καὶ τῶν σκοπῶν της, καθ' ὅσον τὰ πρότυπα ποὺ προβάλλει καὶ οἱ συνέπειές των πολὺ ἀπέχουν ἀπὸ τοῦ νὰ ἱκανοποιοῦν. Ἐξ ἄλλου, ὁ διάλογος μεταξὺ πολιτισμῶν, ποὺ προωθεῖται ἀπὸ τὴν Unesco, παρὰ μιὰν ἀναγκαίαν ἀργὴ διαδικασία, θεωρεῖται ὡς πολλὰ ὑπισχνουμένη.

Εὐάγγελος ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 14-30.

# RÉALITÉ OU FICTION POLITIQUE DANS LES PHILOSOPHIES CLASSIQUES DU CONTRAT: DE L'ARGUMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE À LA NÉCESSITÉ ONTOLOGIQUE

> «Il est vrai aussi que les morales les plus optimistes ont toutes commencé par souligner la part d'échec que comporte la condition d'homme; sans échec, pas de morale; pour un être qui serait d'emblée exacte coïncidence avec soi-même, parfaite plénitude, la notion de devoir-être n'aurait pas de sens.[…] C'est dire qu'il ne saurait y avoir de devoir-être que pour un être qui, selon la définition existentialiste, se met en question dans son être, un être qui est à distance de soi-même et qui a à être son être».
>
> S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1963, pp. 13-15.

Il existe à compter de l'œuvre d'Aristote[1], une conception traditionnelle et ancienne du politique. Pour le philosophe grec, l'homme est «par nature» un être social ou politique. Dès lors, ce n'est donc pas en vertu de circonstances spécifiques mais du fait même de la configuration de sa propre nature que l'homme est ainsi porté à vivre en société[2] selon l'*eupraxia*. On le sait, cette présentation ancienne de la sociabilité natu-

---

1. On sait que, dès le début de son traité, *Politique*, Aristote offre une définition de la *cité* qui est ainsi entendue comme communauté politique. Ces cités recherchent, en effet, un certain bien: le «bien souverain». Ce dernier est, en ce sens, le but véritable et légitime de la cité. C'est à partir de ses prémisses que l'on peut légitimement opérer une distinction entre «le politique» et la *politeia*. *Cf.* ARISTOTE, *Le politique*, III, 9, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1989. En ce sens, «Les belles actions, voilà donc ce qu'il faut poser comme fin de la communauté politique, et non la seule vie en commun. C'est précisément pourquoi ceux qui contribuent le plus à former une telle communauté ont dans la cité une plus large part que ceux qui égaux ou supérieurs par la liberté et la naissance leur sont cependant inférieurs pour la vertu propre à la cité […]». Sur la relation entre cette conception du politique et la naissance d'un droit naturel classique: L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1954, pp. 115 et s.

2. Comme l'observe S. Goyard-Fabre le contractualisme ne pouvait apparaître véritablement dans la philosophie grecque qui est soucieuse de l'harmonie de la totalité cosmique alors que l'élément clé du contrat social est l'individu. S. GOYARD-FABRE, Contrat social, dans *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2004, p. 281.

relle de l'homme sera, par la suite – et principalement sous l'influence de Hobbes – remise en cause et occultée à partir d'une axiomatique élaborée ainsi sur l'antinaturalisme et l'antiprovidentialisme. S'initie, alors, une philosophie politique du contrat qui va largement s'imposer durant deux siècles jusqu'à devenir presque hégémonique. C'est ce courant théorique que nous souhaitons interroger à partir d'une analyse phénoménologique de son préalable ontologique. Il importe, en effet, pour ces théoriciens du politique d'envisager un antécédent logique à leurs analyses: un «état de nature» – qui en constitue le fondement paradoxal et hypothétique. Hobbes, en ce sens, renverse la présentation aristotélicienne d'une sociabilité immédiatement naturelle de l'homme.

Depuis l'après guerre évoquer une nécessité ontologique du politique revient forcément à interroger son aspect phénoménologique[3] pour affirmer son essence et sa substantialité. Cette critique phénoménale implique, néanmoins, de repenser la distinction et la relation entre «la politique» – comme forme structurante – et «le politique» comme contenu ontologique de «l'être-commun» ou collectif à formaliser. Notre propos, on le comprend, opère donc une conversion dans la perspective classique offerte par les théoriciens du contrat: nous partirons non d'une ontologie mais d'une phénoménologie renversant, dès lors, la dialectique traditionnelle.

Dans cette perspective, il nous est apparu comme nécessaire d'effectuer[4] un détour par la philosophie de la déconstruction *lato sensu*[5] afin de repenser le lien politique dans une intersubjectivité[6] et une intra-

---

3. Sur cette question des relations entre ontologie et phénoménologie nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers les travaux de D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009; ainsi que vers l'admirable ouvrage de F. NEF, *Traité d'ontologie*, Paris, Gallimard, 2009. Généralement, on présente comme *ontophénoménologie* le courant philosophique de l'après guerre qui cherche à constituer à partir d'une conceptualité et d'une méthode phénoménologique une ontologie: c'est, par exemple, le projet implicite de Heidegger ou de Sartre.

4. Au sens d'entreprise de clarification et de dénonciation du «fantasme» que représente l'état de nature comme situation où chaque auteur projette ses propres craintes et les posent comme fondement de sa doctrine.

5. Il convient d'opérer un rapide rappel. M. Heidegger, avec le concept de «*abbau*» avait tenté initialement d'opérer une déconstruction de la métaphysique. Cette tentative sera, par la suite, relayée par Derrida à partir de l'étude du langage dans une œuvre d'une particulière richesse: J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967; J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967. Pour le philosophe français il y a ainsi dans le langage une altérité constitutive et la déconstruction apparait dès lors comme une sorte de quête impossible visant à donner du sens ce dernier étant indéfiniment reporté de texte en texte sans que se manifeste un espoir même de dénouement.

6. On sait ainsi que pour Husserl: «vivre c'est continuellement vivre dans la certitude du monde». Cf. E. HUSSERL, *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1989. On comprend que la vie dont le philosophe fait

corporéité[7,8] qui toutes deux concernent pleinement la philosophie de la révolution de l'être.

On pourrait enfin, à titre liminaire, s'interroger sur le fait de savoir si, finalement, comme l'observe A. Elkaïm-Sartre «l'éidétique phénoménologique est [...] le bon outil pour penser l'être collectif[9]»? Ce dont nous pouvons légitimement douter puisqu'une phénoménologie simplement descriptive ne semble pas en mesure de rendre pleinement compte de l'être de la chose qu'elle décrit. C'est pourquoi nous chercherons plutôt à repenser la place de l'individu dans le politique ou «être collectif» en l'intégrant au cœur de la société et ceci à partir d'une réflexion sur son «être» et sa manière *spécifique* d'habiter le monde.

Nous sommes, dès lors, en droit de reconsidérer l'idée «structurelle» de contrat. Loin de la réalité effective c'est, en effet, le recours préalable au concept *d'état de nature* – qui pose une nature humaine pré-définie – et

---

état est celle qui concerne notre conscience. Cette question est présente également dans les réflexions de Merleau-Ponty sur le concept de chair. Comme l'observe le philosophe français dans la présentation de son ouvrage *Phénoménologie de la perception*, «C'est dans l'épreuve que je fais d'un corps explorateur voué aux choses et au monde, d'un sensible qui m'investit jusqu'au plus individuel de moi-même et m'attire aussitôt de la qualité à l'espace, de l'espace à la chose et de la chose à l'horizon des choses, c'est-à-dire à un monde déjà là, que se noue ma relation à l'être». M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005. Cette question est, naturellement, au cœur de l'œuvre de Sartre et de sa conception de l'existentialisme. L'homme est ce qu'il se fait dans le monde: «l'homme n'est rien d'autre que sa vie». Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 53. M. Henry, enfin, opère une réflexion sur la phénoménologie du corps dans laquelle il écarte une certaine phénoménologie de l'intentionnalité pour lui préférer une phénoménologie de l'immanence concrète. Ainsi l'être phénoménologique de l'ego est «le corps subjectif» qui ne fait pas partie du monde mais qui est situé au cœur de la réalité humaine. Cf. parmi une œuvre très riche, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.

7. Par exemple, il n'y a pas, en effet, pour Hegel de production par une nature de l'esprit. Il est possible de sortir des apories classiques tenant à la relation entre le corps et l'âme en affirmant que le corps se présente comme une «adhérence naturale» de l'esprit inséparable de l'esprit fini qui reste irréductible jusque dans l'Esprit absolu. A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, prés. et notes par A. Kresner-Marietti, Paris, Aubier, 1970; Idem, *Cours de philosophie politique*, Paris, Au siège de la société positiviste, 1862, t. 6, réimpression anastaltique; *Système de politique positive*, Paris, Librairie scientifique et industrielle Mathias, 1928, t. 4. Cette volonté d'un dépassement de l'homme est naturellement au cœur de l'œuvre de Nietzsche...

8. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968; Idem, *Logique de sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969; *L'île déserte et autres textes*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002; *Qu'est ce que la philosophie?*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988; G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980; G. Deleuze et A. Negri, *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, éditions D. Bedou, 1985. Cette question de l'ontologie du contrat a été traitée par Deleuze à partir de la fin des années soixante dans les analyses qui portaient sur le droit naturel: principalement à partir de ses réflexions sur Spinoza et du problème de l'expression.

9. Cf. Présentation de l'ouvrage de J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 17.

génère le passage à cette idée du contrat qui surdétermine la forme de la société civile. Ce qui interpelle ainsi dans ces doctrines correspond à une convergence, en tant que démarche phénoménologique, qui allait, nécessairement, nous conduire à un questionnement renouvelé sur l'être du politique.

S'ouvre, en ce sens, fatalement un dernier mouvement de pensée: quand nous quittons le domaine de la *theoria* s'impose, en effet, l'exigence d'un glissement d'une phénoménologie conceptuelle à une ontologie de l'effectivité. Nous restons perplexes car s'il ne s'agissait, comme le précise Michel Serres, que d'admettre ce postulat: «Pour être fidèle à l'idéal d'ordre, il faut et il suffit qu'il existe un modèle où l'ordre soit idéal et parfaitement réalisé [...][10]» nous considérerions que penser le politique suffit à le rendre effectif.

Alors comment réconcilier la théorie et la réalité à laquelle elle est confrontée; comment quitter ce domaine, typiquement formaliste, pour engendrer une structure politique viable; comment s'émanciper du domaine de l'hypothèse – ou de la fiction – pour exprimer l'essence même d'une ontologie politique? Devons-nous, ainsi, envisager une correspondance entre les deux ou admettre une erreur fondamentale quant à la définition de cet homme perfectible à souhait dont il va falloir répondre et envisager la déconstruction?

Pour poser les bases d'une réponse, il nous faudra, en un premier temps, expliquer ce qu'est «l'état de nature» et en quoi il constitue une phénoménologie dont la fiction, certes bien pensée, ne suffit pas à générer sa propre ontologie. Nous constaterons que l'État, issu d'une convention est tout aussi phénoménologique et qu'il ne permet pas de produire une ontologie du politique. De fait, le contrat n'a alors qu'une valeur structurante et réductrice [I]. Enfin, en un second temps, nous tenterons d'envisager de rompre avec la phénoménologie afin de fonder une ontologie du politique. Pour ce faire, notre réflexion portera sur «l'Être du politique» et sur l'exigence de fonder sa réalité en l'homme [II].

## I – La phénoménologie descriptive de «l'état de nature»: un artifice logique

Cette approche phénoménologique se manifeste clairement comme une fiction argumentative dans la pensée des théoriciens classiques du contrat: on retrouve cette démarche à l'identique dans l'œuvre de Hobbes, Locke ou Rousseau [A]. Cette démarche fait, certes, apparaître l'état de nature comme condition structurante *a priori* du politique mais nous conduit cependant à une impasse ontologique [B].

---

10. M. Serres, *Hermès: La communication*, Paris, Les éditions de Minuit, 1991, I.

## A - Une phénoménologie fictive

Si *l'état de nature* comme «moment» logique de conceptualisation s'impose comme un axiome au fondement de théories politiques, il a, cependant, en ce sens, valeur d'hypothèse scientifique, puisque «cet homme n'existe pas direz-vous, soit mais il peut exister par supposition[11]».

On comprend, que cette dichotomie entre «l'état de nature» et la «société civile», qui en découlera, n'est pas en soi historique, il s'agit simplement d'un outil méthodologique permettant de penser, en toute logique, la mise en place du politique.

Cet état décrit donc –en ce sens précis, une phénoménologie– des êtres envisagés dans *leur étance*, c'est-à-dire par le prisme imaginaire et imagé d'une existence primitive fondée sur des postulats, des caractéristiques qui relèvent de descriptions, d'un jeu des apparences, du *visible*[12]. Cette phénoménologie nous les présente en situation, livrés à eux-mêmes. Cependant, cette représentation se dérobe à toute saisie effective puisqu'elle est rivée à une phénoménologie utopique «pré-historique» qui ne peut répondre d'une homogénéité de principe.

En bref, l'état de nature n'a rien de naturel, il sert simplement une démonstration. Il correspond à un postulat, une situation initiale dans laquelle se trouve l'humanité, en l'absence de lois, d'institutions. L'état de nature désigne une représentation théorique dans laquelle les existants possèdent, toutefois, des droits naturels à savoir se nourrir, se défendre, etc., ainsi qu'une liberté intrinsèque.

> «Il ne s'agit plus de croire que l'état de nature de l'être se réalise par son essence, l'être est à présent pensé par le désir qui est en lui l'être ne se définit plus par ce qui est, mais bien par ce qu'il devient. L'être, à l'état de nature, agit par l'instinct c'est-à-dire le besoin, et le désir. La détermination de son être, ce qui le fait et justifie son existence sont ces deux dimensions, instinct et désir. C'est son essence qui se verra affirmée par son devenir plutôt que, comme dans le droit naturel classique, son devenir compressé par son essence par le droit naturel moderne, l'acte de l'être se voit toujours justifié, quel qu'il soit»[13].

Cette hypothèse porte sa limite car elle ne désigne pas «son objet» à savoir cet homme originaire qui demeure invisible puisque, par nature, il n'existe pas. Cette dimension fictive se présente à l'identique dans les œuvres classiques des théoriciens du contrat.

---

11. J. J. Rousseau, Lettre à Christophe de Beaumont, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, NRF, IV, 1960, p. 932.

12. Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'éclat, 1991. Michel Henry, quant à lui, entend démontrer l'échec radical de «la plénitude de la révélation de la vie est réduite à la phénoménalité du monde, c'est-à-dire au visible», pp. 57-67.

13. S. Leclercq, Deleuze lecteur de Sade ou le devenir-spinoziste de la littérature, *Deleuze et les écrivains*, B. Gelas et H. Micolet (éds.), Paris, éditions Cécile Defaut, 2007, p. 239.

De fait, lorsque Hobbes considère, par exemple, que les êtres sont, dans l'état de nature, égaux devant leurs défauts, qu'ils cherchent la gloire, la richesse, le pouvoir[14]... [et, par voie de conséquence, deviennent rivaux: il pense que «nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle: premièrement, la rivalité; deuxièmement, la méfiance; troisièmement, la fierté (*glory*)[15]»] il ne prétend pas pénétrer le concret.

Cette affirmation révèle le caractère paradoxal de la démarche méthodologique qui pose «l'état de nature», comme présupposé, en ces termes phénoménologiques pour y inscrire sa réalité.

Hobbes en déduit, évidemment, que les relations vont se dégrader et dégénérer en état «de guerre de tous contre tous». Défiance et cruauté seront ainsi le lot quotidien des êtres qui en arrivent à se nuire mutuellement parce qu'ils sont animés par la conservation de leur vie. Chacun étant menacé à tout moment par la puissance nuisible de l'autre, les hommes vont vouloir remédier à cette situation et passer à la société civile.

Locke entrevoit, quant à lui, un «état de nature» dans lequel les relations entre les hommes sont plus modérées parce qu'il existe une loi naturelle qui pose le respect de certaines règles fondamentales telles que chacun a droit à la conservation de «sa santé, sa liberté ou ses biens». Cet état va se dégrader lorsque les individus, souhaitant protéger leurs biens, vont instaurer une justice particulière les conduisant à se comporter en «juges de leur propre cause». La justice privée, corrompue par l'argent, conduira ainsi aux conflits et à des règlements de compte injustifiés.

La pensée de Rousseau, enfin, est quant à elle traversée par deux logiques. D'une part, le souci de construire une théorie de la liberté et, d'autre part, le souhait de manifester également une sorte de préfiguration d'un certain romantisme. Pour Rousseau, l'homme vivait à l'origine de l'humanité dans un état de nature. À ce titre, il était totalement immergé dans l'ordre naturel et pouvait s'en remettre à ses sentiments. Pour l'homme la césure déterminante se manifeste avec l'apparition de la propriété et de la division du travail: en ce sens, les rapports de possession impliquent pour l'homme une concurrence. L'individu va se préoccuper davantage de soi que des autres [passage de l'amour de soi à l'amour propre] et, dès lors,

---

14. À cela s'ajoute qu'ils redoutent l'avenir et qu'ils ont cette fâcheuse tendance à vouloir davantage que ce dont ils ont réellement besoin et ne sont jamais rassasiés. Thomas Hobbes cherche à élaborer un système philosophique sur le modèle des sciences de la nature: en ce sens, la philosophie est pour le philosophe anglais la connaissance rationnelle de l'enchaînement des causes et des effets: il adhère ainsi à une conception mécaniste. La philosophie dans cette perspective s'attache à l'étude des corps. Ces derniers peuvent apparaître comme des corps naturels ou des corps artificiels. La philosophie politique s'atèle à l'étude de ces corps artificiels comme, par exemple, l'État.

15. J. Hobbes, *Léviathan*, traduction de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 123.

cette situation va faire disparaître l'égalité naturelle entre les hommes. On comprend, que cette analyse se fonde également non sur une vérité historique mais sur une simple hypothèse.

Au total, l'état de nature offre une interprétation séduisante mais ne présente qu'une description acceptable d'une vérité phénoménologique qui est supposée nous mettre en présence d'un être initial, naturel, imagé.

Cette situation primitive s'articule autour de trois moments: un sentiment de la situation, la compréhension et sa chute. Un sentiment qui fonde la nécessité d'un comportement: agressif, égoïste ou sécuritaire; une compréhension des enjeux de la survie et de la préservation de soi; une chute, enfin, qui présente les excès de la dégradation de la situation, compromettant alors les nécessités vitales et posant l'impératif d'une résolution du problème: le contrat.

Nous observons alors une *disjonction* entre la forme et son contenu. Chaque pensée se développe autour d'un état de nature qui révèle sa propre aporie tautologique. Elle ne consiste, finalement, qu'en une redite indéfinie de ses prémisses – car chaque fois redéfinie par son auteur – comme une auto-référence à une réalité pré-sociale ou plutôt *ante sociale* fictive.

Dès lors, cette approche est nécessairement oublieuse de la singularité[16]. Occulter cet état de fait, c'est cependant réduire les hommes à une définition unique de ce qu'ils sont et tendent à être. On sait, depuis Duns Scot, et son concept d'univocité de l'être «que l'être n'est pas réalisé par une identité qui l'incarne au monde et par laquelle il le dirige mais que c'est bien l'hétérogénéité de sa puissance et de ses actes qui le définit. L'être est comme un entre-deux situé à l'intersection de tout ce qu'il peut penser ou faire[17]». En ce sens la substance d'un individu lui appartient en propre. Ce qui signifie que matière et forme s'unissent pour constituer l'être de cet être. Elles produisent l'individu. À ce titre et d'un point de vue moral, l'individu est l'initiateur de ses vertus et en fait une question non seulement d'intelligibilité mais surtout de volonté. En conséquence, la convention – qui relève d'une rationalité bien plus que d'une volonté – peut être critiquée puisqu'elle ne pose que la forme ou structure d'une association et ne propose rien quant à l'être qui concrètement est amené à la former. C'est pourquoi il faut envisager à présent de dénoncer cette impasse ontologique consécutive à une phénoménologie sociétale.

---

16. A. Negri, *Inventer le commun des hommes. Pour une définition ontologique de la multitude*, Paris, Éditions Bayard, 2010, p. 235: «La multitude est multitude de corps, elle exprime de la puissance non seulement comme ensemble, mais aussi comme singularité».

17. S. Leclercq, La présence de Jean Duns Scot dans l'œuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'hecceité, *Symposium, Revue de la société canadienne pour l'herméneutique et la pensée postmoderne*, Queen's University, Kingston, Canada, 2/2003, pp. 143-158.

**B - Une phénoménologie structurante..., mais une impasse ontologique**

Les philosophes du contrat conçoivent donc leurs systèmes politiques sur la base d'un pacte dont ils évoquent l'effectivité alors qu'ils n'en développent que la forme. Ils envisagent comme soubassement de leur réflexion, un état de nature auquel le contrat viendra apporter la résolution des travers et des dégradations. Ainsi, le contrat désigne une hypothèse chez les auteurs classiques – hormis peut-être chez Milton qui en parle comme d'une réalité historique [*sic*]. Le pacte se fonde conceptuellement sur des volontés réciproquement attachées à s'y résoudre, mais dont les objectifs visés sont amenés à changer. Il faut, dès lors, distinguer un simple contrat, tel que nous en trouvons régulièrement dans nos actes quotidiens, notamment en matière de commerce, ou de location de logement, d'un contrat dit social qui se manifeste pleinement comme l'acte par lequel les hommes dépassent l'hypothétique état de nature pour s'associer et passer à la société civile. Le contrat est ainsi de l'ordre du *sollen* et doit être entendu comme devoir: l'impératif catégorique du politique pour reprendre Kant[18]. Toutefois, pour un philosophe du contrat il est consécutif à une décision déterminée par une ratiocination absurde car produit par la nécessité d'en terminer avec un sentiment qui vient exaspérer les hommes (la peur, l'insécurité, l'injustice) au point qu'ils s'astreignent à devenir raisonnable (et décide d'y mettre fin par la raison).

La réalité du contrat n'est donc pas ontologique, au sens traditionnel: entendue comme théorie de l'être en tant qu'être. Elle relève plutôt de l'étant ou manière d'être de l'être.

Elle présuppose, seulement, une socialisation négative. En définitive, le contrat établit uniquement l'effectivité d'une relation entre des individus saisis comme des éléments symboliques, mais qui se déterminent réciproquement et forment ainsi une structure, un agrégat. Cependant, cette dernière fait sens car ce qui est représenté devient, en quelque sorte, perçu comme empirique alors qu'il n'est que formel et, par conséquent, n'est que structurant. Nous pouvons alors nous demander comment ces penseurs du contrat parviennent à déduire l'amélioration de la Cité par la libre association d'individus considérés comme perfectibles, du simple fait qu'ils acceptent de passer par une convention.

Le concept de contrat qui tend à affirmer l'addition des unités pose, dès lors, le primat de l'être et de l'attribut en tant que phénomènes ou fiction descriptive mais ne rend aucunement compte d'une effectivité. L'état de nature génère donc une phénoménologie politique dont

18. Sur cette question de la présentation de l'évolution historique du contrat social au sein de la philosophie politique: par exemple, D. Goyard-Fabre, Contrat social, dans *Dictionnaire des Notions philosophiques*, t. 1, Paris, PUF, 2002, p. 475.

l'unique essentialité réside dans la relation établie entre les êtres. Pour autant, elle ne présage absolument pas d'une ontologie. Rappelons-le, le contrat est distinctement de l'ordre du *Sollen* non du *Sein*. La réflexion portant sur l'être du politique est ainsi évitée.

Certes, la convention unie des volontés – qui elles-mêmes sont mues par le phénomène négatif, décrit dans l'état de nature: la crainte, la vanité ou une idée faussée de la justice. Toutefois, ces phénomènes témoignent d'une subjectivité sociale illusoire[19] bien plus que d'une objectivité concrète et réelle.

Ces phénomènes, ainsi reliés, produisent une fiction circonstancielle que nous pouvons nommer «rhizome». Comme le précise Deleuze: «Ce que Guattari et moi appelons *rhizome*, c'est précisément un cas de système ouvert [...] Un système c'est un ensemble de concepts. Un système ouvert c'est quand les concepts sont rapportés à des circonstances et non plus à des essences[20]».

De fait, nous pouvons, néanmoins, constater que ces penseurs du contrat fondent une ontologie de la relation qu'ils *confondent* avec l'*être* de la substance (*ousia*) qu'ils nomment citoyens et qu'ils décrivent comme soumis à une Souveraineté. Si l'état de nature nous place en présence de phénomènes autonomes et observés, le contrat les présente quant à lui dans une autorégulation uniquement orientée en vue d'une fin: la société civile.

Tout cela nous semble démontrer qu'il faut rompre avec cette conception traditionnelle et phénoménale du politique, toute entière, fondée sur une conception formelle d'un individu, empli de défauts, en quête d'une structure gouvernementale – capable d'éradiquer tous les travers de sa condition décrite dans l'état de nature; et qui plus est, une fois tenu par la structure conventionnelle, deviendrait perfectible. Ce qui au demeurant révèle une contradiction de taille: comment un être qui à l'état naturel est imparfait, enclin à de nombreuses imperfections, devient-il par le seul fait d'un contrat un être amendable? Il s'agit, dorénavant, de penser alors un devenir concret du politique, capable de faire sens non plus dans une *theoria* mais dans une *praxis*. Au total, comment passer ainsi d'une phénoménologie à une ontologie politique authentique?

---

19. «Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce lion, et l'effet (qu'une telle idée engendre dans le cœur) par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite?», *Troisièmes Objections faites à Descartes par Hobbes. Objection sixième*, p. 408 de l'édition Pléiade des œuvres de Descartes.

20. G. DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 48.

## II - Le passage d'une phénoménologie à une ontologie politique

Comme nous l'avons évoqué l'être de l'individualité – notamment à l'œuvre dans la citoyenneté – relève, davantage, de la volonté que de l'intelligibilité. «Penser le politique» se distingue donc de l'acte même qui consiste à «faire le politique». Il importe alors de reconsidérer la matière – à savoir l'homme – et de déconstruire un *ego* qui produit des manifestations qui semblent incompatibles avec le vivre en commun [A] pour ensuite envisager de repenser au sein de la collectivité l'être de la *Polis* afin de le produire [B].

### A - La déconstruction comme modalité d'être

Si l'on admet la pertinence des travaux modernes qui concernent l'épistémologie du politique nous pouvons affirmer une certaine autonomie du politique. Comme l'énonce ainsi Carl Schmitt: «Le politique résiderait [...] en dernière analyse dans des distinctions qui lui sont propres, auxquelles pourrait se ramener toute activité politique au sens spécifique du terme[21]». Cette présentation, tendant à l'autonomie de ce champ disciplinaire, semble trouver ses racines implicites, par exemple, dans la pensée de Nietzsche[22]. Notre réflexion va ainsi se développer sur le terreau que forme ce constat trivial: «il y a» du politique.

Dès lors, à partir de l'examen des *étants* qui sont disséminés dans la société – et qui structure la tension politique, nous chercherons à bâtir une ontologie authentique de «l'être» du politique. Certes, il y a ainsi des «citoyens», des «individus» qui tissent entre eux des relations d'amitié ou d'inimitié; mais notre propos ira au-delà de ce constat. Nous nous attacherons à prendre au sérieux le fait même qu'il existe un «être propre» à cette présence disséminée. En ce sens, l'important est que ce qui est présenté dans la situation qu'offre notre société se trouve «être». On sait, en effet,

---

21. C. Schmitt, *La notion du politique*, Paris, Flammarion, 1972, p. 65.

22. La présence au sein de l'œuvre de Nietzsche d'une certaine critique de la démocratie et d'une autonomie du politique nous semble liée à son interprétation de la volonté de puissance comme volonté d'acquérir toujours plus de puissance. Comme l'observe L. Ferry: «si l'être, c'est-à-dire, la vie comme volonté de puissance est essentiellement l'effort vers plus de puissance, le réel dans son intégralité se résume en une multiplicité de luttes pour la domination, et il est ainsi traversé par une infinité de relations de pouvoir – ce qu'entendra justement exprimer la formule qui, selon Deleuze, sera celle du profond nietzschéisme de Foucault: toute forme est un composé de rapports de forces». Cf. L. Ferry, *La critique Nietzschéenne de la démocratie*, dans *Les critiques de la modernité politique*, A. Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, vol. 4, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 376. Également M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121 et suiv. et le remarquable ouvrage de G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1970, p. 131 et suiv.

depuis Heidegger et sa «différence ontologique» que l'être en tant qu'être ne peut se penser qu'à partir de sa différence à l'égard de *l'étant*.

S'impose alors la nécessité de repenser la place de l'homme dans le politique en le réintégrant au cœur de la société et ceci à partir d'une réflexion sur son «être» et, plus exactement encore, sa manière spécifique d'habiter le monde. Il nous faudra ainsi récuser l'hégémonie de son appartenance au monde des choses et des statuts pour appréhender sa relation au politique à partir de sa présence au monde comme «être-le-là».

Certes, la façon dont la société politique apparaît à notre conscience est essentielle. Néanmoins, il s'agit de dépasser cette apparition afin de dégager la présence d'une certaine modalité d'être ou «tonalité d'être» et d'en tirer, par la suite, des conséquences sur la nature même du lien politique: une ontologie pleine.

Il ne s'agit plus ainsi d'appréhender le phénomène de la conscience par son rapport à la morale mais à partir d'une certaine présence au monde, dans un *topologos*. Notre idée est ainsi de refuser de bâtir notre ontologie politique à partir de la mise en lumière d'un ensemble de fins, d'un ensemble de valeurs ou d'un ensemble de prescriptions mais d'élaborer une ontologie du politique à partir de ce qui fonde l'être de l'homme «présent» dans une société politique.

Il convient, dès lors, de se dégager d'un sentiment de bonne ou de mauvaise conscience. Celle-ci ne désignant, finalement, que ce sentiment de culpabilité ou de satisfaction que l'homme éprouve à l'égard du jugement qu'il porte sur lui-même et sur ses actes. Il convient, en réalité, de faire débuter notre raisonnement à partir de l'urgence politique qu'implique la présence même de notre quotidien.

On l'a dit, cette perception est mise en œuvre sur la base d'une certaine *modalité* «d'être-au-monde» et ceci conformément à un certain regard, à un angle de vue qui est emprunté au monde. C'est cet aspect qui va nous permettre de théoriser notre approche.

C'est donc en raison du simple fait que le monde est là, devant moi, que je vais porter mon attention sur lui.

> «Même lorsque le dasein, dans la foi, est sûr de savoir où il va, ou s'imagine savoir d'où il vient sur la base de lumières rationnelles, tout cela ne change rigoureusement rien au fait constaté phénoménalement qui est que la disposition d'humeur place le dasein devant le "que" de son là, le confrontant ainsi à ce que celui-ci a d'inexorablement énigmatique» (*Être et Temps*, p. 136).

Ce monde présent devant moi peut faire l'objet d'un jugement «de fait»... Les individus nous apparaissent toujours comme des êtres épars, mus bien souvent par leurs seuls intérêts et par un égoïsme forcené.

Dans une société conquise par un effondrement symbolique et qui se présente comme largement «désenchantée» selon les formules classiques

de Weber[23] ou de Gauchet[24]: chacun vaque, dès lors, à ses occupations et se désintéresse de ses semblables mettant à mal l'idée de perfectibilité des hommes dès lors qu'ils ont eu recours au contrat.

Animé par son «gros plein d'être», n'agissant que pour lui-même et se réalisant uniquement en fonction de ses besoins, de ses envies, de ses intérêts personnels, le citoyen cherche à s'épanouir en utilisant la technique[25], les choses et les êtres comme des moyens, des éléments nécessaires à son accomplissement. Ainsi, pour les plus égocentriques, autrui devient parfois un outil corvéable, dont ils usent et abusent pour servir leur avidité. L'autre, en tant qu'il est «objectivé», contribue à la réalisation de sa propre ambition. Les relations humaines se réduisent alors à des rapports de force, à la quête et à l'exercice du pouvoir.

Le tableau peut paraître sombre il nous semble néanmoins réaliste. Les hommes sont donc égaux dans l'excès d'ego, ce qui complique l'intersubjectivité[26]. La multiplication actuelle des droits subjectifs[27]; l'énumération de plus en plus extensive de ces derniers; l'hypothèse même d'une génération des droits ou la revendication d'un droit de la différence et d'un droit à la différence sont autant d'évènements qui illustrent ce mouvement de consommation des droits par le droit au sein des démocraties modernes. Dans cette forme de politique, le droit ne cherche ainsi que sa propre intensification et manifeste le danger d'une raison instrumentale ou technique étudiée par Heidegger. Nous assistons

---

23. M. Weber, *Economie et société*, 1922; et *Le Savant et le politique*... Dans ces œuvres célèbres se manifeste un lien fort entre l'avènement d'une certaine modernité et le désenchantement du monde.

24. M. Gauchet, *Un monde désenchanté*, Paris, éditions de l'Atelier, 2004.

25. «Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui», H. Jonas, *Le principe de responsabilité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990, pp. 13, 30.

26. Comme le précise M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 414: «Autrui ou moi, il faut choisir, dit-on. Mais l'on choisit l'un contre l'autre, et ainsi on affirme le conflit. Autrui me transforme en objet et me nie, je transforme autrui en objet et le nie, dit-on. [...] Mais, même alors, l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible. [...] La liberté protéiforme, la nature pensante, le fond inaliénable, l'existence non qualifiée, qui en moi et en autrui marque les limites de toute sympathie, suspend bien la communication, mais ne l'anéantit pas». Tout demeure donc possible.

27. Cette question du droit subjectif qui apparaît comme l'une des notions essentielles de notre modernité juridique. Elle a été cependant largement débattue dans les sciences juridiques. On sait que M. Villey observait ainsi que l'idée de définir le droit comme une qualité personnelle trouve sa source dans une certaine pensée nominaliste. Cette analyse permet de saisir comment, pour certains juristes, s'opère un lien entre cette notion de droit subjectif et la naissance puis la promotion d'un individualisme.

à la généralisation de l'état de fraudes dans «l'état d'exception» chère à G. Agamben[28] et à une éclipse de la politique.

Les hommes qui vivent dans cette «ego-dépendance» ont donc envisagé une société civile dont l'État fut la forme légitime.

Notre pari est de reconstruire l'ontologie politique à partir de cet état de fait. De prendre la réalité comme elle est pour élaborer une ontologie pragmatique.

**B - Une éthique politique par la réalisation ontologique de soi**

Dès lors, plutôt que d'envisager une politique basée sur une convention rendant compte d'une association d'individus (un agrégat d'ego) dont la description révèle l'utopie, il paraît plus important de «déstructurer» ou «de déconstruire» cet ensemble. De fait, la société ne désigne pas une entité abstraite comme agglomérat d'individus pensés. Elle se veut concrète. En ce sens, il ne s'agit donc pas tant de décomposer l'État[29] que de déconstruire l'individualisme lui-même et d'appréhender cette déconstruction non comme une simple introspection subjective mais comme une psychologie objective.

Il s'avère nécessaire aussi de *déstructurer* l'individu afin que chacun puisse, en décomposant sa nature primitive, repenser son rôle et son implication dans la totalité sociale qui se joue. Comme l'affirme Sartre: «L'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie[30]».

Ceci signifie que l'homme doit démanteler son mode de raisonnement. Il s'agit de faire taire ce moi exubérant, démesuré, narcissique et de procéder à un examen de conscience. Ceci nécessite de parvenir à la déconstruction du sujet par une *krisis* c'est-à-dire l'exercice d'un juge-

---

28. «[…] Une théorie cohérente de l'état d'exception fait défaut dans le droit public; cependant cette lacune ne semble pas gêner outre mesure les juristes qui considèrent le problème plutôt comme une *quaestio facti* que comme un authentique problème juridique. Non seulement la légitimité d'une telle théorie est niée par ces auteurs qui, se référant à l'ancienne maxime selon laquelle *necessitas legem non habet*, affirment que l'état de nécessité sur lequel se fonde l'exception ne saurait avoir de forme juridique, mais la définition même du terme est rendue difficile parce qu'elle se situe à la limite entre la politique et le droit […]». G. Agamben, *État d'exception: homo sacer*, Paris, Seuil, 2003, p. 9.

29. À l'origine l'État est un terme d'origine latine formé sur la base du verbe *stare* qui signifie se tenir debout. Aussi selon la tradition il appelle un génitif qui le complète et l'explicite: «état de l'Empire», «état de l'Église», de la République… Depuis les révolutions modernes mais aussi dans le sillage de la philosophie allemande nos habitudes ont fait tomber le génitif.

30. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Genève, Les éditions Nagel et Briquet, 1946, p. 55.

ment critique sévère à l'égard de soi et que Heidegger avait fondé sur la culpabilité et qu'il s'agit de repenser sur le mode de la participation puisque comme le précise Scheller l'homme n'est que «l'unité de tous les actes». Il importe donc de décrire «l'être de l'existence». Il s'agit pour le politique de faire «invenir»[31] ce nouvel être.

Telle doit être l'essence de son intentionnalité[32]. Comme l'observait dans sa relecture de Leibnitz Deleuze[33], le monde se trouve plié dans chaque âme mais selon des configurations différentes. Opérer une ego-déconstruction s'est ainsi, pour partie, déplier l'être afin que le sujet soit pour le monde.

On le comprend, cette question n'est pas sans liens avec la problématique liée aux multiplicités. On sait que certains mouvements politiques et intellectuels récents[34] estiment que la politique ne saurait être autre chose que cette question même des multiplicités libérant des réserves d'êtres.

Opérer une telle déconstruction devrait ainsi permettre d'instaurer des ponts, des lignes de relations[35], des liens..., au sein du politique. Faire passer entre les plis de l'âme et les plis de la matière, les plis du monde pour reprendre une formulation célèbre.

Il s'agit, dès lors, pour nous de penser une certaine dimension éthique propre au dessein politique. Non plus simplement la mise en œuvre d'une morale sociale mais véritablement une éthique construite dans le sens, par exemple, des écrits de Robert Musil[36] à partir de la réalisation authentique de soi dans une ontologie.

---

31. J. Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, t. 1, Paris, Galilée, 1987, p. 53: «Déconstruire, c'est se préparer à la venue de l'autre: le laisser venir, «invenir», hétérogène et incalculable». Derrida explique ainsi notamment que se préparer c'est ouvrir à l'éventualité de devenir autre, ce qui relève déjà d'une participation. La déconstruction de l'*ego* que nous suggérons se doit d'être activement voulue et énergiquement réaliser. Elle demande davantage d'implication que celle évoquée, en son temps, par Derrida.

32. «Un point caractéristique de l'existence de la conscience qui s'offre alors à nous, c'est l'*intentionalité*, le fait que toute conscience est non seulement conscience, mais aussi conscience de quelque chose, ayant un rapport à l'objet», E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie du Husserl*, Paris, Vrin, 1930, p. 66.

33. Cf. *infra*.

34. T. Negri et M. Hardt, *Multitude, Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.

35. Cf. H. Sérouya, *Initiation à la philosophie, suivi de Les philosophes de l'existence*. Paris, Librairie Fischbacher, 1956, p. 133: «Scheler observe que, dans le flux du vécu, il y a des contenus qui se représentent sans *signification directe*. Ces contenus sont pourtant des actes intentionnels précis et peuvent être saisis. Ainsi, dans l'amour «celui qui aime une personne saisit en elle, des valeurs inaccessibles au sujet qui ne ressent pas d'amour et qui existent cependant». Ainsi dans cette théorie de la sympathie intentionnelle nous pouvons remarquer une *ousia* disposée à une éthique des relations.

36. R. Musil, *L'homme sans qualité*, Paris, t. 1 et 2, Paris, Seuil, 2000.

C'est pourquoi nous avons au préalable reproché au concept d'état de nature, de n'avoir consisté qu'en une phénoménologie limitée à la seule description des essences et de s'être détourné de l'*ousia*. Il ne s'agissait alors que d'un discours sur l'être du politique.

Si le politique[37] se doit d'introduire une égalité des droits, et donc la vertu de Justice, il se doit également de repenser les relations d'honnêteté et «d'authenticité» – et par conséquent de Vérité – entre ce qu'il représente et son peuple de même qu'entre les citoyens.

L'authenticité consiste ici en une superposition et une adéquation entre l'être manifesté et l'être comme fondement. Il s'agit de passer de l'existentiel à l'ontologique c'est-à-dire de passer de modes simples d'existence à la référence ultime de l'Être de l'existence. L'authenticité incarne aussi un principe d'ordre et se doit d'opérer la synthèse de la manifestation et de la participation.

Il quitte alors le domaine de l'abstraction et coïncide ainsi avec une ontologie de son autonomisation. Les essences individuelles ne désignent pas de simples généralités abstraites, elles sont des réalités concrètes et agissantes[38]. Il rejette le sophisme conduisant à affirmer la perfectibilité idéologique et phénoménologique de l'homme et lui préfère une pensée pragmatique qui renonce à l'idéalisme et critique le contrat[39]. Ainsi quiconque a le devoir de s'impliquer dans la vie politique et pas seulement en qualité d'électeur. Il se doit aussi de respecter l'éthique de la relation pour envisager la collectivité comme un lieu d'échanges et de collaboration. La Cité – semblable à une vaste zone de mise en relation – peut alors devenir le cadre de l'épanouissement des individus et de la concrétisation d'une substantialité de l'être collectif (comme agrégat des substances individuelles) dans la mesure où chacun contribue à la faire fructifier dans le temps[40] et collabore à sa tangibilité ontologique.

---

37. M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1979; J. HABERMAS, *Après l'État nation*, Paris, Fayard, 2000; H. KELSEN, *La théorie pure du droit*, Genève, Éd. de la Baconnière, 1988; P. BOURDIEU, *La distinction, La reproduction, Les héritiers, La noblesse d'État,* Paris, Minuit, 2005.

38. À concevoir comme des contenus intentionnels.

39. Cette critique se retrouve chez HUME, *Traité de la nature humaine*, 1740, III, II, 9. J. BENTHAM, *Fragment sur le gouvernement*, chap. I, §§ 36-48, et *Sophismes anarchiques*, dans *Tactique des Assemblées législatives, suivi d'un Traité des sophismes politiques*, J.-J. PESCHOUD, Paris, 1816, t. II, pp. 271-280, 292-300.

40. Comme le précise J. BEAUFRET: «Le temps comme horizon ou annonce de l'être n'est plus la succession d'un «maintenant» à un autre qui sombre dans le passé tandis qu'un troisième qui était antérieurement à venir devient lui-même présent et ainsi de suite… à l'infini. Le temps est bien plutôt la contemporanéité du présent du passé et de l'avenir, telle qu'elle advient dans l'étant à chaque fondation d'un monde de celui-ci», *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, 1992, p. 41.

L'État n'est plus alors la résultante d'une association d'individus qui n'ont de réel que la fiction de leur définition –posée par leurs auteurs–, mais plutôt le principe directeur d'hommes qui ont leur réalité d'être et qui sont animés par le désir d'un projet collectif épanouissant. Le monde des hommes ordinaires, n'est donc pas la figuration d'un espace où règne l'image de la confusion, mais plutôt un champ de possibles manifestations de leurs volontés convergentes où s'expriment les effets de la relation réelle entre des hommes réels. Dès lors, nous l'avons bien compris.

Les philosophes du contrat ont pensé à partir d'une phénoménologie descriptive poser une ontologie comme s'il s'agissait en soi d'une *telos*, or il importe à présent de remédier à cette «erreur» conceptuelle et d'inverser cette réflexion pour considérer à partir d'une déconstruction une véritable «ontologie phénoménologique» du politique.

**Conclusion**

Ainsi les philosophes ne pouvaient se détourner des affaires de la cité. Pour en comprendre l'évolution et envisager des solutions ils ont eu recours à la fiction politique que représente l'état de nature puis le contrat. Ils ont envisagé une hypothèse qui a servi de postulat à une phénoménologie nous plaçant en présence d'étants manifestés dont ils ont décrit les agissements, les travers et les craintes. Ils ont ainsi pensé remédier aux déviances consécutives à la dégradation de l'état de nature en produisant par la puissance des volontés additionnées et le transfert des droits par le biais du contrat, une Souveraineté. Ils ont imaginé une structure sociopolitique consécutive à cette convention. Néanmoins ils se sont trompés lorsqu'ils l'ont cru investi d'une ontologie alors qu'elle ne prétendait, par sa forme structurelle, à n'être que phénoménale. Ils ont pensé que l'homme corrompu de l'état de nature allait s'améliorer par le passage à la Société Civile. C'était astucieux d'un point de vue logique, fécond pour les théories politiques mais cela ne pouvait laisser présager d'une réalité effective. C'est pourquoi il fallait opérer ce glissement progressif vers une ontologie passant par la déconstruction de l'ego de chacun, afin de faire advenir un être authentique et non pas «un gros plein d'être» soucieux de son avoir. Ces penseurs ont, certes, éclairé une vérité première et primitive selon laquelle la Cité avait besoin d'ordre mais ils ont occulté l'élément central propice à cette réalisation: la déconstruction d'un ego exacerbé, puis son abandon, au profit d'un nouvel Être: le citoyen efficient.

L. Vanin-Verna
(Toulon)

## ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΥΘΟΠΛΑΣΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΙΣ ΚΛΑΣΣΙΚΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΕΣ ΤΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ: ΑΠΟ ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΣΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ

Περίληψη

Μὲ τὴν ἔλευση μιᾶς συγκεκριμένης σχολῆς σκέψης ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 2ου Παγκοσμίου Πολέμου καὶ μετά, τὸ νὰ επικαλεῖται κανεὶς μιὰ ὀντολογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς περιοχῆς τοῦ πολιτικοῦ τὸν ὁδηγεῖ κατ' ἀνάγκη στὸ νὰ ἐξερευνᾶ τὶς φαινομενολογικὲς πτυχὲς τοῦ τελευταίου, προκειμένου νὰ βεβαιώσει τὴν οὐσία καὶ ὑπόστασή του. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ ποὺ ἀφορᾶ στὰ φαινόμενα μᾶς ἀναγκάζει νὰ ἐπανεξετάσουμε στὸ ἑξῆς τὴν διάκριση μεταξὺ τῆς «πολιτικῆς», ὡς δομικῆς μορφῆς, καὶ τοῦ «πολιτικοῦ», ὡς ὀντολογικοῦ περιεχομένου αὐτοῦ ποὺ αυτὰ τὰ δύο μοιράζονται ἀπὸ κοινοῦ, καὶ τὸ ὁποῖο καλούμαστε νὰ τυπικοποιήσουμε.

Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια, διανοίγεται μιὰ τάση τοῦ στοχασμοῦ, ἡ ὁποία εἶναι κριτικὴ ἔναντι σὲ φιλοσοφίες τοῦ συμβολαίου, οἱ ὁποῖες καὶ θεμελιώνονται πάνω στὸν «μύθο τῆς κατὰ φύσιν κατάστασης» ποὺ ἀναπαριστᾶ, ὑποτίθεται, τὴν ὑποβάθμιση τῆς συλλογικῆς ὑπαρξιακῆς πραγματικότητας καὶ τὴν βελτίωση καὶ ἄμεση διόρθωσή της εὐθὺς ἀμέσως τὸ συμβόλαιο θεμελιωθεῖ. Πῶς λοιπὸν νὰ συμφιλιώσουμε τὴν θεωρία καὶ τὴν πραγματικότητα μὲ τὴν ὁποίαν ἀντιπαραβάλλεται; Πῶς μποροῦμε νὰ ἐγκαταλείψουμε αὐτὸ τὸ κατεξοχὴν τυπικὸ πεδίο προκειμένου νὰ δημιουργήσουμε μιὰ βιώσιμη πολιτικὴ δομή; Πῶς νὰ χειραφετηθοῦμε ἀπὸ τὸ πεδίο τῶν ὑποθέσεων –ἢ τῆς μυθοπλασίας– προκειμένου νὰ ἀποδώσουμε αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν οὐσία μιᾶς πολιτικῆς ὀντολογίας;

Γιὰ νὰ τεθοῦν οἱ βάσεις τῆς ὅποιας ἀπάντησης, ὀφείλουμε νὰ ἐξηγήσουμε σὲ τί συνίσταται ἡ «κατὰ φύσιν κατάσταση» καὶ ὑπὸ ποίαν ἔννοια συνιστᾶ μιὰ φαινομενολογία γιὰ τὴν ὁποίαν ἡ μυθοπλασία –ἔστω καὶ ἐπεξεργασμένη– δὲν ἀρκεῖ προκειμένου νὰ παραγάγει τὴν δική της ὀντολογία. Θὰ διαπιστώσουμε ὅτι τὸ Κράτος, προϊὸν μιᾶς σύμβασης, εἶναι ἐξίσου φαινομενολογικὸ καὶ δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ παραγάγουμε μιὰ ὀντολογία τοῦ πολιτικοῦ. Στὴν πραγματικότητα, τὸ συμβόλαιο δὲν ἔχει παρὰ μιὰ δομικὴ καὶ ἀναγωγικὴ ἀξία. Γι' αυτὸ τὸν λόγο ἔχει σημασία νὰ ἐξετάσουμε στὴ συνέχεια τὴν προοπτικὴ μιᾶς τομῆς μὲ τὴν φαινομενολογία, προκειμένου νὰ θεμελιώσουμε μιὰ ὀντολογία τοῦ πολιτικοῦ. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἀνάλυσή μας ἐπεκτάθηκε στὸ «Εἶναι τοῦ πολιτικοῦ» καὶ τὴν ἀναγκαιότητα νὰ θεμελιώσουμε τὴν πραγματικότητά του στὸν ἄνθρωπο. Ἂν μή τι ἄλλο, ὅταν ἐγκαταλείπουμε τὸ πεδίο τῆς «θεωρίας», ἐπιβάλλεται πράγματι ἡ ἀνάγκη τῆς μετατόπισης ἀπὸ μιὰν ἐννοιολογικὴ φαινομενολογία σὲ μιὰν ὀντολογία τῆς ἀποτελεσματικότητας.

Αὐτὸς ὁ στοχασμὸς ἐπιδιώκει νὰ καταστήσει τὴν τελευταία δυνατὴ διὰ μέσῳ τῆς μετάβασης σὲ μιὰ «ἀποδόμηση τοῦ ἐγώ», προκειμένου νὰ ἀναχθεῖ, ὁ στοχασμός, σὲ μιὰ ἠθικὴ ἢ ὀντολογία τοῦ πολιτικοῦ ὡς θεμελίου τοῦ ἀποτελεσματικῶς συμπολιτεύεσθαι.

Laurence VANIN-VERNA
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 31-37.

# Η ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ Η ΛΕΞΙΣ («ΟΝΟΜΑ») ΩΣ ΣΥΜΒΟΛΟΝ

**1. Ἡ γλῶσσα.** Τὸ πρόβλημα τῆς γλώσσης[1] παρουσιάζεται εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν τόσον ἐνωρίς, ὅσον ἀκριβῶς καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντος καὶ τῆς οὐσίας τοῦ κόσμου. Ἡ γλῶσσα ὡς μοναδικὸν μέσον ἐκφράσεως τῆς διανοήσεως καὶ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ συγκέντρωσε τὴν προσοχὴν τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων εἰς τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου, ὡς τρόπου ἀνακοινώσεως, καὶ κατανοήσεως ἐκ μέρους τῶν ἄλλων, ἀλλὰ καὶ ὡς τρόπου συγχρόνως ἀποκαλύψεως τῆς ἀληθείας. Οὕτω δύναταί τις σήμερον νὰ παρακολουθήσει μέσω τῶν γραπτῶν μνημείων τῆς περιόδου αὐτῆς, ὡς ἐπίσης καὶ ἐξ ἄλλων περιόδων μεγάλης ἀνθήσεως τῆς φιλοσοφίας, λογοτεχνίας και ἐν γένει τοῦ πολιτισμοῦ, τὴν ἐξέλιξη τοῦ πνεύματος τῶν διαφόρων λαῶν. Πᾶσα γλῶσσα καὶ πᾶν γραπτὸν μνημεῖον ὑψηλοῦ λόγου καὶ διανοήσεως ἀνήκουν καθ' ὁλοκληρίαν εἰς τὴν ἐποχήν, ἡ ὁποία τὰ ἐγέννησεν· εἶναι ὁ μόχθος τοῦ λαοῦ, ὁ ὁποῖος ἐπάσχισε νὰ καθορίσῃ ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν μοῖραν του, τὴν ἱστορίαν του καὶ νὰ ἐκφράσει τὰς μεταφυσικάς του ἀνησυχίας καὶ ἀναζητήσεις. Αἱ γλῶσσαι τῶν διαφόρων λαῶν τοῦ παρελθόντος, ὡς λέγει ὁ Hegel, ἐκφράζουν τὸ πνεῦμα τῶν λαῶν αὐτῶν καὶ ὅλα μαζὶ εἰσέρχονται εἰς τὸ Πάνθεον τοῦ πνεύματος[2] ἡ γλῶσσα εἶναι ἡ συγκεκριμένη παρουσία τοῦ πνεύματος[3]· εἶναι τὸ ἔργον καὶ τὸ σῶμα τοῦ πνεύματος, ὅπου τὸ «καθαρὸν ἐγὼ» ἀποκρυσταλλοῦται γινόμενον «ἀντικειμενικὸν ἐγώ»[4].

Ἀλλὰ τώρα τίθεται εἰδικότερα τὸ ἐρώτημα τί εἶναι γλῶσσα; Γλῶσσα βεβαίως ἔχει μόνον ὁ ἄνθρωπος. Ὁ ἔναρθρος λόγος εἶναι ἴδιον γνώρισμα μόνον τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἄνθρωπος ὡς «ζῷον λόγον ἔχον», ὡς ἔμψυχον δηλαδὴ ὂν μὲ λογικὴν καὶ λαλιάν, ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ ἐξωτερικεύει τὰ διανοήματά του. Τὰ ζῶα δὲν ἔχουν λόγον, συνεπῶς οὔτε γλῶσσαν. Τὰ ἄψυχα σώματα ἐρχόμενα εἰς βίαιαν ἐπαφὴν μεθ' ἑτέρων στερεῶν ἀντικειμένων προκαλοῦν κρότον, δηλαδὴ γδοῦπον καὶ γενικῶς θόρυβον (ψόφον). Τὰ

---

1. Πβ. γενικῶς: B. Parain, *Untersuchungen über Natur und Funktion der Sprache*, Stuttgart 1969: J. Stenzel, *Philosophie der Sprache*, München 1964², I. N. Θεοδωρακοπουλου, *Σύστημα φιλοσοφικῆς ἠθικῆς*, Ἀθῆναι 1965, σσ. 78-90.

2. G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ἐπιμ. G. Lasson, τ. 2, Leipzig 1928³, σ. 506.

3. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 457.

4. *Αὐτόθι*, σ. 455.

ἔμψυχα ἀλλὰ ἄλογα ὄντα διαθέτουν φωνήν, ἀλλὰ φωνὴν ὡς ἄναρθρον κραυγήν, διὰ τῆς ὁποίας ἐκφράζουν κυρίως τὰ διάφορα εἴδη συναισθημάτων ἐκ τῶν ὁποίων ἐμφοροῦνται. Ὁ ἄνθρωπος κατ' ἀποκλειστικότητα διαθέτει τὸν λόγον, ὅστις δὲν εἶναι ἁπλῶς πηχὴ ἀέρος (*flatus vocis*), ἀλλὰ «φωνὴ σημαντική». Εἶναι φωνή, ἡ ὁποία σημαίνει λογικὸν περιεχόμενον. Ἡ γλῶσσα συνεπῶς εἶναι σύστημα «ὀνομάτων», δηλαδὴ λέξεων, τοὐτέστι σύνολον σημείων, διὰ τῶν ὁποίων ἐκφράζεταί τι «σημαινόμενον», δηλαδὴ ἓν λογικὸν καὶ πνευματικὸν περιεχόμενον. Ἡ λέξις πάλιν ὡς στοιχεῖον συστατικὸν τῆς προτάσεως δὲν εἶναι μόνον ἁπλοῦς τις ἦχος εἰλημμένος ἐκ τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἀλλὰ σύμβολον, εἰς τὸ ὁποῖον συμβάλλουν ὁ φυσικὸς ἦχος μετὰ τοῦ νοήματος. Ἡ λέξις, δηλαδὴ τὸ ὄνομα, εἶναι ἑπομένως τὸ σημεῖον ἐπαφῆς τῶν δύο κόσμων, τοῦ κόσμου τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ κόσμου τῶν νοημάτων. Ὁ ἄνθρωπος ἄρα εὑρίσκεται εἰς στενὴν καὶ ἄμεσον σχέσιν πρὸς τὴν γλῶσσαν. Ἡ γλῶσσα ὡς σύνολον λέξεων εἶναι ἔκφρασις τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἐκπεφρασμένος λόγος ἐπίσης γινόμενος ἀνταληπτὸς ἐμψυχοῦται μόνον διὰ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἔμψυχος σύνδεσμος κατὰ ταῦτα μεταξὺ ἐξωτερικοῦ σημείου καὶ ἐσωτερικοῦ νοήματος τῆς λέξεως εἶναι ὁ ἄνθρωπος.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι κοινωνὸς τῶν δύο κόσμων, αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ. Ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου –κατὰ βάθος οὐσία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ψυχὴ– κεῖται εἰς τὰ σύνορα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου. Ἡ ψυχὴ ὡς «μεταξὺ»[5] αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου συνδέει τοὺς διισταμένους αὐτοὺς κόσμους καὶ διαλεκτικῶς τοὺς προσεγγίζει. Ὡς ἐμπειρικὸν μὲν συνειδέναι ἡ ψυχὴ κινεῖται εἰς τὴν σφαῖραν τῶν φαινομένων τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου, ὡς καθαρὸν δὲ καὶ θεωρητικὸν συνειδέναι, ὡς καθαρὰ ἐνέργεια τῶν νοημάτων, συλλαμβάνει τὰ περιεχόμενα τοῦ νοητοῦ κόσμου. Ἡ ψυχὴ ὡσαύτως λογιζομένη καὶ κρίνουσα συνδέει τὰς ἐκ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου παραστάσεις αὐτῆς πρὸς τὰς ἐκ τοῦ νοῦ λαμβανομένας γενικὰς ἐννοίας καὶ μορφώνει λογικῶς τὸ χάος τῶν ἐξωτερικῶν ἐντυπώσεων. Τοιουτοτρόπως ἡ ψυχὴ ὡς γέφυρα τῶν δύο κόσμων φέρει εἰς συμφιλίωσιν τὸ γενικὸν μὲ τὸ εἰδικόν, τὴν νόησιν μὲ τὴν αἴσθησιν. Καί, πράγματι, ἡ ψυχὴ γεφυρώνει τὸ χάσμα τῶν δύο κόσμων. Διὰ τοῦ διαλόγου, τὸν ὁποῖον ἐγκαινιάζει μὲ τὰ πράγματα τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου, ἐπιτυγχάνει ἀφ' ἑαυτῆς ἓν λογικὸν «μετείκασμα» τῶν δύο αὐτῶν πραγματικοτήτων. Ὅταν ὁμιλεῖ ἡ ψυχὴ καὶ διαλέγεται μὲ τὰ παντὸς εἴδους ἀντικείμενά της, τότε λαμβάνει τὴν ἀπάντησιν· ὅταν ὁμιλεῖ ἡ ψυχή, ἀπαντᾶ ὁ κόσμος, ἀπαντᾶ προσέτι καὶ αὐτὸς ὁ Θεός. Ὁ διάλογος τῆς ψυχῆς μὲ τὰ πράγματα, ἐξωτερικὰ καὶ ἐσωτερικά, κατ' οὐσίαν εἶναι σιωπηρὸς μονόλογος τῆς ψυχῆς πρὸς ἑαυτήν, ὅταν παύει ὁ ἐξωτερικὸς λόγος τῶν πραγμάτων καὶ τῶν ἀνθρώπων, διότι ὁ μονόλογος τῆς ψυχῆς ἐν ἐσχάτῃ ἀναλύσει εἶναι ἡ λογικὴ σύλληψις καὶ ἐπεξεργασία τῶν πραγμάτων,

5. Πβ. Πλατ., *Συμπ.*, 204 b κ. ἑξ.

τὰ ὁποῖα ἄλλως ὑπερβαίνουν τὰ ὅρια τῆς συνειδησιακῆς λειτουργίας τῆς ψυχῆς.

Ἀπεναντίας, ὁ προφορικὸς λόγος καὶ ἡ γλῶσσα διακόπτουν τὴν σιωπὴν τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου τῆς ψυχῆς καὶ τῆς διανοίας. Ὁ προφορικὸς ὅμως λόγος ἀποτελεῖ προέκτασιν τοῦ σιωπηροῦ διαλόγου τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ ἐσωτερικοῦ στοχασμοῦ· εἶναι διάλογος τῶν πολλῶν, οἱ ὁποῖοι σκέπτονται συλλογικῶς καὶ διὰ τῆς ἐπικοινωνίας καὶ ἀμοιβαίας κατανοήσεως συμπληρώνουν τὴν προσωπικήν των πεῖραν. Ἡ γλῶσσα κατὰ ταῦτα ὡς διάλογος εἶναι ἐπικοινωνία τῶν πολλῶν ψυχῶν καὶ τῶν πολλῶν πνευμάτων· εἶναι τὸ μέσον ἐπικοινωνίας μὲ τὸν συνομιλητὴν πρὸς κατανόησιν τοῦ ἀντικειμένου τῆς συζητήσεως. Ὁ διάλογος ἑπομένως εἶναι τὸ γεγονὸς συνεννοήσεως καὶ ἐπικοινωνίας διὰ τῆς διατυπώσεως τῶν ἑκατέρωθεν ἀπόψεων.

Ἐμβαθύνοντες εἰς τὴν φύσιν τῆς διὰ τοῦ λόγου ἐπικοινωνίας μεταξὺ δύο ἢ περισσότερων διαλεγόμενων, διαπιστοῦμεν τὸ ἑξῆς βασικὸν στοιχεῖον: ὁ διάλογος γίνεται μεταξὺ προσώπων. Ὁ διάλογος εἶναι σχέσις ἐπικοινωνίας προσώπων. Τὸ διαλεγόμενον πρόσωπον προσαρμόζεται πρὸς τὸν λόγον καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ συνομιλητῆ του. Κοινὴ πρόθεσις τῶν συνομιλητῶν εἶναι νὰ προσαρμοσθοῦν πρὸς τὸ ἀντικείμενον τῆς συζητήσεώς τους, δηλαδὴ πρὸς τὸ ἀπὸ κοινοῦ ζητούμενον. Διὰ τοῦ τρόπου αὐτοῦ ἐξ ἀμφοτέρων τῶν πλευρῶν τῶν διαλεγόμενων δημιουργεῖται σχέσις ἐντάσεως καὶ προσθετικότητος πρὸς τὸ ἀντικείμενόν των· προκαλεῖται τάσις γνωστικῆς καὶ λογικῆς προσπελάσεως τοῦ ἀντικειμένου τοῦ διαλόγου πρὸς ἀνεύρεσιν τῆς ἀληθείας. Μεταξὺ τῶν πραγμάτων δὲν ὑφίσταται ἡ ἀνωτέρω σχέσις. Τὰ πράγματα τοῦ κόσμου τῶν αἰσθήσεων εὑρίσκονται εἰς κατάστασιν ἀδιαφόρου καὶ ἀδιαλείπτως βωβῆς πραγματικότητος. Ἀπεναντίας, ὅπου ὑφίσταται σχέσις προσώπου καὶ πράγματος, ἐκεῖ δημιουργεῖται ὁ διάλογος τοῦ προσώπου πρὸς τὸ πρᾶγμα, τὸ ὁποῖον ἔχει τὴν θέσιν του εἰς τὸ πεδίον τῆς γνώσεως ἢ τῆς πράξεως καὶ τῆς αἰσθητικῆς συγκινήσεως.

Ἡ γλῶσσα ὡς σχέσις ἐπικοινωνίας μεταξὺ προσώπων ἀποκαλύπτεται τώρα εἰς τὸν διάλογον. Ἡ γλῶσσα πάλιν ὡς ὀργανωμένον σύνολον λέξεων καὶ ὄργανον ἐκφράσεως καὶ συνεννοήσεως ἑνὸς λαοῦ εἰς μίαν ὡρισμένην ἱστορικὴν στιγμὴν ἀποτελεῖ ὑπερπροσωπικὸν κτῆμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. Ἡ γλῶσσα, καίτοι χρησιμοποιεῖται εἰς τὴν ὁμιλίαν καὶ τὸν διάλογον, δὲν εἶναι ἰδικόν μου ἢ ἰδικόν σου κτῆμα, ἀλλὰ ἀνήκει εἰς ὅλους ἡμᾶς, οἱ ὁποῖοι τὴν ὁμιλοῦμεν. Πολὺ ὀρθῶς λέγει ὁ Heidegger ὅτι δὲν ὁμιλεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἡ γλῶσσα[6]. Ἡ γλῶσσα κεῖται ὑπεράνω προσώπων, ὑπεράνω ἐμοῦ καὶ σοῦ, εἰς τὸ ἀπρόσωπον ἐπίπεδον τοῦ λαοῦ, ὁ ὁποῖος τὴν ὁμιλεῖ.

6. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, σ. 12.

**2. Ἡ λέξις («ὄνομα») ὡς σύμβολον.** Ἡ γλῶσσα ἀποτελεῖται ἐκ συνόλου λέξεων. Οἱ λέξεις ὡς καὶ τὰ «ὀνόματα» τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀποτελοῦν τὰ βασικὰ στοιχεῖα τοῦ λόγου. Ἡ πρότασις ὡς λεκτικὴ ὁλότης ἐκφράζει ἀπηρτισμένην λογικὴν κρίσιν, ἡ ὁποία ἀποτελεῖται ἐκ λέξεων. Ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως ἐντασσόμενος εἰς τὸ γενικότερον πρόβλημα τῆς ἀρχῆς τῆς προελεύσεως τῆς γλώσσης εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν ἡρμηνεύθη διττῶς· ἡ λέξις κατὰ τὴν μίαν ἄποψιν ἐθεωρήθη ὡς τι φύσει ὑφιστάμενον, κατὰ δὲ τὴν ἑτέραν ὡς τι νόμῳ καὶ συνθήκῃ τιθέμενον ὄνομα τῆς κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων. Τὸ ὅλον θέμα ἀνάγεται εἰς τὴν ἐποχὴν τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας καὶ δὴ εἰς τὴν ἔριν περὶ γλώσσης καὶ «ὀρθοεπείας» τῶν Σοφιστῶν. Περὶ αὐτοῦ θὰ ἀσχοληθῶμεν ὅμως κατωτέρω. Πέρα τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων τὸ πρόβλημα τοῦ φύσει ἢ συνθήκῃ χαρακτήρα τῶν ὀνομάτων ἀπασχολεῖ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπικρίνων τὴν θεωρίαν τοῦ Πλάτωνος συμφώνως πρὸς τὸν ὁποῖον ἡ γλῶσσα εἶναι «ὄργανον» καὶ δὴ καὶ «ὄργανον διδασκαλικὸν» τῆς διανοίας καὶ τοῦ λόγου, παραδέχεται ὅτι τὰ ὀνόματα ὡς καὶ ἡ φύσις τῆς γλώσσης εἶναι προϊόντα συμβατικὰ τῆς κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων, εἶναι δηλαδὴ σύμβολα ἀμοιβαίας κατανοήσεως ἐκ μέρους αὐτῶν.

Τὸν χαρακτῆρα τῆς γλώσσης καὶ τῆς λέξεως ὡς συμβόλου τοῦ πνεύματος ὑπεστήριξαν πολλοὶ φιλόσοφοι κατὰ τοὺς νεωτέρους χρόνους, κατ' ἐξοχὴν δὲ ἐτόνισεν ὁ Ernst Cassirer εἰς τὸν πρῶτον τόμον τοῦ ἔργου του *Philosophie der symbolischen Formen*. Ἡ γλῶσσα, ὡς ἡ τέχνη καὶ ἡ θρησκεία, εἶναι κατὰ τὸν φιλόσοφον σύμβολα ἑνὸς ὑπερτεταγμένου καὶ νοητοῦ κόσμου, ὑπὸ τῶν ὁποίων ὁ κόσμος οὗτος ἐκπροσωπεῖται. Τὰ σύμβολα ὅμως τοῦ Cassirer διαφέρουν τῶν συμβόλων τῆς μυθικῆς ἐποχῆς, τὴν ὁποίαν διήνυσεν ἀναγκαστικῶς ὁ ἄνθρωπος. Τὰ σύμβολα τῆς μυθικῆς ἐποχῆς δὲν εἶναι ἠθελημένες προσωποποιήσεις ἢ ἔκφρασις πνευματικῶν περιεχομένων καὶ ἰδεῶν. Τὰ σύμβολα τῆς μυθικῆς ἐποχῆς, τοὐναντίον, μαρτυροῦν ἀδυναμίαν συλλήψεως ὑπὸ τοῦ νοῦ τῶν πραγμάτων κατὰ ἀφῃρημένον καὶ λογικὸν τρόπον. Τὰ μυθικὰ σύμβολα καταδεικνύουν συγχρόνως τὴν θέσιν καὶ σχέσιν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν ἐξωτερικὸν κόσμον καὶ τὰ πράγματα, τὰ ὁποῖα τὸν περιβάλλουν ἀσφυκτικῶς. Τὸ φαινόμενον αὐτὸ παρουσιάζεται ἔτι ἐντονότερον εἰς τὴν μαγικὴν ἐποχήν, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἀντιδιαστείλει τὰ ὀνόματα ἀπὸ τὰ πράγματα. Τὰ ὀνόματα κατὰ τὸν ἄνθρωπον τῆς μαγικῆς περιόδου ἐγκλείουν καὶ τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων. Μέσα εἰς τὸ ὄνομα ὑποκρύπτεται ἡ δύναμις τῶν πραγμάτων, διὰ τὸν λόγον τοῦτον ἐνίοτε ἀποφεύγεται ἡ ὀνομασία αὐτῶν. Παρόμοιόν τι ἐνθυμίζει εἰς ἡμᾶς ἡ ἀποφυγὴ τῆς χρησιμοποιήσεως τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ ἐκ μέρους τῶν Ἰουδαίων. Τὰ σύμβολα, ἀπεναντίας, τοῦ ἀνεπτυγμένου πνευματικῶς ἀνθρώπου ἐκφράζουν τὰ μεγάλα ἔργα καὶ τὶς κατακτήσεις τοῦ πνεύματος. Ἐκφρά-

ζουν τὰ θρησκευτικὰ καὶ αἰσθητικὰ βιώματα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν πεῖραν τῆς ζωῆς του. Καὶ ἡ γλῶσσα εἶναι σύμβολον, τὸ ὁποῖον ὁ ἄνθρωπος χρησιμοποιεῖ καθημερινῶς, ὡς δὲ λέγει ὁ Jean Paul, οἱ λέξεις μιᾶς γλώσσας εἶναι σύμβολα, τὰ ὁποῖα ἐξασθένισεν ἡ καθημερινὴ χρῆσις των.

Ἀλλὰ τί εἶναι σύμβολον; Ἡ ἀπάντησις εἰς τὴν ἐρώτησιν αὐτὴν θὰ ἐφώτιζεν εἰς πολλὰ σημεῖα τὸ θέμα τῆς γλώσσης καὶ εἰδικότερον τῆς λέξεως, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔσχατον μόριον τοῦ λόγου. Ἡ λέξις «σύμβολον» προερχομένη ἐκ τοῦ ρήματος «συμβάλλειν», σημαίνει τὴν εἰς ὡρισμένον σημεῖον συνάντησιν δύο διαφορετικῶν πραγμάτων, τὰ ὁποῖα συμπίπτουν ἢ συναιροῦνται ἀποτελοῦντα τρίτον τινὰ διάφορον τῶν πρότερον δύο σαφῶν ἑτεροτήτων. Οἱ ἄνθρωποι, οἱ συνάπτοντες σχέσεις ἐμπορικῆς καὶ οἰκονομικῆς φύσεως, συμβάλλονται διὰ τῆς ἐκ δύο ἢ πλειόνων προσυπογραφῆς συμβολαίων. Τὸ σύμβολον γενικῶς πρὸς τούτοις ἰσχύει ὡς σημεῖον ἀναγνωρίσεως ἐκ μέρους ἀνθρώπων εἰς θρησκευτικοὺς συλλόγους καὶ σωματεῖα διαφόρων κοινωνικῶν ὁμάδων καὶ τάξεων, εἰς τὰς ὁποίας ἀνήκουν. Σύμβολον εἶναι ὅ,τι λέγομεν ἡμεῖς συνθηματικὸν σημεῖον, σημεῖον δηλαδή, δι' ὡρισμένον τινὰ σκοπὸν ἢ ἔκφρασιν ἰδανικοῦ. Ἡ σημαία φέρ' εἰπεῖν, εἶναι τὸ σύμβολον τῆς πατρίδος. Τὸ στέμμα ἐπὶ τοῦ στρατιωτικοῦ πηληκίου ἢ ἐπὶ τοῦ πηληκίου τοῦ ὀργάνου τῆς τάξεως ἐκπροσωπεῖ τὸν ἀνώτατον ἄρχοντα τοῦ κράτους καὶ ἐν γένει τὴν ἐξουσίαν. Ἡ ζωή μας ἐξ ἄλλου εἶναι πλήρης συμβόλων. Ἔχομεν σύμβολα φυσικὰ καὶ σύμβολα κατὰ συνθήκην. Ἔχομεν σύμβολα ἐξυπηρετοῦντα τὸ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς καὶ σύμβολα ἀναφερόμενα εἰς τὸ συναίσθημα. Ἔχομεν σύμβολα διὰ τὸν νοῦν καὶ σύμβολα διὰ τὴν φαντασίαν. Ἔχομεν σύμβολα διὰ τὴν λογικὴν καὶ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην. Μάλιστα τὰ σύμβολα εἰς τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην δὲν ἐκπροσωποῦν πράγματα, ἀλλὰ σύνολα σχέσεων, ἐπὶ πλέον ἐκφράζουν τὴν ἀλήθειαν κατὰ τὸν σαφέστερον τρόπον.

Τὸ σύμβολον, ὡς ἤδη ἐλέχθη, ἐμπερικλείει δύο ἑτερογενῆ στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα συμβιβάζει αἴρον οὕτω τὴν ἑτερότητά των. Διὰ τοῦ τρόπου αὐτοῦ μέσα εἰς τὴν συγκεκριμένην μορφὴν τοῦ συμβόλου, μέσα εἰς τὸ εἰδικὸν καὶ πεπερασμένον χαρακτηριστικῶς ὑπεισέρχεται τὸ γενικὸν καὶ ἄπειρον. Ὡς λέγει χαρακτηριστικῶς ὁ Goethe[7], μέσα εἰς τὸ σύμβολον ἐκπροσωπεῖται τὸ γενικόν, τὸ σύμβολον ἀποκαλύπτει διὰ τοῦ εἰδικοῦ τὸ ἀνεξιχνίαστον. Ἀλλὰ πῶς ἐπιτυγχάνεται αὐτὸς ὁ συμβιβασμὸς καὶ ἡ συμφιλίωσις τοῦ γενικοῦ μὲ τὸ συγκεκριμένον καὶ εἰδικὸν «*τόδε τι*». Ἡ ἀπάντησις εἶναι πολὺ ἁπλή. Τὸ σύμβολον ἔχει ὀντολογικὴν ἀναλογίαν πρὸς τὸ ἀόρατον παράδειγμα, τὸ ὁποῖον ἐκπροσωπεῖ.

Τὸ σύμβολον ὡς συγκεκριμένη μορφὴ ἐμπειρίας τινὸς ἢ πνευματικοῦ περιεχομένου ἀποκαλύπτει αὐτό, ἐνῶ συγχρόνως διὰ τῆς αἰσθητῆς παραστάσεώς του παραπέμπει νοερῶς τὸν θεατὴν εἰς τὸ συμβολισθέν. Τὸ

7. Πβ. *Maximen und Reflexionen*, σ. 314.

σύμβολον, ἐν συγκρίσει πρὸς τὸ «σημεῖον» ἐν γένει καὶ τὴν «εἰκόνα», εὑρίσκεται εἰς μίαν ἐνδιάμεσον θέσιν, διότι συνδυάζει ἰδιότητας ἀμφοτέρων. Ὅπως ἀκριβῶς τὸ σημεῖον παραπέμπει εἰς τὸ σημαινόμενον, τὴν σημασίαν τοῦ ὁποίου ἐκφράζει, οὕτω καὶ τὸ σύμβολον ἀναφέρεται εἰς τὸ συμβολιζόμενον. Διαφέρει ὅμως τὸ σύμβολον τοῦ σημείου, διότι δὲν ἔχει μόνον δεικτικὸν καὶ παραπεμπτικὸν χαρακτῆρα ὡς αὐτό, ἀλλὰ διαθέτει καὶ τὴν παραστατικὴν δύναμιν τῆς εἰκόνος. Ἡ εἰκὼν πάλιν ἔναντι τοῦ σημείου διαφέρει κατὰ τὸ ἕξῆς: ἡ εἰκὼν ἀποτελεῖ ὀντολογικὴν πραγματικότητα. Καίτοι προέρχεται ἐκ τῆς σχέσεως «εἰδώλου-ἰδέας», καίτοι ἐκφράζει ἰδέαν τινά, ἐν τούτοις δὲν εἶναι ἁπλῆ μίμησις καὶ «τρίτον τι ἀπὸ τῆς ἀληθείας»[8], ἀλλὰ ἀποκτᾶ ὀντολογικὴν πραγματικότητα ὡς ἀπορροὴ καὶ ἀπαύγασμα τῆς ἰδέας.

Πράγματι, τὸ σύμβολον εἰς τὴν περιοχὴν τῆς γλώσσης, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἀλληγορία καὶ ἡ προσωποποιία εἰς τὸν ὑψηλὸν λόγον τῆς ρητορικῆς, ἀποτελεῖ αὐθαιρεσίαν ἔναντι τῶν λογικῶν ἐννοιῶν καὶ λέξεων τῆς τρεχούσης χρήσεως. Κατὰ τὸν Kant, ἡ γλῶσσα εἶναι πλήρης ὁμοίων ἐμμέσων τρόπων παραστάσεως συμφώνως πρὸς μίαν ἀναλογίαν, μέσῳ τῆς ὁποίας ἡ ἔκφρασις δὲν περιέχει τὸ οὐσιαστικὸν σχῆμα διὰ τὴν ἔννοιαν, ἀλλὰ ἁπλῶς σύμβολόν τι διὰ τὴν διανόησιν[9]. Τότε ἀκριβῶς, κατὰ τὸν φιλόσοφον, χρησιμοποιεῖται τὸ σύμβολον, ὅταν ἡ ἔννοια τοῦ καθαροῦ λόγου δὲν ἔχει οὐδεμίαν αἰσθητὴν ἐποπτείαν, ὁπότε τὸ σύμβολον, μὲ τὴν ἐνορατικὴν ἰδιότητα[10] τὴν ὁποία διαθέτει, ἐκφράζει ἔμμεσα τὴν ἀφῃρημένην ἔννοιαν κατ' ἀναλογίαν[11]. Καθ' ὅμοιον τρόπον ὁμιλεῖ καὶ ὁ Hegel, λέγων ὅτι ἡ χρῆσις τοῦ συμβόλου προδίδει ἀναλόγους σχέσεις μεταξὺ νοημάτων καὶ παραστάσεων προκαλοῦσα διὰ τῆς διαισθήσεως τὸ προανάκρουσμα τῆς λογικῆς ἔννοιας[12].

Δ. Ν. Κουτρας
(Ἀθῆναι)

8. Πλατ., *Πολιτ.*, 597 e 7.
9. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1963, § 59, 212 (257).
10. *Αὐτόθι*, § 59, σ. 211 (255).
11. *Αὐτόθι*, § 59, σσ. 211 (255) καὶ 212 (256).
12. G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, ἔκδ. H. Glockner, τ. 3.

## LE LANGAGE ET LE MOT EN TANT QUE SYMBOLE

Résumé

Dans le domaine du langage, le symbole, tout comme l'allégorie et la personnification dans le style rhétorique, constitue une exaggération par rapport aux concepts rationnels et les mots usuels. Le langage fourmille d'indirectes d'exprimer, selon quelque analogie, non point le concept essential, mais simplement un symbole qui le remplace. Il recourt à ce moyen quand l'entendement ne dispose pas de référence sensible. Le symbole représente alors, indirectement, grâce à sa particularité intuitive, le concept abstrait qui ne peut pas annoncer.

Dimitrios N. KOUTRAS

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

# ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 41-65.

# EMPÉDOCLE ET LA *POÉTIQUE* DE L'ANALOGIE DANS LE FRAGMENT 84[1]

On admet volontiers qu'Empédocle use de l'analogie. La ressemblance ne passe-t-elle pas d'évidence pour un outil heuristique chez les Anciens? En dépit de l'autorité qui tend encore aujourd'hui à minimiser le rôle d'une *poétique* dans les fragments d'Empédocle assimilée à un *sfumato* dépourvu de toute portée cognitive et doctrinale, on peut toutefois montrer que la lecture qui privilégie l'analogie ne permet pas de rendre compte des effets produits par les éléments lexicaux et phonologico-musicaux présents dans le fragment 84.

Après un examen de ce que signifie l'analogie pour les Anciens et du type de réduction qu'elle opère, nous nous concentrerons sur la *poétique* d'Empédocle afin d'en cerner, à travers le commentaire du fragment B84 choisi comme exemple, certains effets susceptibles d'éclairer la pensée d'Empédocle et le situer dans une tradition du poème comme θαῦμα.

Voici le fragment tel qu'il figure dans l'édition Diels[2]:

1 Ὡς δ' ὅτε τις πρόσθεν νοέων ὡπλίσσατο λύχνον
2 χειμερίην διὰ νύκτα πυρὸς σέλας αἰθομένοιο
3 ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτῆρας ἀμοργούς
4 οἵ τ' ἀνέμων μέν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων
5 φῶς δ' ἔξω διαθρῴσκον ὅσον ταναώτερον ἦεν
6 λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·
7 ὣς δὲ τότ' ἐν μήνιγξιν ἐεργμένον[3] ὠγύγιον πῦρ

---

1. Je voudrais dédier cette contribution à la mémoire de Jacques Brunschwig, pour ses remarques, en 1994, alors que je présentais une première mouture de cette communication au Centre Léon Robin de l'Université Paris-Sorbonne. Toute ma reconnaissance va aussi à ceux qui, récemment, m'ont fait bénéficier de leurs observations, S. Perceau et J.-C. Picot.

2. Je cite les fragments dans la numérotation H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente des Vorsokratiker*, 1951, Zürich, Weidmann, 2004, p. 342. Il n'est pas question d'entrer ici dans tous les problèmes posés par cette édition et je m'en tiendrai à quelques observations.

3. Le manuscrit SU donne ἐεργμένον, alors que EM donne ἐελμένον.

8 λεπτῇσιν < τ' >[4] ὀθόνῃσι[5] λοχάζετο[6] κύκλοπα κούρην
9 < αἳ χοάνῃσι τετρήατο θεσπεσίῃσιν >[7]
10 αἳ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος
11 πῦρ δ' ἔξω διέσχον[8] ὅσον ταναώτερον ἦεν.

«Comme lorsque quelqu'un, pensant à la route devant lui, s'est armé d'une lampe[9],
lueur du feu ardent à travers une nuit de tempête,
après avoir attaché contre les vents de toute sorte, comme parois de la lanterne,
des voiles d'Amorgos,
qui, des vents cinglants, dispersent le souffle
tandis que la lumière, sautant au dehors, tant elle était effilée
éclairait le seuil en rayons infrangibles

---

4. Correction de H. Diels qui permet de rétablir la métrique du vers et de marquer la coordination.

5. Dans le manuscrit P, on trouve χοάνῃσιν.

6. Dans son commentaire du *De Sensu* d'Aristote, W. D. Ross (*Aristotle. Parva Naturalia*, Oxford, 1955) reprend la classification de R. Mugnier (La filiation des manuscrits des *Parva Naturalia*, *Revue de Philologie* 26, 1952, pp. 36-46). Celui-ci avait distingué les manuscrits en deux familles ou groupes, EMY et LSU. Alors que la première famille possède son prototype en E, les manuscrits LSU n'ont pas été copiés les uns à partir des autres. Or les deux groupes divergent de sorte qu'il est impossible d'adopter tantôt les uns tantôt les autres. G. Biehl (en 1898) avait opté pour EMY dans la mesure où E, le plus ancien, lui paraissait être un bon prototype et R. Mugnier reconnaissait l'excellence de E au moins jusqu'en 464b 19. W. D. Ross part de cette distinction à laquelle il ajoute une observation faite par A. Förster (*Hermes*, 23, 1938, pp. 465-466) selon laquelle Alexandre (dont on peut supposer qu'il disposait d'une source plus ancienne) s'accorde avec L (119 fois) plutôt qu'avec E (38 fois). Or, tandis que, en dépit d'Alexandre, c'est la leçon E qu'il faut suivre (14 fois sur 119), il n'en est inversement rien pour L, faux pour les 38 occurrences de E. W. D. Ross en déduit alors que «no single MS. or group of MSS., nor yet Alexander nor any combination of one or more MSS with Alexander, is to be followed slavishly» (p. 64), mais conclut que, puisque les mérites des deux groupes sont parfaitement équilibrés lorsqu'ils divergent, il faut opter pour la leçon d'Alexandre: «The support of Alexander for either group should dictate our choice». Et lorsqu'Alexandre fait défaut, il faut préférer la leçon du manuscrit P (*Vaticanus graecus* 1339). Pour W. D. Ross, il ne s'agit pas d'une loi contraignante et cela revient à dire qu'il faut préférer la famille des manuscrits avec laquelle le manuscrit P et le manuscrit d'Alexandre coïncident. Mais il ne s'agit que d'une préférence et au vers 11, W. D. Ross suit le manuscrit P qui donnent διέσχον, au lieu de διαρθρῶσχον donné par EMY et LSU. Certains commentateurs se choquent de ce que curieusement, Ross n'applique pas sa prétendue règle au vers 8 puisque, au lieu de la leçon ἐχεύατο donnée par les manuscrits LSU et par Alexandre, il choisit de lire une correction (λοχεύσατο) proposée par A. Förster (Empedocleum, *Hermes*, 74, 1939, pp. 102-104), alors que dans son édition de 1906, il retenait les MSS EMY qui donnent λοχάζετο (p. 48). Une telle hésitation me semble indiquer plutôt la méfiance de W. D. Ross à appliquer sa propre «règle» à ce passage et la seule chose qu'on peut lui reprocher est de suivre une conjecture de A. Förster que n'atteste aucun manuscrit. Pour des raisons qui apparaîtront plus loin, j'ai choisi de suivre la leçon λοχάζετο retenue par beaucoup de commentateurs.

7. Vers conjecturé de F. Blass à partir du manuscrit P (vers 5 et 8), Zu Empedokles, *Jahrbuch für classisches Philologie* 127, 1883, pp. 19-26.

8. Πῦρ EMY + P; φῶς LSU.

9. La traduction proposée s'efforce de respecter l'organisation poétique du vers grec tant que cela est possible syntaxiquement.

ainsi, alors, le feu ogygien, enclos dans des membranes
et des linges délicats, guettait la pupille à l'œil rond
<qui étaient tout au long troués de creusets merveilleux>
et qui protégeaient du fond de l'eau coulant autour,
tandis que le feu, au dehors, ils le laissaient passer tant il était effilé».

## 1. L'analogie et la poétique d'Empédocle

L'attention du lecteur d'Empédocle est d'emblée attirée par la *symétrie* qui semble commander la structure de la comparaison établie entre l'œil et une lanterne et sous tendue par l'anaphore de l'adverbe corrélatif *ὡς* aux vers 1 et 7, et la répétition des conjonctions corrélatives *μὲν… δέ* aux vers 4 et 5 puis 10 et 11. Cette symétrie semble d'autant plus évidente que nous la trouvons confirmée par l'autorité des trois principaux commentaires qui lisent le fragment comme s'il s'agissait d'une analogie, celui d'Aristote (*De Sensu et sensibilibus*, 437 b 9 Ross), celui d'Alexandre d'Aphrodise (*Commentaire du* De Sensu *d'Aristote*, pp. 23, 5 –24, 9 Wendland) et enfin celui de Théophraste (*De Sensu et sensibilibus*, Diels, 7 *sq.*).

Ainsi, Aristote déclare que, selon Empédocle, la vision (τὸ ὁρᾶν) procède de l'émission d'une lumière comme «hors d'une lanterne» (λαμπτῆρος). Ce qui retient son attention, c'est le point commun qu'il relève entre l'origine de la vision et la lanterne, c'est-à-dire l'émission de lumière. Il est facile de construire l'analogie qui inspire ici le Stagirite: ce que la lumière est à l'œil, la lumière l'est à la lanterne. Aristote met l'accent sur la vision.

Alexandre lit Empédocle à travers le commentaire aristotélicien. Il croit qu'Aristote aurait soutenu que pour Empédocle la vue se produirait exclusivement par écoulement de la lumière hors de l'œil[10]. Il assimile la vue (ὄψεως) à des lampes (τῶν λυχνούχων) et le *tertium comparationis* à la lumière qui en sort (τὸ ἐκπεμπόμενον φῶς). Ensuite, poussant plus loin les analogies, il recherche d'autres points communs. La relation qu'il voit entre les lanternes (λαμπτῆρες) et les membranes qui enveloppent l'œil lui fait poser une seconde analogie: les lanternes protectrices sont au vent qui menace d'éteindre la flamme ce que les membranes sont aux courants d'air et aux choses qui menacent de l'extérieur, aussi bien le feu que la pupille.

---

10. Alors qu'Aristote semble voir une contradiction entre deux théories d'Empédocle, l'une selon laquelle la vision serait due aux effluves émanant des objets et l'autre selon laquelle la vision serait due au feu lumineux sortant de l'il. Sur cette question, D. O'Brien, The effect of a simile: Empedocles' theories of seeing and breathing, *Journal of Hellenic Studies*, 90, 1970, pp. 140-179, 143 et J. Bollack, *Empédocle*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, Gallimard reprint, (tome III), p. 317.

Si l'on observe enfin les déclarations de Théophraste, il semble que pour Empédocle le feu est à l'intérieur de l'œil et traverse, en raison de sa ténuité, la terre et l'air qui constituent les membranes, comme le fait la lumière dans les parois de la lanterne (λαμπτῆρσι). Mais Théophraste pense que pour Empédocle ce n'est pas cela qui explique la vision car la relation entre le sens et le sensible a lieu par l'intermédiaire d'effluves composites qui émanent des corps et de pores qui les reconnaissent et les trient (*De Sensu*, 7-8; DK 31 A 86). Ainsi, Théophraste voit dans la comparaison d'Empédocle seulement une description de l'anatomie de l'œil. Il établit donc l'analogie suivante: ce que le feu de l'œil est à l'air et à la terre, la lumière l'est aux parois de la lanterne.

Lorsque nous usons du mot analogie pour lire le fragment 84, nous devons prendre garde à ce que nous faisons. En effet, l'analogie peut avoir un sens mathématique et un sens rhétorique ou poétique. Au sens mathématique, une analogie possède une structure logique fortement symétrique, informée par une opération de type mathématique, la proportion qui s'applique aux nombres et aux grandeurs et se nomme ἀναλογία.

La structure de l'ἀναλογία au sens mathématique est connue depuis la plus haute antiquité et n'a pas attendu les travaux des Pythagoriciens pour exister: le papyrus Rhind 24 témoigne de la présence de la proportion chez les Égyptiens dès le IIème millénaire, et Hérodote (*Enquêtes*, II, 109) témoigne de l'application des proportions à l'économie égyptienne et de l'usage ancien en Grec d'une langue technique correspondante.

Mais au sens rhétorique, l'analogie élargit son champ d'application à des réalités plus hétérogènes que ne le sont les nombres et les grandeurs. On trouve des «analogies» au sens rhétorique chez Hérodote, par exemple, lorsqu'il compare le Danube et le Nil (*Enquêtes*, II, 33-34), ou encore dans le Corpus hippocratique (*Sur la nature de l'enfant*, 12, 33-45) où l'auteur compare la formation de la membrane autour de la semence dans la matrice à la formation d'une croûte sur le pain cuit[11]. On trouve des «analogies» au sens poétique chez Sappho ou Pindare.

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'Empédocle en use, comme en témoigne le fragment 82 (que cite ARISTOTE, *Météorologiques* 387 b 4) où cheveux, feuilles, écailles, plumes sont proclamées «les mêmes». Sans aller jusqu'à interpréter les analogies au sens de l'expérimentation scientifique moderne, il est possible d'affirmer que le type d'analogie qui se retrouve aussi chez Hippocrate, peut être considéré comme une expérimentation fictive ou une expérience de pensée. Empédocle qui, à la différence d'Alcméon de Crotone, n'avait pas pratiqué la dissection, sans

11. Un certain nombre d'analogies de ce type sont examinées par G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge, Cambridge U. P., 1966, pp. 345-358.

doute pour des raisons doctrinales[12], pouvait trouver dans l'analogie un *ars inveniendi* dans l'investigation physicienne et biologique.

Il est certain qu'Aristote qui a beaucoup réfléchi sur l'analogie, en fait un usage cognitif, en biologie (dans les *Parties des Animaux I*, 5, avec l'exemple des bronches et des poumons), en morale (dans l'*Éthique à Nicomaque*, *V*, 6, 1131a 29, avec le διανεμητικὸν δίκαιον fondé sur la proportion). Il montre aussi, en rhétorique (*Rhétorique* III, 1406 b 23) que l'analogie s'empare de la métaphore et lui confère une structure proportionnelle comme dans l'exemple célèbre du bouclier, coupe d'Arès[13]. D'évidence, Aristote pense l'analogie d'après son usage mathématique, y compris en ce qui concerne la poésie. Mais est-ce le cas pour Sappho ou Pindare? Est-ce le cas pour Empédocle?

Il serait hasardeux de croire que l'usage qu'un poète ancien même physicien peut faire de l'analogie, serait un indice en faveur de l'hypothèse que ce poète ferait en toute rigueur un «raisonnement analogique» où il déduirait, comme le fait un mathématicien, la fonction ou l'existence de telle chose par la fonction correspondante d'une autre.

Pourtant, dans sa *Paraphrase du Traité de l'Ame* (68, 5) le commentateur d'Aristote, Simplicius, prête à Empédocle une théorie mathématique de l'analogie, en affirmant que celui-ci admettait que la terre qui possède la structure mathématique du cube défini par 12 arêtes, 8 angles, 6 faces, obéissait à une proportion harmonique (ἁρμονικὴ ἀναλογία). Et c'est encore en tant que proportion (ἀναλογία) que, dans Stobée (*Doxographie* IX, 11b), est défini le mélange des qualités élémentaires (le sec, l'humide, le chaud, le froid). Quant à Proclus dans son *Commentaire sur la République de Platon* (II, p. 34), il attribue à Empédocle une théorie de la proportion musicale appliquée à la grossesse.

On constate que dans les milieux académiques, Empédocle passait pour faire un usage cognitif de l'analogie au sens mathématique[14]. De là

---

12. L'objection que rien ne permet d'affirmer qu'Empédocle ne pratiquait pas la dissection, parce que regarder des animaux morts est banal pour un scientifique comme Empédocle, qui était médecin et n'avait pu manquer de voir les découpages de bouchers ou de poissonniers, ne me paraît pas décisive. Une chose est de voir découper un animal et une autre de tenir compte épistémologiquement de la dissection en tant qu'elle présuppose une interprétation *anatomique* de l'expérimentation qu'Empédocle devait logiquement refuser en raison de son refus d'une science sacrificielle. Je me permets de renvoyer le lecteur à mon étude: La Fête criminelle. Empédocle, Perséphone et les Charites, M. Mazoyer, J. Pérez Rey, F. Malbran-Labat, R. Lebrun (éds.), *La Fête. La Rencontre des Dieux et des Hommes*, Paris, l'Harmattan, Collection KUBABA, série Actes IV, 2004, pp. 109-132, en particulier p. 115.

13. P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 379 *sq.*

14. Sur les limites de cette référence, A. G. Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle. Le schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs, d'Homère à Platon*, Grenoble, J. Millon, 2008, p. 87.

à penser qu'il ferait aussi un usage cognitif strict de l'analogie au sens rhétorique en tant que raisonnement par analogie, il n'y a qu'un pas. Tout comme il pense la terre à partir de la proportion harmonique, Empédocle penserait l'œil (sa fonction ou sa structure interne) à partir des éléments correspondants de la lanterne, quoi de plus simple?

Si tel est le cas, on est en droit d'attendre de son usage de l'analogie une rigueur parfaite entre les correspondants de l'analogie. Rigueur si parfaite qu'elle ne laisse rien dans l'ombre et se laisse lire en toute transparence. Ainsi, s'attend-t-on en particulier à ce que la lecture du fragment 84 reflète par son uniformité parfaite la rigueur et la *symétrie* de la correspondance des termes de l'analogie.

Or tel n'est pas le cas. En effet, l'analogie du fragment 84 est lue différemment par les commentateurs. Passons sur la lecture d'Alexandre qui est un peu bancale (elle identifie le vent, qui menace d'éteindre la flamme dans la lanterne à un courant d'air qui menace d'éteindre la flamme dans l'œil, alors qu'on chercherait en vain dans le poème lui-même ce courant d'air: le poème évoque l'eau qui se trouve dans l'œil, or cette eau ne peut être extérieure à l'œil comme le vent est extérieur à la lanterne[15]). Il est clair surtout qu'Aristote lit l'analogie comme une description de la vision alors que Théophraste la lit comme une description de l'œil.

À cette dissonance de lecture s'ajoute cet autre inconvénient: l'analogie pratiquée par Aristote, Théophraste et Alexandre est solidaire d'une pratique de la paraphrase et du résumé qui les conduit inévitablement à certaines négligences tant lexicales que syntaxiques dont on peut donner quelques exemples.

Dans leur paraphrase du poème, les trois interprètes se montrent indifférents au nombre des substantifs: Aristote, par exemple, transforme le pluriel accusatif λαμπτῆρας du vers 3 en un génitif singulier λαμπτῆρος (437 b 13) et Alexandre écrit tantôt λαμπτῆρας à l'accusatif pluriel (23, 18), tantôt λαμπτῆρα à l'accusatif singulier (23, 12), tous deux tendant à réduire les parois de la lanterne (c'est le sens du pluriel) à une lanterne exemplaire.

Le résumé les conduit à confondre les épithètes: parce qu'ils assimilent λεπτήσιν du vers 8 à ταναώτερον du vers 5, Alexandre (23, 14; 17) et Théophraste (7, 7) déclarent que c'est le feu qui est λεπτός alors que dans le poème il s'agit des linges.

Cette réduction synonymique s'opère systématiquement: Alexandre ne conserve du glossaire empédocléen que 7 mots, Théophraste 5 mots et Aristote seulement 2. Alexandre, qui «traduit» les formules d'Empédocle avoue parfois son impuissance à déchiffrer le sens de telle expression qu'il

15. O'Brien, *art. cit.*, p. 165.

qualifie de «poétique» (24, 1-2); c'est pourquoi par exemple, pour expliquer le mot ἀμφῳγούς (vers 3) qu'il lit ἀμουργούς (23, 18) il évoque tantôt ce qu'il appelle «les lanternes protectrices» (ἀμουργοὺς... λαμπτῆρας, 18), tantôt les passages «étroits» (τοὺς πυκνούς, 20) qui repoussent les souffles grâce à leur étroitesse. De même Empédocle aurait, selon lui (24, 1-2), usé du terme «œil rond» (κύκλοπα) pour dire «ronde» κυκλοτερὴ ou du terme «linges» (ὀθόνηισι) pour dire «peaux» (ὑμένων).

Cette négligence peut conduire à transformer le vers, comme lorsqu' Alexandre fait un vers boiteux du vers 8 qu'il a pourtant sous les yeux, en écrivant avec un hiatus qui ajoute une syllabe: λεπτῆισι δὲ ὀθόνηισιν ἐχεύατο κύκλοπα κούρην[16].

Toutes ces simplifications, traductions, réductions sont les effets d'une paraphrase qui oblitère la réalité textuelle de la poésie. Cette paraphrase qui n'est pas simplement due aux limites du style doxographique, est exigée par l'économie de l'analogie puisque, l'analogie étant une structure mathématique, la structure permet d'identifier tous les termes d'une même série.

Dans l'hypothèse où Empédocle n'userait pas de l'analogie au sens rigoureux de la proportion, mais en poète, on ne s'attendrait vraisemblablement pas à trouver une structure rigoureusement symétrique dans son application. Corrélativement, la lecture qui s'efforce de rendre compte de l'existence d'une symétrie dans l'analogie, relève d'une attente de type technique où l'analogie serait l'application rigoureuse d'une proportion dans un raisonnement. Il en résulte que la symétrie ne saurait servir de postulat de lecture, puisqu'il faudrait d'abord démontrer l'existence d'une structure proportionnelle dans un raisonnement adapté[17].

---

16. Même s'il ne s'agit pas d'une objection dirimante, il est permis de penser que cette imprécision dans la citation peut contribuer à rendre suspecte la leçon ἐχεύατο (il versait, répandait).

17. Tel est le cas de M. Rashed dans un article récent intitulé, The Structure of the Eye and its cosmological function in Empedocles: reconstruction of fragment 84 D.-K., in S. STERN-GILLET and K. CORRIGAN, *Reading Ancient Texts, Essays in Honour of Denis O'Brien*, vol. 1: Presocratics and Plato, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 21-39. Dès le début, l'auteur opère sa lecture suivant quelques postulats parmi lesquels figure celui de la nécessaire symétrie du fragment d'Empédocle: comme le texte tel qu'il se présente dans la version Diels ne permet pas d'observer cette symétrie («but in that case the comparison is not symmetrical», p. 22), il est, selon l'auteur, forcément corrompu. L'auteur propose d'insérer un vers (fr. 87) entre les vers 7 et 8 (p. 25), ce qui le conduit habilement à modifier paléographiquement la suite du texte pour pallier les inconvénients entraînés par l'interpolation. Or, une fois cette insertion faite, l'auteur écrit cette phrase qui ne laisse aucun doute sur son présupposé: «On this reconstruction, both the *comparans* and the *comparandum* now occupy six lines each, lending emphasis to the perfection of the analogy»). Mais, d'une part, en l'absence de toute contrepartie papyrologique ou manuscrite, il ne s'agit que d'une conjecture qui comme telle ne constitue pas une preuve mais une pétition de principe. L'auteur (p. 29) écrit par exemple: «The constructional symmetry thus *achieved* – two sets of two tercets, each set beginning in exactly the same way – is *impres-*

Qu'Empédocle fasse un usage important des analogies est un fait établi[18]. Mais l'usage qu'il fait de l'analogie ne peut être dissocié de la poésie et suppose une *poétique*. Rappelons que la poétique est l'ensemble des procédés formels, métriques, syntaxiques, lexicaux et phonologiques dont use un poète. Bien entendu, une poétique n'a rien d'universel et les règles qui régissent l'art de Stéphane Mallarmé, Saint-John Perse, ou Francis Ponge, ne sont pas nécessairement les règles qui régissent la poétique d'Empédocle[19]. Or, on sait depuis les travaux de B. Snell[20], que c'est le modèle homérique qui a inspiré Empédocle. Et chez Homère, l'élaboration fouillée des détails conduit parfois à faire oublier l'unité d'ensemble[21] de l'analogie, ce qui constitue précisément un effet contraire à celui que recherche une analogie au sens rigoureux. Ajoutons aussi que la comparaison homérique n'identifie jamais le comparant et le comparé mais se contente de les juxtaposer, ce qui l'éloigne encore de l'analogie au sens rigoureux. Par exemple, au chant *XIII* de l'*Iliade* (vv. 587-592), Ménélas qui vient d'être blessé fait l'objet d'une comparaison:

(...) θώρηκος γύαλον, ἀπὸ δ' ἔπτατο πικρὸς ὀϊστός.
ὡς δ' ὅτ' ἀπὸ πλατέος πτυόφιν μεγάλην κατ' ἀλωὴν
θρῴσκωσιν κύαμοι μελανόχροες ἠ ἐρέβινθοι
πνοιῇ ὕπο λιγυρῇ καὶ λικμητῆρος ἐρωῇ,
ὣς ἀπὸ θώρηκος Μενελάου κυδαλίμοιο
πολλὸν ἀποπλαγχθεὶς ἐκὰς ἔπτατο πικρὸς ὀϊστός.

«( ... ) le plastron de la cuirasse, d'où rejaillit l'amère flèche.
De même lorsque d'une pelle à vanner, dans la grande aire,
rebondissent les fèves noires et les pois chiches
sous l'action d'un vent au son clair et de l'élan du vanneur,
de même de la cuirasse de Ménélas glorieux,
se perdant bien loin, rejaillit l'amère flèche».

---

*sive* enough to constitute something approaching conclusive proof», nous soulignons). D'autre part, il faut bien remarquer que les comparaisons empédocléennes ne permettent pas nécessairement d'observer la symétrie postulée par l'auteur. Pour ne prendre qu'un exemple, dans le fragment100 consacré à la clepsydre, on observera une comparaison enchâssée (description du système vasculaire et respiratoire, vv. 1-5; description du mécanisme de la respiration, vv. 6-8; description du mécanisme de la clepsydre, vv. 8-21; reprise de la description du mécanisme de la respiration, vv. 21-25). La structure en anneau, procédé bien connu des poètes archaïques, avec deux vers formulaires (7, 24), loin de placer le comparant et le comparé dans un rapport symétrique, brise cette symétrie.

18. W. Kranz a établi une liste de 14 exemples de comparaison chez Empédocle: Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie, *Hermes*, 73, 1938, pp. 99-122.

19. Comme l'a objecté Ch. Kahn contre J. Bollack.

20. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (1946[1]); trad. française, *La découverte de l'Esprit*, Combas, l'Éclat, 1994, p. 283.

21. Je fais miens les arguments de Denis O'Brien, *art. cit.*, p. 154.

Le vers formulaire ἔπτατο πικρὸς ὀϊστός encadre le passage et enveloppe le parallélisme grammatical du comparant et du comparé (génitifs de provenance aux vers 588, ἀπὸ πλατέος et 591, ἀπὸ θώρηκος; nominatifs aux vers 589, κύαμοι et 592, ὀϊστός que viennent renforcer les paronomases (κύαμοι μελανόχροες, Μενελάου κυδαλίμοιο vers 589 et 591 avec le chiasme sonore du vers 590: πνοιῇ ὕπο λιγυρῇ καὶ λικμητῆρος ἐρωῇ. Ainsi, la flèche qui atteint Ménélas et rejaillit de sa cuirasse est comparée aux fèves noires et aux pois chiches qui rebondissent de la pelle à vanner. On pourrait en déduire une symétrie parfaite entre le comparant et le comparé et pourtant ce n'est pas le cas.

Les comparaisons homériques sont toujours fondées sur l'absence de toute hiérarchie entre le thème et le phore, rendant impossible l'identification de l'un à l'autre: leur juxtaposition les laisse seulement, pour ainsi dire, «miroiter». Il s'agit pour Homère non d'identifier des ordres de réalité différents mais de susciter une deuxième lecture du récit, créant un effet de contre-textualité, variant la perspective. Cela sécrète une sorte de commentaire de l'action, dans un effet d'ὑπόνοια (de sous-entendu). Ainsi, les vers de la comparaison que nous venons de lire, ne se contentent pas de rapporter la cuirasse de Ménélas à une pelle à vanner en identifiant deux expériences normalement distinctes. Il y a tout d'abord des détails qui bouleversent la perspective induite par la comparaison: les effets stylistiques mentionnés plus haut, grâce auxquels on entend le bruit du vent qui siffle et celui de la flèche qui rebondit comme les grains. Il y a surtout ceci: le lecteur-auditeur est placé dans la perspective non de la victime mais dans celle, indifférente, de l'instrument, mettant ainsi sous les yeux toute l'horreur de la guerre. On peut rattacher cet usage à une technique en «contrepoint» qui est peut-être le plus ancien modèle connu de l'allégorie[22].

Empédocle ne se contente pas de reprendre servilement cet héritage, mais on aurait tort, précisément par le biais d'une lecture *analogisante*,

22. A. Bergren, Allegorizing Winged Words: Similes and Symbolization in *Odyssey V*, *Classical World*, 74, 1980, pp. 109-123. Le procédé relève d'une stratégie de la variation bien plus ambitieuse, qu'il ne saurait être question de développer ici. Pour se faire une idée de l'envergure des choses, on consultera S. Goldhill, Reading Differences, the *Odyssey* and Juxtaposition, *Ramus* 22, 1988, pp. 1-31, qui montre comment deux représentations divergentes d'Hélène, en *Odyssée IV* 220 sq. et 279, soulignent l'ambiguïté de ce personnage. Plus récemment, J. M. Foley a montré que ce qu'on désigne par épithètes formulaires chez Homère (*e.g.* Athena-aux-yeux-pairs) ne fait pas référence à un contenu figé (par exemple aux yeux de la déesse), mais a pour fonction de projeter des concepts traditionnels d'ensemble. Il s'agit d'allusions ou de références obliques à une série d'éléments intra- ou inter- textuels latents réactivés en fonction d'un auditoire: Traditional Signs and Homeric Art, in E. J. Bakker and A. Kahane (eds.), *Written Voices, Spoken Signs: Tradition, Performance, and the Epic Text*, Cambridge, Mass., Harvard U. P. 1997, pp. 56-82, p. 67.

de négliger la dimension poétique de son usage[23]. Ainsi, Empédocle semble traiter les éléments physiques de façon rituelle en conférant une valeur mythique aux entités physiques[24] et sa poétique semble pouvoir être éclairée par les formules magiques dont la poésie est dépositaire dans les cercles ésotériques des «mages»[25]. La parole prophétique dont on sait que Pindare en faisait usage, peut elle aussi être prise en compte. Un autre indice est offert par l'usage cathartique de la musique. Afin d'empêcher un crime, Empédocle aurait entonné un chant en s'accompagnant de la lyre (Jamblique, *Vie Pythagorique*, 113, A15). La musique agit sur la dimension principale de l'«âme» grecque archaïque, le θυμός, en relation avec le diaphragme et les poumons[26] qui jouent un rôle capital chez Empédocle (fr. 129; fr. 4; PStrasb. a(ii) 21-30). On ne saurait donc négliger la dimension phonologico-musicale de la poésie d'Empédocle[27]. La muse d'Empédocle est Kalliopè, «belle voix»[28].

## 2. Commentaire du fragment

C'est à la lumière de ces remarques préalables que je voudrais entreprendre maintenant l'étude du fragment 84.

Passons sur le fait qu'en l'état, dans ce fragment de 11 vers[29] l'anaphore de ὡς n'introduit pas un développement symétrique comme le montre la

---

23. Dans cette mesure on ne peut suivre J. Bollack lorsqu'il prétend que, «alors que chez Homère les atmosphères se fondent et se colorent, chez Empédocle les parties se correspondent rigoureusement» (*op. cit.*, I, p. 300). De même B. Snell, selon une grille d'interprétation aujourd'hui dépassée, veut mettre en évidence une rupture logicienne et savante dans la comparaison empédocléenne par rapport au mythe (*op. cit.*, p. 283 *sq.*). Contre de telles interprétations on opposera les observations de G. E. R. Lloyd (1966, *op. cit.*, p. 331) et N. B. Booth (Empedocles' account of breathing, *Journal of Hellenic Studies*, 90, pp. 140-179, p. 151), à propos de la comparaison de la clepsydre (fr. 100).

24. Les éléments sont divins: ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, II, 6, 333b 19; AÉTIUS, I, 7, 28, D.-K. 31 A, 32.

25. P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic, Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1996, p. 28.

26. A. G. WERSINGER, *Platon et la Dysharmonie, Recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, 2001, en particulier pp. 77-94 et 120-121; F. FRONTISI-DUCROUX, Avec son diaphragme visionnaire: ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν, *Iliade XVIII*, 482. À propos du bouclier d'Achille, *Revue des Études Grecques* 115, 2002/2, pp. 463-484, p. 480.

27. Si l'on en croit Athénée (*Deipnosophistes XIX*, 620 d, fr. A 12 D.-K.), Empédocle semble avoir recouru aux services d'un rhapsode du nom de Cléomène, pour être récité à Olympie.

28. Sur l'étude de l'audition chez Empédocle, A. G. Wersinger, 2008, *op. cit.*, pp. 72-86.

29. Si l'on accepte la conjecture de F. Blass au vers 9 et si l'on refuse la reconstruction ingénieuse de M. Rashed qui, dans le sillage de G. Gallavotti, consiste à disposer le fragment 87 concernant Aphrodite dans le fragment 84 (*art. cit.*, 2007, pp. 24-32). Ce fragment est cité par Simplicius (*In de Caelo*, 528, 3–530, 26) mais ni Théophraste, ni Alexandre ne le mentionnent dans leur paraphrase du fragment B 84.

distribution inégale des vers entre le comparant (6 vers) et le comparé (5 vers et même seulement 4 pour certains commentateurs qui rejettent le vers 9).

Le fragment est structuré par le croisement de deux axes, un axe rhétorique exprimé dans l'anaphore de l'adverbe ὡς (comme, de même que) et un axe temporel introduit par le système corrélatif ὅτε… τότε (lorsque … alors).

Ce type de structure existe chez Homère, dans un passage de l'*Odyssée XXI*, 406-411 qui présente certains points de similitude avec le fragment d'Empédocle:

ὡς ὅτ' ἀνὴρ φόρμιγγος ἐπιστάμενος καὶ ἀοιδῆς
ῥηϊδίως ἐτάνυσσε νέῳ περὶ κόλλοπι χορδήν,
ἄφας ἀμφοτέρωθεν ἐϋστρεφὲς ἔντερον οἰός,
ὣς ἄρ' ἄτερ σπουδῆς τάνυσεν μέγα τόξον Ὀδυσσεύς.
δεξιτερῇ δ' ἄρα χειρὶ λαβὼν πειρήσατο νευρῆς·
ἡ δ' ὑπὸ καλὸν ἄεισε, χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν.

«Comme lorsqu'un homme qui s'y connaît en cithare et en chant
a tendu aisément la corde neuve sur la cheville
après avoir attaché des deux côtés le boyau bien tordu
de même voici qu'Ulysse tendit sans effort le grand arc puissant
et que, après l'avoir pris de sa main droite, il fit chanter la corde
et elle chanta bel et clair comme un cri d'hirondelle».

Au système comparatif ὡς… ὡς (de même que de même) se combine la proposition temporelle ὅτε… (lorsque) qui reste en suspens. La comparaison entre le chanteur qui fixe et tend la corde de la cithare et Ulysse qui tend l'arc est établie par la répétition du verbe (ἐτάνυσσε … τάνυσεν). Mais s'ajoute à cela une autre comparaison, décalée et implicite, entre le chant de la phorminx et celui de l'arc par l'intermédiaire du champ lexical du chant qui aboutit à la comparaison finale avec l'hirondelle. On peut penser que le glissement d'une comparaison à l'autre est facilité par la temporalité introduite par ὅτε, qui installe une continuité entre les différents moments de la comparaison. En effet, la corde de l'arc se met à chanter comme l'hirondelle et cette comparaison rejaillit sur la corde de la phorminx, comme par rétroaction.

Chez Empédocle, la comparaison entre l'homme qui fixe les parois d'une lanterne pour protéger la lumière contre les vents et le feu ogygien protégé par les membranes de l'œil contre l'eau, glisse dans une sorte d'histoire introduite par la proposition temporelle ὅτε qui reste en suspens jusqu'à la reprise avec τότε. Quelque chose se passe entre le «feu ogygien» et une «jeune fille à l'œil rond», et cette histoire semble comme activée par le comparant alors que celui-ci n'a en principe rien à voir avec elle.

Que l'œil soit rempli de feu n'a rien d'étonnant: d'Homère[30] à Platon, en passant par Théocrite et Eschyle[31], les yeux contiennent du feu. D'après le fragment 85 cité par Simplicius (*Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 331, 3), la flamme (φλόξ) serait l'élément essentiel dont use Aphrodite dans la composition de l'œil.

Mais l'épithète intraduisible ὠγύγιον suscite tout un réseau d'images et d'éléments mythographiques qu'Empédocle ne pouvait pas ignorer. Elle désigne chez Homère une île entourée par la mer, ce qui pourrait suggérer que le feu est logé dans ce que nous appelons aujourd'hui le «cristallin» de l'œil. Mais l'île d'Ogygie n'est pas n'importe quelle île de l'*Odyssée*. Tout d'abord elle est remarquable par sa situation à l'extrême occident (5, 271-277) alors qu'elle possède le statut particulier d'un ὀμφαλός, nombril de la mer (1, 50). Cette excentricité d'Ogygie la rapproche d'une autre excentricité remarquable, celle d'Atlas, pilier occidental du Ciel aux limites du monde dans la *Théogonie* d'Hésiode (517-520). On peut en déduire que le feu de l'œil n'est pas au milieu de l'œil mais est excentré (tout comme d'ailleurs la lanterne doit être orientée en fonction des vents et possède une ouverture latérale pour laisser passer la fumée)[32].

Or Atlas se trouve être le père de celle qui habite l'île Ogygie, Calypso (étymologiquement la «cachée») qui est la sur de Styx, Océanide comme elle dans la *Théogonie* d'Hésiode (vv. 359-361) où Ogygie est l'eau du Styx (v. 806). Chez Eschyle, ogygien qualifie les honneurs infernaux (*Euménides*, vv. 1036-1037). Il semble d'ailleurs qu'un culte ait existé en l'honneur d'une nymphe Ogygie liée à la fois aux Enfers et à l'eau[33]. Ces références[34] indiquent que loin d'être une épithète anodine, *ogygien* confère au feu une dimension primordiale qui entretient une association privilégiée avec les limites, les confins et les racines du monde, dans un ensemble emblématique riche en allusions où figure aussi l'eau primordiale de la vie.

Si l'on admet ces allusions de nature mythographique, il est permis de penser que le feu ogygien désigne non pas simplement le feu des profondeurs, mais aussi le feu élémentaire, «racine»[35] du monde à côté de l'eau. C'est lui qui, selon le fragment 62, «fait surgir» (ἀνέπεμπε) les hommes

30. *Iliade XV*, v. 608; 19, v. 366.

31. Théocrite, *Idyllia* 24, vv. 18-19; Eschyle, *Prométhée*, v. 356.

32. J. Bollack, *op. cit.*, III, p. 321.

33. Ce culte est associé à Praxidikè et à l'eau de la source Tilphousa, selon Panyassis d'Halicarnasse (V. G. Matthews, *Panyassis of Halicarnassos*, Leyden, 1974, pp. 103-104). Le parallélisme avec Styx est troublant.

34. Pour tous les détails on se reportera à A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986, p. 86 *sq.*

35. Le terme racine (ῥίζαι) employé par Hésiode (*Théogonie*, 729) est aussi le terme que choisit Empédocle (ῥιζώματα, B 6).

et les femmes de la terre, dans laquelle, selon un fragment cité par Proclus[36], *de nombreux feux brûlent*.

Or, ce feu serait invisible. Rappelons que, lors de cet épisode capital de la cosmogonie empédocléenne, le démantèlement du Σφαῖρος, les éléments se révoltent dans une gigantomachie. Un tourbillon se forme et le feu et l'éther s'élancent aux confins de la sphère, tandis que l'eau et la terre demeurent au centre, dessinant quatre cercles concentriques[37]. À ce moment là, on ne voit rien. C'est seulement lorsque la Φιλία, l'amitié (ou si l'on préfère Aphrodite) enclenche son processus que l'eau pénètre la terre, le feu l'air, etc., qu'avec la nuit se produit la lumière (fr. 62).

Ce feu assurément ne crée pas, mais il est chaleur de vie et croissance. Il semble qu'il faille distinguer deux aspects du feu: la chaleur et la lumière. Ainsi, au fragment 21, le soleil possède à la fois la chaleur (θερμόν) et la luminosité du feu comme l'explicite l'hendiadyn qui clôt le vers 4 et donne au terme εἶδος cette connotation lumineuse: εἶδει τε καὶ ἀργέτι... αὐγῇτι (la luminosité de la blancheur éclatante et resplendissante)[38]. La lumière, qui apparaît blanche αὐγὴ ἀργῆς tant elle resplendit, suppose le concours de l'air auquel est reconnue la propriété de porter la lumière. Au contraire le feu considéré seul (κρινόμενον, vers 2 du fragment 62), enfermé sous la terre n'est que chaleur et, comme on l'a vu, invisible. Cette chaleur possède des vertus nutritives et roboratives[39].

Or la chaleur semble avoir aussi une incidence sur l'œil[40].

De fait le feu joue un rôle actif dans l'animation de la pupille de l'œil, selon un mécanisme qu'il reste à préciser.

Dans notre fragment, le vers 7 précise que le feu est enfermé (ἐεργμένον). Nous sommes encouragés à retenir cette leçon plutôt que celle de ἐελμένον qui signifie concentré et roulé dans, pelotonné[41], parce qu'elle annonce l'allitération en gamma de ὠγύγιον avec lequel elle est en euphonie[42].

Les membranes qui enveloppent le feu sont décrites en un hendiadyn comme des tissus délicats (μήνιγξιν... λεπτῆισίν τ'ὀθόνηισι) (v. 8) que l'on peut lire comme un autre écho homérique. Dans l'*Iliade* (*III*, v. 141), en effet, Hélène se dissimule (καλυψαμένη) sous des linges éclatants (ἀργεννῆισι

36. *Commentaire sur le Timée de Platon*, *II*, p. 8, 26; fr. D.-K. 52.

37. J. Bollack, *op.cit.*, I, pp. 175-177.

38. Cf. les remarques philologiques de L. G. Marciano, p. 69, qui réfère le terme εἶδος à la racine -ιδ suggérant la luminosité et non la chaleur: *La metamorfosi della tradizione, mutamenti di significato e neologismi nel* Peri Phuseos *di Empedocle*, Bari 1990.

39. Aétius, *Doxographie V*, 27, 1, F.A 77 ; V, 24, 2, A 85.

40. Par exemple, le Ps.-Aristote précise que la différence de couleur de l'iris de l'œil provient de l'excès ou du défaut de chaleur intérieure (*Problèmes* 14, 14, 910 a 12).

41. Malgré la remarque de J. Bollack, *op. cit.*, III, 2, p. 325 note 6, selon laquelle cette leçon est plus intéressante.

42. En εὐστομία comme dirait le *Cratyle* (404 d 6).

ὀθόνῃσιν) et dans l'*Odyssée* (*VII*, v. 107) les servantes du palais phéacien tissent le lin subtilement[43]. Les linges fins dont il est question dans notre passage contiennent donc une double allusion à leur description homérique, par la fonction de dissimulation qu'on leur reconnaît et par la subtilité de leur tissage. De plus, un parallèle entre les vers 3 et 8 nous autorise à interpréter le mot ἀμοργούς comme les étoffes fines et transparentes que l'on fabriquait à Amorgos[44] et que l'on utilisait pour fabriquer les parois de la lanterne. Enfin, l'adjectif λεπτός désigne la finesse du tissu travaillé avec délicatesse et minutie (ainsi dans l'*Iliade XVIII*, v. 595 ou dans l'*Odyssée VII*, v. 97). Ces termes tressent, on le constate, un réseau de complémentarité entre le comparant et le comparé, ἀμοργούς désignant la toile par la métonymie de son origine, ὀθόνῃσι par son tissage complexe et λεπτῇσιν caractérisant la légèreté et la finesse du tissu.

La complexité du tissu doit ménager à la fois et paradoxalement, la transparence et la dissimulation, ce qui pourrait suggérer par correspondance une double propriété du feu qui d'un côté se cache, enseveli dans les membranes, et de l'autre produit la lumière, sans que l'on discerne encore pour le moment la nature de cette double propriété, ce qui nous conduit à interroger maintenant la place et le statut de la pupille dans ce dispositif.

C'est le moment de donner toute son importance à la structure diachronique introduite entre le comparant et le comparé par ὅτε ... τότε. Cette structure a été remarquée par certains commentateurs qui tentent de la justifier par la présence d'Aphrodite. Celle-ci serait mentionnée implicitement par Simplicius qui évoque, à propos du fragment 86, la genèse de l'œil, de sorte que l'on reviendrait avec τότε à la création de l'œil[45]. Ce n'est évidemment pas impossible, mais il est permis d'être sensible à la présence de certains aspects stylistiques qui renforcent le rôle du feu dans la structure diachronique.

Ainsi, on sera attentif à une sorte d'expansion métrique du feu: au vers 1, le substantif λύχνον occupe le spondée final (- -), alors que le groupe

43. B. GALLET, *Recherches sur le kairos et l'ambiguité dans la poésie de Pindare*, P. U. Bordeaux 1990, p.15.

44. Selon l'hypothèse de J. Taillardat, J. BOLLACK, *op. cit.*, III, p. 322.

45. F. G. A. MULLACH, *Fragmenta Philosophorum graecorum*, Paris, Firmin-Didot, 1928, p. 51; J. BOLLACK, *op. cit.*, p. 324; M. RASHED, *art. cit.*, p. 31 suppose cela lorsqu'il traduit: «thus, after Aphrodite had fitted the ogygian fire enclosed in membranes with pegs of love, she poured round-eyed Korè in filmy veils». La majorité des interprètes a préféré glisser, dans le vers 7 d'Empédocle, Aphrodite, créatrice par excellence (en particulier selon le fragment B 86 D.-K. où il est question des yeux). Le point culminant de cette interprétation est atteint par M. Rashed (*art. cit.*) qui insère le vers du fragment B 87 concernant Aphrodite dans le fragment B 84. Mais accorder de l'importance au feu n'implique pas l'élimination d'Aphrodite: ainsi, F. G. A. Mullach qui accorde le rôle créateur des yeux à Aphrodite, traduit: «ita tum ille in membranis inclusus nativus ignis», *op. cit.*, p. 6.

ὠγύγιον πῦρ (- u u / - - ) s'étend sur deux mètres (dactyle et spondée final). On peut ajouter d'autre part qu'au vers 6, la lumière qui émane de la lanterne est décrite dans un imparfait duratif, λάμπεσκεν, dont les syllabes longues étirent encore la durée, qui en souligne l'aspect résultatif par rapport à l'aoriste du vers 1. L'adverbe temporel τότε du vers 7 s'interprète dans cette perspective comme le signe d'un processus en cours qui permet de mettre en évidence l'extension du rayonnement lumineux jusque dans le comparé, au delà donc du vers 6.

Notons aussi que Empédocle dit la «pupille à l'œil rond». Il y a là, si l'on y prend garde, une mise en abîme de l'œil dans l'œil, ce qui suscite un effet singulier: la pupille, au lieu de demeurer une simple fonction organique de l'œil, s'incarne dans une jeune fille, une Κόρη. Une telle personnification de la pupille n'est pas sans conséquences.

Dans le *De facie in orbe lunae*, Plutarque explique que Perséphone-Korè tient son nom étymologiquement de «porteuse de lumière» (φωσφόρος)[46], et que Korè vient de l'œil dans lequel l'image de celui qui regarde se reflète (τοῦ ὄμματος, ἐν ᾧ τὸ εἴδωλον ἀντιλάμπει τοῦ βλέποντος) comme la lumière du soleil se voit (ἐνορᾶται) dans la lune (942 D 8-E 11). Même si ce passage doit sans doute beaucoup à Platon, il n'est pas exclu qu'il soit inspiré par des éléments mythographiques bien plus anciens.

La pupille, dont le nom est Korè et vraisemblablement Perséphone, est en effet le lieu d'un paradoxe notoire: le miroir voyant[47]. La pupille voit (elle possède un œil) et, en même temps, elle est ce dans quoi on se voit, un miroir.

L'ensemble de ces éléments suggère que la Korè «à l'œil rond» contemple quelque chose dans le poème qui pourrait être la lumière de la lanterne décrite dans les premiers vers du poème.

Il ne faudrait pas s'étonner de cette figure: d'une part parce que Empédocle semble affectionner l'intrusion de la jeune fille dans la comparaison comme au fragment 100 où c'est encore une petite fille qui joue avec la clepsydre; d'autre part, parce que cette image n'a rien d'insolite. Dans un rituel attesté on tendait à des *Korai* une torche lumineuse sensée appartenir aux déesses souterraines Perséphone et Démeter (ARISTOPHANE, *Thesmophories*, vv. 101-102).

Remarquons les effets de la personnification de la pupille dans le texte. Il ne s'agit évidemment pas ici d'induire progressivement la thèse fausse que pour Empédocle, la vision proviendrait de la rencontre du feu exté-

---

46. On retrouve la même épithète dans l'*Hymne Orphique à Perséphone XXIX* (φαεσφόρος).

47. Platon (s'il est bien l'auteur de l'*Alcibiade majeur*) connaît la même tradition de la pupille comme voyant-vu et miroir (132 e-133 a 8-10 et 132 d-133 b).

rieur et du feu intérieur de la pupille[48]. Mais Empédocle joue pour ainsi dire avec des effets de lumière: il y a d'une part la lumière de la lanterne qui se reflète dans la pupille personnifiée en Korè. Pour Empédocle, en effet, la pupille est faite non de feu, mais d'eau[49]. L'eau de la pupille est noire, mais elle brille sous l'éclat de la lumière extérieure qui vient se refléter en elle comme en un miroir, en donnant à l'eau un reflet argenté[50].

Mais il y a, d'autre part, la lumière que la pupille donne au feu caché au fond de l'œil. Dans un fragment cité par Plutarque (*Pourquoi la prophétesse Pythie ne rend plus d'oracles en vers*, 12, 400B, fr. 44 D.-K.), une métaphore saisissante employée par Empédocle irait dans le même sens. Le rayonnement du soleil est curieusement désigné par l'expression ἀταρβήτοισι προσώποις (des visages intrépides). Comment des rayons lumineux peuvent-ils être assimilés à des visages, sinon parce qu'on admet implicitement que la lumière coïncide avec un visage? La personnification de la pupille en un visage de Korè pourrait donc avoir une seconde application, qui serait de figurer la lumière, visage du feu invisible. La pupille d'eau, située au centre de deux propriétés du feu, la chaleur invisible et la luminosité, pourrait, comme Perséphone est la médiatrice entre Zeus Olympien et Zeus-Hadès, être celle par qui le feu devient lumière et prend un visage.

Dans le cas où l'on favoriserait l'interprétation selon laquelle Korè est aussi le nom de Perséphone, on se souviendra aussi que dans le mythe relaté par l'*Hymne homérique à Démeter*, Perséphone est enlevée par Hadès.

Si nous acceptons cette hypothèse alors nous devons préférer la leçon λοχάζετο (de λοχάζεσθαι, tendre une embuscade) à toutes les autres proposées par les commentateurs: λοχεύετο et λοχεύσατο (de λοχεύειν, accoucher)[51] ou ἐχεύατο (de χέειν, répandre)[52]. La pupille est prise en

48. Dans le *Timée* (45 b-d), Platon distingue deux sortes de feu (frères selon lui, 45 b 7) et appelle les yeux «porteurs de lumière» (φώσφορα, 45 b 3). Selon lui, le feu qui jaillit de l'intérieur des yeux est du feu filtré grâce à l'épaisseur de l'œil et rencontre le feu qui provient des objets extérieurs. On ne voit rien dans l'obscurité parce que le feu interne se trouvant séparé du feu externe s'éteint. Mais cette conception n'est pas empédocléenne, même si elle a influencé l'interprétation qu'Aristote fait d'Empédocle (cf. les arguments convaincants de D. O'Brien, 1970, p. 146).

49. Korè est associée à l'eau, H. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, p. 181. La Korè représente symboliquement l'eau de Nestis-Perséphone. P. Kingsley, *op. cit.*, 1995, pp. 350-355; J.-C. Picot, *op. cit.*, 2000, p. 63; M. Rashed, *art. cit.*, 2008, p. 30.

50. Empédocle faisait la différence entre la profondeur noire et la surface transparente de l'eau (fr. 94, 1). Ceci est corroboré par Théophraste (*de Sensu*, 59, A69 a, 7). Si la pupille est noire, elle peut comme l'eau être parfois argentée (ἀργυφέοιο, fr. 100, v. 11).

51. Il est impossible de reprendre ici ce dossier complexe. F. G. A. Mullach rappelle l'identification λοχάζει et ἐνεδρεύει opérée par Hésychius (*op. cit.*, p. 52). Bollack cite un extrait de l'*Anthologie Palatine* (*IX*, 251, 3) où λοχάζεσθαι peut être traduit par «se nicher». D'où l'idée: «le feu se niche dans la pupille» (Karsten: «se involuit», p. 257).

52. La préférence ἐχεύατο est justifiée par la «règle» de Ross. On fait alors de πῦρ un accusatif et on présuppose (depuis la suggestion de Burnet) que le sujet est Aphrodite. Mais

embuscade par le feu. La connotation militaire du mot peut être mise en correspondance avec le verbe ὁπλίσσατο du vers 1, qui signifie, entre autres, la préparation au combat, mais aussi avec le verbe ἀπέστεγον (v. 10) formé sur le radical στεγ- (couvrir, cacher, enfermer comme dans un vase) qui signifie protéger comme un rempart, comme dans les *Sept contre Thèbes* d'Eschyle (v. 234).

Le rapt de Perséphone pourrait servir de soubassement mythique à l'embuscade tendue par le feu[53]. Il faudrait alors supposer que le feu invisible symbolise ici le Zeus traditionnel des Enfers, Hadès, laissant la lumière du feu au Zeus de l'Olympe[54]. Empédocle désigne Hadès par Ἀϊδωνεύς (fr. 6) comme Hésiode (*Théogonie* 913). Or l'étymologie populaire et religieuse d'Ἀϊδωνεύς est ἀεῖδής, invisible (Platon, *Phédon* 80 d; 81 c; *Cratyle* 403 a). Il faudrait alors comprendre que le feu intérieur et invisible, comme dans une embuscade[55] (qu'il faudrait situer au fond de l'œil, derrière la pupille, dans le cristallin), s'anime derrière la pupille incarnée par Korè, la jeune fille. L'«embuscade» de l'eau par le feu est rendue nécessaire par le besoin d'éviter que l'eau n'éteigne le feu.

Le feu «ogygien» pourrait être détruit par l'eau de la pupille, s'il n'était pas protégé par des membranes. L'épithète ἀμφιναέντος, rejetée en fin du vers 10 indique que l'eau «coule des deux côtés». Les membranes qui contiennent le feu font rempart contre l'eau et la contraignent à couler autour d'elles, de façon à ne pas noyer le feu.

---

M. Rashed pense que la leçon ἐχεύατο trouve un parallèle dans un vers d'Homère, *Iliade V*, v. 314: «Autour de son fils elle épand (ἐχεύατο) ses bras blancs», *art. cit.*, p. 35, note 48). Le rapprochement est intéressant parce qu'il concerne Aphrodite (ce qui constitue un argument en faveur de l'interpolation proposée par l'auteur). Chez Empédocle, le vers donnerait cette traduction: «Dans des linges délicats elle versait la Korè à l'œil rond», (il n'y a rien de choquant à cela comme le prouve le fragment 96 où l'on peut lire que la terre reçut en partage (λάχε) deux parts sur huit de «la brillance de Nestis», trad. Picot).

53. Chez Homère, une embuscade est suivie d'un rapt: «Si tu trouvais le moyen de lui tendre une embuscade et de t'emparer de lui» (λοχησάμενος λελαβέσθαι) (*Odyssée IV*, v. 388).

54. J.-C. Picot, (L'Empédocle magique de P. Kingsley, *Revue de Philosophie ancienne* 18, 1, 2000, pp. 25-86, p. 63) a montré contre P. Kingsley, qu'au fragment 6, le feu doit être identifié à Zeus, Hadès devant être identifié à la terre et non à l'Enfer traditionnel auquel Empédocle ne semble pas croire. Mais s'il y a du feu sous la terre, selon l'inspiration volcanique de la physique empédocléenne, rien n'interdit au poète de convoquer des images traditionnelles. Zeus est associé à la lumière du feu (Homère, *Iliade*, v. 532). De plus, Empédocle peut parfaitement, dans un cadre allégorique, conserver une représentation traditionnelle, tout en en modifiant le thème.

55. L'objection selon laquelle on ne voit pas pourquoi le feu serait hostile à la pupille repose implicitement sur la conviction que, l'œil étant fabriqué par Aphrodite, il ne saurait participer de la haine. Si le feu peut en effet servir la Haine et être destructeur (fr. 109), il devrait, dans le contexte présent, servir Aphrodite comme c'est le cas par exemple au fragment 73. Mais précisément, Hadès est l'époux de Perséphone-Korè qu'il enlève. Il y a des manières brutales de servir Aphrodite.

La lumière dans le vers 5, et le feu du vers 11, possèdent une propriété identique, celle de la longueur[56] qui leur permet de percer comme un épieu. Deux autres verbes décrivent les effets du mécanisme de l'œil et de la lanterne. On trouve le participe présent διαθρώισκον et le verbe à l'imparfait duratif διίεσκον[57] dans les deux vers formulaires et métriquement identiques où ils figurent comme des *variantes* l'un de l'autre. Il est probable, au delà des apparences de symétrie indiquées par la reprise formulaire de l'épithète ταναώτερον que les deux verbes ne concourent pas à définir le même effet mais sont bien plutôt destinés à souligner les différences.

Le premier διαθρώισκον se décompose en διά que renforce l'adverbe ἔξω et θρώισκω, s'élancer, sauter et bondir à travers, au dehors. Chez Homère (dans la comparaison précitée, *Iliade XIII*, 589), le verbe θρώισκω est employé pour décrire le saut des pois chiches loin (ἀπό) de la pelle à vanner. Observons toutefois que seule la lumière (φῶς) saute hors (ἔξω) des parois de la lanterne, laissant le feu du vers 2 crépiter à l'intérieur ce qui confirme la différence relevée entre la flamme qui brûle et la lumière. Celui qui voudrait à tout prix garder la symétrie entre les deux vers formulaires se heurterait donc à un grave problème puisqu'il ferait alors correspondre le mot πῦρ au mot φῶς. Or, nous avons vu que l'intérieur de l'œil derrière la pupille est constitué de feu et non de lumière.

Le verbe διίεσκον signifie laisser aller à travers. Le feu traverse, mais il ne transperce pas la membrane qui l'isole de l'eau, et il convient d'être attentif à la dissymétrie des deux formules pour comprendre que c'est essentiellement le rôle des membranes que de laisser percer le feu et non pas une faculté du feu lui-même. Les membranes auraient de la sorte une double fonction, soulignée par μέν... δέ et par l'opposition de deux points de vue suggérés par le mot βένθος: le côté intérieur de la membrane qui fait face au feu sert de protection contre l'eau et sa face extérieure (ἔξω) laisse passer le feu à travers l'eau mais pas au-delà de la surface de l'œil (cet adverbe n'aurait alors pas le même sens qu'au vers 5). Dans la lanterne, les parois sont fixées de façon à briser l'élan du vent, sans le détruire, car sans air, la flamme s'éteindrait. De même, les membranes de l'œil doivent réussir conjointement à laisser couler l'eau tout en permettant au feu de passer sans être éteint. Mais dans le cas de l'œil rien ne sort de lui[58].

---

56. J. Bollack, *op. cit.*, III, 2, p. 322, propose de conserver la symétrie totale des deux vers, soit la leçon des manuscrits (a).

57. Bien qu'il ne figure que dans le MS P.

58. Ceci permet de confirmer l'interprétation de D. O'Brien qui propose de voir dans la fonction des membranes un moyen de séparer l'eau du feu à l'intérieur de l'œil et non pas de refouler l'eau à l'extérieur de l'œil, *art. cit.*, pp. 164-165.

Dans une telle perspective, on ne peut exclure la reconstruction conjecturale du vers 9 par F. Blass[59]. Pour expliquer le vers conjecturé, il faudrait supposer que les membranes sont trouées (τετρήατο)[60] tout du long (δίαντα) de χοάνοι, c'est-à-dire de «creusets de forge». Selon Théophraste, les membranes qui protègent le feu contre la pupille sont faites de terre et d'air, et au fragment 96, le mot semble désigner métaphoriquement les cratères volcaniques de la terre qui contiennent l'eau et le feu (pour constituer les os)[61]. Le mécanisme du creuset constituerait, pour Empédocle, le modèle d'explication des phénomènes apparentés (puisque tous deux convoquent le feu et l'eau), que seraient le volcan et l'œil. La pupille comme le lac d'un volcan peut soudain laisser passer le feu jusqu'à la limite de la surface de l'œil qui brille alors comme une vitre.

Cette représentation de la pupille comme un puits ou un cratère peut être mise en relation avec l'inspiration volcanique notoire d'Empédocle[62]. Comme nous, Empédocle avait nécessairement remarqué que la pupille semble s'élargir et se rétrécir alternativement, dans un mouvement de dilatation et de rétraction qui semble correspondre au rythme des reptations du feu[63]. Plus le feu interne chauffe, par exemple sous l'effet de l'émotion (liée au θυμός), plus la lumière semble étoiler la pupille qui devient lumineuse comme une vitre transparente. Inversement, plus le feu interne s'éloigne de la pupille en demeurant tapi au fond de l'œil, et plus la pupille devient noire, se limitant alors à ce rôle de miroir de ce qui est extérieur. Le mécanisme de la pupille mimerait les allées et venues de Perséphone entre le feu souterrain et le feu céleste, dans un parallélisme mythico-physique.

Ces allées et venues pourraient être solidaires d'une certaine interprétation du νοῦς, l'intelligence, dont le thème est présent dans le fragment au vers 1.

Commençons par l'élaboration du mécanisme de la lanterne décrite par le participe ἄψας (au vers 3). Le verbe décrit l'action d'attacher

---

59. Les arguments de J. Bollack (III, 2, pp. 326-327) qui refuse cette conjecture ne sont pas probants: le vers lui paraît heurter la symétrie tant à cause de la suite des pronoms αἵ dont l'antécédent est à chaque fois différent, parce que la description n'a pas son parallèle dans la comparaison. On peut objecter à cela que: 1. le sens est tout à fait acceptable en considérant que les deux relatifs ont le même antécédent; 2. la nécessité d'un parallélisme entre le comparant et le comparé ne peut constituer un argument si la comparaison n'est pas une analogie. L'objection valide est que rien ne nous permet de placer ce vers après le vers 8.

60. La formule rappelle vaguement Hésiode qui évoque des «χοάνοι bien percés», *Théogonie*, v. 863.

61. Pour ce passage et son interprétation, cf. J.-C. Picot, La brillance de Nestis (Empédocle, fr. 96), *Revue de philosophie ancienne*, 2008, pp. 1-14.

62. J. Bidez, 1973, pp. 108-110. Comme Pindare, *Pythiques I*, vv. 25-55.

63. Le réflexe pupillaire.

les parois protectrices de la lanterne (et ne peut signifier ici allumer, puisque la lampe est allumée au vers 1). Chez Homère, le verbe apparaît dans des conditions métriques identiques, dans la comparaison précitée de la φόρμιγξ et de l'arc (*Odyssée XXI*, 406-411).

Il s'agit d'attacher la corde d'une cithare de la rainure du sommier au joug où les cordes étaient fixées par un système de torsion réglable autour de chevilles (v. 407, περὶ κόλλοπι). La torsion convenable fait donc partie de l'action décrite par le participe ἅψας. Attacher une corde de cithare n'est pas la nouer ou la fixer au hasard et dans ce contexte le verbe communique avec la notion d'accord musical (c'est tout le sens de la comparaison avec l'arc et le chant de l'hirondelle).

Il semble en être de même dans notre fragment.

Il est possible de relever les effets mécaniques de l'action décrite par le participe ἅψας exprimés aux vers 4 et 5 (les vers 10 et 11 semblent répondre aux deux autres): l'enchevêtrement des coordinations et des verbes et la dispersion des noms et de leurs compléments (ἀνέμων et ἀέντων encadrant πνεῦμα au vers 4, ὕδατος et ἀμφιναέντος encadrant βένθος au vers 10, semble recréer dans le vers la dislocation soit météorologique soit biologique des éléments, l'air et l'eau, que décrivent les verbes διασκιδνᾶσιν et ἀπέστεγον.

Dans l'*Odyssée* (*V*, v. 369), le verbe διασκίδνημι se rapporte à la paille dispersée par les vents et aux poutres du navire dispersées par la tempête[64]. Il faut donc remarquer qu'Empédocle inverse le sens de cette image, puisque, dans notre extrait, le verbe sert à décrire l'effet de dislocation des vents eux-mêmes. Cette dislocation est mimée dans les vers: d'abord présentés en groupe compact dans l'expression resserrée παντοίων ἀνέμων du vers 3, les vents se déchirent en volutes au vers suivant comme en témoigne la distribution éclatée des éléments dans le vers (ἀνέμων... πνεῦμα... ἀέντων). Enfin on peut noter l'effet d'étoilement en volutes contenu dans le chiasme sonore et métrique du verbe: i a i a i = u - - - u.

Cet effet semble solidaire de la façon dont on attache les parois de la lanterne qui réalisent le contraire de ce que réalisent normalement les vents.

Au fragment 111, vv. 3-5, c'est un effet semblable qui semble être décrit. Le destinataire des vers saura «arrêter la force des vents» eux qui s'élancent sur la terre pour détruire les champs «avec leurs souffles», et il saura mener contre les vents «des souffles compensatoires» (παλίντιτα πνεύματα)[65]. Comme le dieu des vents, Éole (*Odyssée X*, vv. 19-27), ca-

64. Cf. aussi *VII*, v. 275.

65. Empédocle était surnommé le «Paravent», J. Bidez, *La Biographie d'Empédocle*, Hildesheim - New York, Olms, 1973 (1894[1]), p. 43. Cf. aussi M. Todoua, Empédocle Empêche-vents ou dompteur des mauvais génies? Réflexions autour du fr. 111 D.-K., *Bulletin de l'Association des Études grecques* 1, 2005, pp. 49-80, 59 sq.

pable d'enfermer les vents dans une outre, de façon à arrêter l'un et à faire se lever l'autre, celui qui possède l'intelligence (νοέων, fr. 84, v. 1), sait comme l'expert en cithare (ἐπιστάμενος), maîtriser un effet mécanique. Le νοῦς est la μῆτις[66] liée à l'urgence d'une situation qui réclame la μηχανή, l'expédient ou le stratagème adéquats, en l'occurrence la confection d'une lampe permettant la réalisation du voyage dans la nuit hivernale. Il faut donc savoir fixer les parois de la lanterne de façon à provoquer cet effet mécanique, et le participe ἄψας a ici la portée d'un ajustement ou encore d'une adaptation qui relèvent de l'harmonie.

Il va de soi que l'intelligence qui est à l'origine de l'œil, ouvrage d'harmonie par excellence, participe aussi du νοῦς.

Chez Homère[67], le creuset du fondeur qui permet d'attiser le feu au moyen des soufflets est aussi l'outil privilégié du forgeron divin, Héphaistos. Cette métaphore pourrait suggérer que l'œil équivaut aux ouvrages admirables et pleins de vie, appelés θαύματα, comme le bouclier d'Achille fabriqué dans les creusets d'Héphaistos, l'époux d'Aphrodite faiseuse d'harmonie[68].

Or, si tel est le cas, le poème d'Empédocle pourrait bien, lui aussi, être un ouvrage de ce type.

### 3. Le poème-θαῦμα

La répartition lexicale du feu et de l'eau met en évidence un entrelacement complexe de contrastes, de dislocations, de miroitements.

Aux vers 1 et 2, c'est en effet le contraste entre le feu et la nuit d'hiver, qui prédomine, souligné par l'enjambement expressif λύχνον => χειμερίην qui ouvre le chiasme sémantique νύκτα … πυρός. De même, au vers 3, placés au centre de l'hexamètre et d'un chiasme grammatical (adjectif - substantif - substantif - adjectif), les vents et les parois de la lanterne semblent se disputer la suprématie.

Dans le vers 4 nous avons vu comment chaque aspect du vent est isolé des autres comme des nuages dispersés et disloqués, en même temps que le processus s'étire sur la longueur du vers.

En outre, les éléments scintillent et miroitent les uns dans les autres à travers des anagrammes, des jeux étymologiques, des assonances et des allitérations.

---

66. Cette sorte d'intelligence est traditionnellement attribuée à Ulysse.

67. *Iliade XVIII*, v. 470.

68. Sur cette notion dans la poésie homérique, cf. S. PERCEAU, *Ekphrasis* et création dans la poésie homérique, dans *La Création en questions* (éds. C. FRICHEAU et L. CORBEL), à paraître.

Aux vers 1 et 2 les racines λυχ- et *νυκ-* se font écho, suggérant que la lumière se mêle à la nuit, effet paradoxal rendu insistant par la décomposition des sonorités de λύχνον en νύκτα πυρός. La diversité des vents παντοίων ἀνέμων évoquée au vers 3 se trouve soudain réduite par une décomposition interne en leurs ingrédients, le souffle, πνεῦμα, et l'air, ἀέντων, ce que développe l'anagramme παντοίων ἀνέμων = οἱ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα ἀέντων. De même l'anagramme αεν = ναε suggère le mélange de l'eau (inscrite dans la racine ναε suggérant l'écoulement) et de l'air (présent dans le radical αεν qui décrit le mouvement du vent) mélange qui traverse le fragment: le participe ἀέντων (que l'on entend en liaison avec le nu final du verbe qui le précède au vers 4) appelle le participe ἀμφιναέντος (vers 10) qui lui répond en miroir et nuance l'eau de l'air des vents.

Plus complexe encore est la texture sonore des vers 2 à 5 qui révèle les interactions subtiles du feu et de l'air: αἰθομένοιο ἅψας παντοίων ἀνέμων... ἀμοργούς / οἵ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα... ἀέντων φῶς... ταναώτερον. Le jeu des homéotéleutes ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν (vers 6), μήνιγξιν (vers 7), λεπτῇσιν ὀθόνῃσι (vers 8), χοάνῃσι θεσπεσίῃσιν (9), évoque le rayonnement du feu dans les membranes qui le teintent de terre.

On peut aussi relever l'écho lumineux qui rebondit dans le polyptote λαμπτῆρας (vers 3) / λάμπεσκεν (vers 6) pour nuancer l'adjectif λεπτῇσιν (dont on note la place à l'initiale du vers 8 en position de quasi-anaphore avec λάμπεσκεν) et lui donner l'éclat du feu.

Ces procédés anagrammatiques semblent mimer les éléments qui se teintent les uns les autres dans un jeu de réverbération qui nous donne à voir par exemple l'eau membraneuse, vitrifiée, flamboyante, noire, et le feu liquéfié, sidéral, souterrain.

La couleur, comme nous pouvons en lire la description dans un extrait des *Questions naturelles* de Plutarque (39, fr. 94), procède des variations de texture, de position: ainsi, la couleur noire de l'eau résulte d'un effet de profondeur et sa luminosité vient du soleil qui se reflète à sa surface. Au fragment 23, cette technique de production des couleurs par les nuances d'ombre et de lumière est désignée par le verbe ποικίλλειν. C'est un miroitement des éléments qui est suggéré.

Mais il est important de saisir le principe de cette juxtaposition qui préserve l'intensité ou la brillance de la couleur. Pausanias évoque au VIème siècle l'influence ionienne des compositions par tapisseries de métaux dans lesquelles la couleur naît des jeux de la lumière entre des textures différentes. Or, c'est ce type de composition chryséléphantine qui apparaît dans l'écriture du poème. On y trouve, en effet, des contrastes de matière entre le bronze et le fer inscrits en filigrane dans le verbe ὡπλίσσατο (vers 1) utilisé traditionnellement pour décrire l'appareil de l'hoplite ou le substantif χοάνῃσι (vers 9), qui désigne les creusets de bronze, et le lin des étoffes

(ὀθόνηισι, vers 8); des contrastes de texture entre la souplesse des étoffes ou de la peau (μήνιγξιν, au vers 7 et λεπτῆισιν, au vers 8) et la dureté du métal (ἀτειρέσιν, au vers 6); des contrastes de formes entre la pointe de l'épieu ταναώτερον (vers 5 et 11) et la rotondité de l'œil (κύκλοπα, vers 8).

Les objets chryséléphantins se caractérisent le plus souvent par leur aspect thaumaturgique: ils émerveillent en raison de la lumière qui les fait scintiller et les anime. Tel est bien l'effet qui est suggéré dans le fragment où tout un jeu de préverbes et d'adverbes sollicite constamment le déplacement de l'œil, en tissant un réseau de relations telles que la séparation (διά), la traversée (ἔξω), l'encerclement (ἀμφί), l'intériorité (ἐν) ou l'extériorité (ἔξω), l'éloignement ou la proximité (ἀπό, κατά).

Remarquons en effet que des vers 1 à 6, le feu s'offre à nous à travers des aspects variés qui réveillent et sollicitent différentes sensations: dans les deux premiers vers, le contraste entre la luminosité de la lanterne et la noirceur de la nuit indique que le feu apparaît d'abord comme une simple flamme, comparable à la lueur des étoiles évoquée dans le participe αἰθομένοιο qui fait écho à la formule homérique de l'*Iliade* (*VIII*, v. 563), σέλας πυρὸς αἰθομένοιο («les lueurs du feu ardent»). Mais, dans les vers suivants, une tempête brouille le franc contraste des couleurs et semble s'installer à même le vers 4, dont nous avons décrit plus tôt la dislocation. Les homéotéleutes en -ων, renforcés par les anagrammes ανε/αεν et la présence obsédante des nasales créent un effet de mugissement. Le bruit s'installe dans notre oreille, dont le fragment 3 nous dit qu'elle est pleine de retentissements et d'échos. L'oreille vibre. Remplie d'air, elle mugit comme les vents et bruit comme une porte qui s'ouvre.

Le vers 5 met brusquement fin à ce vacarme, installe un crépitement cristallin dans la réduction progressive des omégas en omicron qui résonnent en homéotéleutes (φῶς δ' ἔξω διαθρῴσκον ὅσον ταναώτερον ἦεν): alors la lumière devient tactile et éclate en rayons perçants dont l'acuité est rendue par l'effet conjugué des adverbes et préverbes, par les sonorités en dentales et par le vocabulaire dont nous avons déjà souligné la dureté sidérale.

Par le rassemblement des sensations, le feu est saisi dans tous ses aspects, lumineux, scintillant, rayonnant, brûlant. C'est pourquoi, il est désigné à travers des synonymes selon une technique dont Empédocle fait fréquemment usage: il est tour à tour λύχνον, πῦρ, σέλας, λαμπτήρ, φῶς, ἀκτῖνες et les verbes ou adjectifs qui le désignent en modifient l'intensité au fil du texte (αἰθομένοιο, διαθρῴσκον, λάμπεσκεν, ἀτείρεσιν, ὠγύγιον, διίεσκον). De même, l'étude du réseau lexical de l'œil et de la vision dans le corpus empédocléen témoigne d'un souci de varier les points de vue qui va parfois jusqu'à la recherche du mot rare que le fragment 84 illustre avec l'emploi du mot κύκλοπα.

On sait qu'Empédocle interprète le νοῦς comme la faculté de réunir les sensations. Au fragment 2, le terme apparaît pour clore la liste des facultés incapables de saisir le tout (τὸ ὅλον). Le νοῦς ne s'applique pas à un ordre de réalité supérieur aux sens[69], mais désigne l'ensemble des facultés sensorielles dont Empédocle réclame le concours. Le fragment 3 confirme cette interprétation en refusant tout usage isolé de la faculté sensorielle et se clôt sur l'exhortation à penser par tous les «pores»: νόει δ' ἧι. δῆλον ἕκαστον. Le νοῦς apparaît au début du vers dans une composition signi-ficative de la manière de l'auteur, πρόσσον νοέων. Aussi n'est-il pas invraisemblable que le participe νοέων apparaisse comme la matrice cryptogrammatique du poème: νοέων se module successivement en αἰθομένοιο, παντοίων ἀνέμων, ἀέντων, ἀμφιναέντος. Et c'est peut-être en cet endroit surtout que le thème du νοῦς croise celui des allées et venues de Nestis-Perséphone: le terme νόος pourrait renvoyer étymologiquement à la racine Νεσ- dont le sens serait retourner à la vie et à la lumière[70].

L'analyse lexicale et phonologico-musicale du fragment 84 révèle un fonctionnement de l'analogie qui n'est pas réductible, comme on est tenté de le croire, à un mode d'investigation et de connaissance de la réalité. Il est impossible de parvenir à une représentation anatomique précise de l'œil à partir des seules indications fournies par le fragment 84. Mais peut-être n'était-ce pas l'intention d'Empédocle d'initier à la connaissance de l'œil au moyen du mécanisme de la lanterne qui demeure lui aussi difficile à cerner. Dans l'analogie, c'est un principe de variation qui joue à plein. Derrière la symétrie apparente du comparant et du comparé, Empédocle recherche la richesse synesthésique des impressions phonologiques. Il vise surtout à plonger le lecteur-auditeur dans une expérience sensorielle langagière et auditive, et à l'émerveiller comme par un θαῦμα capable de mimer les miroitements d'une réalité qu'il s'agit d'admirer, parce que de cette admiration dépend la reconnaissance de la nature des choses dans le cycle de l'Alliance (φιλότης) et de la Querelle (νεῖκος). C'est pourquoi la mythologie eschatologique dans laquelle Perséphone joue un rôle fondamental est sous-jacente aux mécanismes physiologiques dont elle est le contrepoint et la basse continue.

A. G. WERSINGER
(Paris)

69. J. BOLLACK, *op. cit.*, III, 1, p. 6.

70. D. FRAME, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven and London, Yale U. P., 1978, pp. 34-80.

## Ο ΕΜΠΕΔΟΚΛΗΣ ΚΑΙ Η *ΠΟΙΗΤΙΚΗ* ΤΗΣ ΑΝΑΛΟΓΙΑΣ ΣΤΟ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ 84

Περίληψη

Τὸ ἀντικείμενο τῆς μελέτης αὐτῆς εἶναι νὰ καταδείξει ὅτι, σὲ πεῖσμα τῆς παραδοσιακῆς ἑρμηνευτικῆς ἡ ὁποία τείνει ἀκόμα καὶ σήμερα νὰ ὑποβιβάζει στὸ ἐλάχιστο τὸν ρόλο μιᾶς *Ποιητικῆς* στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἐμπεδοκλέους, καὶ μάλιστα μιᾶς *Ποιητικῆς* ποὺ ἀμέσως συγκρίνεται μὲ ἕνα *sfumato*, χωρὶς ὁποιαδήποτε γνωστικὴ ἢ θεωρητικὴ ἀξία, ἡ ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση ποὺ τονίζει τὴν ἀναλογία (καὶ πιὸ συγκεκριμένα τὴ συμμετρία ἀνάμεσα στὸ συγκρῖνον μὲ τὸ συγκρινόμενο), δὲν ἐπιτρέπει νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψιν τὸν ἰδιαίτερο ρόλο τῶν λεξιλογικῶν καὶ φωνολογικο-μουσικῶν στοιχείων στὸ ἔργο τοῦ Ἐμπεδοκλέους. Ἀφοῦ ἐξετάσουμε τί σημαίνει «ἀναλογία» γιὰ τοὺς ἀρχαίους καὶ τὸ εἶδος τῆς ἀναγωγῆς ποὺ ἐπιτυγχάνει, θὰ ἐπικεντρωθοῦμε στὴν *Ποιητικὴ* τοῦ Ἐμπεδοκλέους προκειμένου νὰ περιχαρακώσουμε, μέσῳ τοῦ σχολιασμοῦ τοῦ ἀποσπάσματος 84, τὸ ὁποῖο καὶ ἐπιλέξαμε ὡς παράδειγμα, τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ ἐνδεχομένως φωτίζουν τὴ σκέψη τοῦ Ἐμπεδοκλέους καὶ τὸν ἐντάσσουν σὲ μιὰ παράδοση, ἡ ὁποία ἀντιλαμβάνεται τὸ ποίημα ὡς «θαῦμα». Περισσότερο ἀπ' τὸ νὰ μᾶς εἰσαγάγει στὴν ἀνατομία ἢ τὴν γνώση τοῦ ὀφθαλμοῦ, ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἐπιδιώκει νὰ προκαλέσει μιὰ αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία ἱκανὴ νὰ μᾶς κάνει νὰ ἀναγνωρίζουμε τὴν φύση τῶν πραγμάτων μέσα στὸν κύκλο τῆς «φιλότητος» καὶ τοῦ «νείκους», στὸν ὁποῖον ἡ Περσεφόνη διαδραματίζει ρόλο καθοριστικό.

Anne Gabrièle WERSINGER
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 66-80.

# ON THE CONCEPTION OF POVERTY IN DEMOCRITUS

The issue of poverty (πενία) recurs frequently enough in the extant fragments of Democritus to hold that it was a considerable ethical concern for the atomist. As the atomist himself argued (B 291), to bear poverty well is a significant portion of displaying sound ethical judgment (σωφροσύνη)[1]. An inquiry into Democritus' presentation of and solution to the issue of poverty is, then, an enterprise of interest in itself and as part of a general understanding of the ethical position described and promoted by the atomist. In this paper, I will first look at the position of the concept of poverty in Democritus' ethical thought. Having established the place of poverty in the overall system, I will attempt to reconcile certain contradictions which seem to occur in Democritus' stance on poverty with regards to the importance of material poverty and to the advisability of advocating situational change.

There are five fragments in which the concept of poverty is deployed or analyzed by Democritus. The most clearly definitive statement we receive on poverty is given in B 283 where we read:

> Poverty (πενίη) and wealth (πλοῦτος) are names for want (ἐνδείης) and fulfilment (κόροι). He who lacks (ὁ ἐνδέων) is not rich. He who does not lack (ὁ μὴ ἐνδέων) is not poor[2].

In the above passage, poverty is made a strongly relative concept. No particular external criteria are made available for assessing poverty. Rather,

---

1. Unless otherwise stated all fragment and testimonial references are to H. DIELS and W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn., Berlin, Weidmann, 1952, section 68. Invaluable assistance in interpretation is given by making reference to the modern English translations of C. C. W. TAYLOR, *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, and the older but still valuable K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels, Fragmente Der Vorsokratiker*, Oxford, Blackwell, 1946. The recent modern Greek translation is also highly useful: H. DIELS and W. KRANZ, *Οἱ Προσωκρατικοί: οἱ μαρτυρίες καὶ τὰ ἀποσπάσματα*, τόμος β' (ἀπόδοση Β. ΚΥΡΚΟΣ), Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Παπαδήμα, 2007.

2. The translations provided are the author's own, though they owe much to the readings of the sources listed immediately above.

it is related to the individual and whether he finds himself in a state of need (ἔνδεια) or satisfaction (κόρος). Poverty and wealth are linked concepts for Democritus, the one showing the other. He engages in a powerful effort to wrest their meanings away from the common understanding of the terms. His aim is to provide a new understanding of poverty and wealth that is measured according to the individual ethical agent and has to do with an equation between desire (ἐπιθυμία) and its possible fulfilment (κόρος). Hence he argues in B 284:

> If you do not desire (ἐπιθυμέηις) much, but little will seem much. Small desires (ὄρεξις), then, make poverty (πενίην) equivalent to wealth (πλούτωι)[3].

Here Democritus effects a transformation of terms. The everyday view of wealth is that of crates of talents, golden tripods, marble palaces, etc., in which it is imagined one would find great satisfaction. Once the material means of determining the criteria of poverty and wealth is removed and satisfaction (κόρος) is taken as our marker, then holding limited desires will make becoming wealthy a much more realizable task. We have but to change our desires away from unattainable ends to a more immediately available set of objects.

Just as much as the possibility of living a wealthy life in poverty is raised by Democritus, so too does he point out the possibility, given the relative nature of the concepts, of living a life of poverty while being empirically wealthy. He argues:

> The desire (ὄρεξις) for money, if not limited (ὁρίζηται) by satisfaction (κόρωι), is far worse than the most terrible poverty (πενίης ἐσχάτης). For the greatest desires (μέζονες ὀρέξεις) create the greatest lack (μέζονας ἐνδείας). B 219

Here Democritus uses the desire for money as a characteristic example of a desire that does not find an object in the world which is capable of providing it with satisfaction. It is one of the 'greatest desires' which, lacking a satisfactory object, creates the greatest lack in the desiring agent[4]. Thus, the atomist repaints the picture of an individual whom we might naively take to be wealthy, the great merchant or tyrant, depicting their state as precisely the reverse of what we would have thought. They may not live a life of material poverty and yet their life is poor to them

---

3. I render both ἐπιθυμέω and ὄρεξις as desire in a verbal and noun form respectively. ὄρεξις may be thought to have a slightly negative connotation, as opposed to ἐπιθυμία, but is more or less translatable by the same English term. For Democritus both ἐπιθυμία and ὄρεξις would seem to be neutral terms until they are encountered in excess or deficiency. The use of different terms seems more to add colour to the remark than to illustrate a crisp terminological distinction.

4. Democritus does not make explicit the argument of why the desire for wealth is the paradigmatic insatiable desire. Presumably the argument is that material wealth in its abstract form, *ie.* money, forms an infinite set which is an improper object to hold as a pragmatic end.

and unsatisfactory. It is likely an argument like this that underpins the following passage:

> Poverty (πενίη) in a democracy (ἐν δημοκρατίηι) when compared with what goes by the name of happiness (καλεομένης εὐδαιμονίης) in a tyranny (παρὰ τὰς δυνάστηισι)[5] is as preferable as freedom (ἐλευθερίη) is to slavery (δουλείης). B 251

While this has often been read as a political statement[6], the themes of poverty and wealth in this passage seem just as, if not more, important. Here we revert to the common notion of poverty as a material deprivation and compare it to its opposite: that which is conceived as happiness in the tyrannical state. The concept of well-being in the tyrannical state is, no doubt, an inversed image of material poverty: wealth, power and the other great desires of B 219. It is in this sense that poverty in a democracy, which otherwise might have many faults, is so obviously preferable to the happiness of the tyrants. The tyrant's supposed wealth is a mirage. His is a clear example of seeking power for power's sake and wealth for wealth's sake. He has no other end and he appears to be accomplishing it. Yet, the greater his accomplishment, the more he will desire[7]. The tyrant is in fact enslaved to a desire that creates a lack which he cannot fulfill. The attainment of power does not give satisfaction but breeds the desire for greater power and the worry of the loss of it. The point of this passage is not that democracy is a preferable system but that the conception of happiness of the tyrants is so flawed and counterproductive that even actual poverty in a democratic state is a better practical condition to be in than to have the so-called wealth of the tyrant.[8]

A summarizing statement with regards to the issue of poverty is given by Democritus in B 286:

---

5. I have translated δυναστεία as tyranny in the modern sense. It refers to a group of oligarchic rulers who exercise power arbitrarily for their own personal enrichment. These would be our modern tyrants and despots. For a good discussion of the term, cf. G. J. D. AALDERS, The Political Faith of Democritus, *Mnemosyne*, 3, 1950, p. 304 n.10.

6. Cf. C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 211. Also consider, G. J. D. AALDERS, *op. cit.*, pp. 302-313. Aalders also treats the fragment as primarily a political statement which fits into a political programme against extreme forms of government, a motif that does fit well with Democritus' overall ethics as we will present them in this work.

7. Cf. *Nic. Eth.*, A 5, 1096 a 6-11 where Aristotle discards the pursuit of wealth as candidate for the ultimate good since it is a forced life. Wealth cannot form an end in itself but is always for something else. If it was for itself, it would be unending. But finite man cannot obtain the infinite.

8. So we may have here at least a backhanded compliment for democracy. Despite all its faults, democracy is conducive to more reasonable desires than the most unreasonable of forms of government: tyranny.

> Happy (εὐτυχής) is he who, with a medium level of possessions (ἐπὶ μετρίοισι χρήμασιν), is satisfied (εὐθυμεόμενος), discontent (δυστυχής) is he who, with much, is dissatisfied (δυσθυμεόμενος).

If we take poverty and wealth as relative concepts having to do with the ability of our desires to find reasonable satisfaction in the world, then the happy man will have possessions enough to match his modicum of desires. Wealth, in the naive sense of the accumulation of goods, will be seen not as a blessing but as a curse. Though there is a surfeit of goods available to the rich man of avarice, he will not be capable of truly enjoying his goods or his life. Insofar as it is from his wealth that he aims to take happiness, his desires will always exceed the capacity of the world to provide adequate pleasures for them. Such is Democritus' basic position on poverty as we find it in the fragments.

This all sounds, as Barnes once put it, like a «moderately coherent plan of life»[9], but where in Democritus' ethics does this position on poverty fit? Arguably, it sits very near the core of his ethical thought indeed. The longest remaining passage of Democritean ethical thought is contained in B 191 which contains a reasonably complete elaboration of what Democritus took to be the best life. The best life comes from having moderate desires and a balanced life. This protects the soul from defect (ἐλλεῖπον) or excess (ὑπερβάλλον) which causes it harm. Fragment B 3 supplements this, giving the causes of imbalance in ethical life as the defect or excess of desire in relation to the pragmatically attainable given the circumstance of one's capacities (δύναμις, φύσις) and of prevailing conditions[10]. The paradigmatic example of the type of desire that leads on to excess causing harm to the soul is to wonder at (θαυμάζω) and envy (ζηλεύω) the materially rich and powerful (ἔχοντες καὶ μακαριζόμενοι), while the motion that brings the soul back into balance by re-establishing realistic desires is to compare one's condition with that of the less fortunate, the materially poor (ταλαιπωρέοντες), thus revalorizing that which one actually has and allowing one to set up reasonable expectations with regards to it. Put another way, in face of the situation of lack, the correct solution is the lowering of expectations, through tempering the sting of one's own lack against the lack of those less fortunate than oneself.

Seen in light of this key ethical statement, it is clear why the issue of poverty is so central to Democritus' ethics. Wealth and poverty both threaten the balance of the soul which lies at the core of the good life. Being able to understand and manage these limit cases, which threaten the viability of the good life with extreme excess on the one hand and

9. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge and Paul, 1982, p. 423.
10. On the necessity of recognizing the pragmatic limitations of given conditions, cf. B 289.

extreme defect on the other, is the basic test for the viability of Democritus' ethical system. His description of the management of poverty and wealth is consistent with his central ethical statements. It attempts to guide the individual ethical agent away from a perception of poverty and wealth as static, objective criteria and, instead, to see them as relative poles of an encounter between ethical subjectivity with certain dispositions, on the one hand, with a pragmatically given situation, on the other. His normative prescription attempts to protect the illiquid, but not truly poor, individual from perceiving a lack that is not present and to disrupt the tendency of the materially rich to create for themselves a lack where there is already the basis of a reasonable satisfaction. In essence, he attempts to transmute the characteristic excess/deficiencies of these extremes towards a moderate middle that will bring satisfaction to both potentials of the human condition. In the light of the central ethical principles which we have thus far attributed to Democritus, his views on poverty look consistent with his central ethical programme.

However, the analysis of this position would be incomplete without bringing it into its seeming contradiction with other basic ethical tenets which Democritus holds. The atomist is commonly known for his metaphysical theory which, as presented to us by Aristotle, appears to be a form of immanent materialism. Essential to this materialism is a commitment to staying true to the appearances[11]. Expressed in his ethical thought, the interest of the atomist in the immanent appearance of good to man led him to strongly criticize those ethical positions which would deny the good of the present life for the sake of some transcendental metaphysical or mystical ideal (cf. frs. B 199-206, 297). He is thus also identified with a form of hedonism, in that he takes pleasure as a measure of the good, a thesis verified in his own words (B 188; cf. B 4).

In consequence with this fundamental philosophical commitment to the immanent world, he in fact characterizes actual material and social goods as making up a real part of the genuine good life, since they form a basic category of our actual existence[12]. There are many fragments which support this conclusion. Evaluating restraint and hunger, Democritus argues that they have a valuable place in human life, though they cannot be its only mode of expression for one must also know how to spend (B

11. Aristotle presents Democritus' thought piecemeal in his metaphysical and physical investigations. In *De Anima*, A 2, 404 a (=68 A 101) he tells us that, for Democritus, truth is in the appearances. The appearances are to be explained by the physical principles of atoms and void, as described in *Metaphysics*, H 2, 1042 b. Frustratingly for the study of Democritus' ethics, Aristotle makes no reference to Democritus in his ethical studies.

12. This point has been strongly made by M. Nill, *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus*, Leiden, Brill, 1985.

229). Moreover, wealth and its proper distribution play an important role in the smooth functioning of social life (B 282, B 255). Indeed, he goes on to support that life ought to be crowned with parties and enhanced by the experience of rarefied pleasures (B 230, B 232). Even moderation, the level-headed virtue par excellence, does not seem divorced from, but rather is promoted as a source and support for, finding pleasure (B 211). Finally, his critique of the stingy, who foolishly work like bees hoarding a wealth they will never spend, clearly shows his commitment to valuing the pleasures of the here and now (B 227). With so much evidence in its favour, one must come to the conclusion that for the atomist goods cannot be rendered entirely subjective according to the disposition of the individual. Some situational ground of real goods must be available for the individual in order for a good life to be possible. To put it plainly, poverty wouldn't be an issue if there wasn't an actual hardship to some real situation and actual goods wouldn't be desirable if they weren't in some way part of the overall good.

It is also a consequence of this immanent perspective on ethical life, that a change in the actual situation of a man, and not just his disposition, could, in theory, restore the balance of his desires to actual available pleasures. Logically, not only by decreasing desires in proportion to pleasures, but also by increasing available pleasures in relation to desires might a balanced life be restored. An individual actively taking control of and modifying the real material conditions of his life should be able to better it by increasing the amount of available pleasures. Democritus, in fact, makes suggestions to this effect in the case of situations like bad health (B 234). Here he notes the irony of those who pray for good health when it is always and only they who have the power (δύναμις) to bring about this change. Their prayerful disposition is contrasted with their woefully inadequate actions. The message seems to be that, in certain situations, we always have the power to make our lives better and this is done not by changing dispositions, *e.g.* lowering expectations of health, but by changing one's actual situation[13]. One is left to wonder, then, especially when the Democritean metaphysics suggests such a malleable world[14], why the atomist recommends a seeming quietist position

13. It is true that in this case again the role of desire (ἐπιθυμία) is highly important. The cause of illness, it is suggested, is intemperate desires. The point remains that these intemperate desires are not to be fixed by good intentions but by a physical transformation of the situation. The individual must literally become a better person via exercise, better diet and so on, all of which requires an active working to change actual conditions in the world.

14. The world is so malleable, in fact, that Aristotle suggests in *Gen. corr.*, A 2, 315b11-15 that in Democritus' system even the change of a single component in the whole can transform the nature of an object entirely. Both tragedy and comedy, he notes, are made up of the same letters.

to the poor man in the face of his poverty instead of recommending he take practical political action to better his lot by adjusting his given situation (*e.g.* political constitution).

In summary, Democritus seems open to the objections both (a) that his account of poverty does not properly address the actual material lack inherent in poverty – he focuses too much on the mental suffering of the rich and not so poorly off rather than on the seemingly more pressing evil of the real suffering of the actual materially poor – and (b) that he overplays the dispositional response to poverty when a situational change to actual conditions would accomplish equally good results in banishing poverty – he focuses too much on making do with and not enough on making up for poverty. With regards to (a), his position heads towards an asceticism of the cynic type while with regards to (b), it heads towards a reactionary quietism.

In the second half of this paper, I will propose a defense of Democritus' position, from within his own system of thought, which makes sense of his seeming ignoring of real material poverty as an actual evil and his emphasis on change of disposition as the best path for dealing with poverty. To do so, I suggest that we must first turn to the theoretical underpinnings of the picture of the best life which is found in Democritus, so that we can look at his conception of the good more closely. This is important since, if he is not simply in contradiction, he must hold a conception of the immanent and attainable good which is compatible with and/or explains his lack of interest in material poverty and lack of enthusiasm for social change.

Long ago Taylor pointed out the analogy which can be drawn between Democritus' epistemology and his ethics[15]. In the search for truth, there is a building movement from simple sensory truths towards an uncovering of the principles of series of appearances[16]. The seeker of knowledge first encounters the world naively through the senses. The senses give access to the appearances which are themselves glimpses of the truth and point to a truth beyond themselves[17]. But the evidence available to the senses of phenomena are infinite and contradictory[18]. This causes our na-

---

15. Cf. C. C. W. Taylor, Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus, *Phronesis*, 12, 1967, pp. 6-27.

16. The key passage for this interpretation is B11. Here Democritus famously speaks of the dark (σκοτίη) and genuine (γνησίη) tools of knowledge, by which he means the senses and the mind. Though the senses are criticized as dark when without mind, the mind too comes up for critique in B125 where the senses in turn warn mind that, should it overthrow them, it too will fall.

17. This is another sense which we should keep in mind of the statement attributed to Democritus by Diotimus in Sextus Emp., *Math.*, 1, 7, 140 (=68 A 111) that «appearances are a sight of the unseen» (τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα).

18. Cf. Aristotle, *Gen. corr.*, A 2, 315b 10-11 (=67 A 9).

ive approaches to the world to break down. That the world is available to be known at all is thanks to our senses (B 125). It is only thanks to the mind, however, that we are able to see beyond the immediately present to come to an understanding of its cause, piecing together the contradictory evidence and making sense thereof (B 11). Knowing the world, then, is a dialectic between perceiving, conceiving, testing and re-conceiving. Sometimes our theory may over-reach the phenomena, sometimes it might under-reach them; always we strive for it to be true by the light of reason while fitting to what is shown. The immediately true is some phenomenon, the ultimately true are the principles that explain them. Starting from a naive perspective we develop progressively better correlations of our conceptions to the phenomena.

Some similar pattern can be seen taking place in the relation of man to world as ethical being. Here, though, one does not approach the world for knowledge and truth, but for pleasure and the good. The world as good is first available to the individual through pleasurable appearance given to desire[19]. These pleasures reveal some actual good (B 188; cf. B 4) but are contradictory and offer glimpses of a greater good. Ethical man looks for the good which appears beyond the given good (B 74). The good comes to us in the first place, because we are desiring beings who take pleasure in simple things. But we are not limited to the immediate pleasure. Ethical mindedness seeks the cause of the good, the pattern and principles which stands behind and makes possible particular goods. The immediately good is some pleasurable thing now, the ultimately good are the principles that ground these pleasures. Sometimes our sounding out of ethical principle may exceed and sometimes fall short of the phenomena (B 233); always we seek to accord it to the greatest range of phenomena. Starting from a vulgar perspective we progressively adjust our ethical attitude to create a greater correlation of our desires to the available phenomena.

Up to here we should be in broad agreement with Taylor but with regards to what follows from and is discovered by this investigation of the good, I will argue for another interpretation. Taylor following, though limiting Vlastos' claim, interprets B 69 to give an intellectualist account of Democritus' ethics[20]:

> For each man the good (ἀγαθὸν) and the true (ἀληθές) are the same (τωὐτόν); although their pleasures (ἡδύ) differs the one from the other.

---

19. Democritus sometimes illustrates things with the crude, but effective, succinctness of the later Cynics. The world is a place in which desire is aroused and accomplished. Paradigmatically he says: «Scratching themselves men take pleasure just as they would in love making» (B 127).

20. TAYLOR, *op. cit.*, p. 25.

This tightly packed sentence, lacking its original context, is very difficult to interpret. Nevertheless, it has been reasonably used to support the thesis that Democritus views the ethical activity as an exercise in practical reason that replaces immediate notions of the good, this pleasure here and now, with a rational theory of the good which provides a better account of the good for the individual, a better correlation between what one desires and what is possible. In the case of Vlastos this would be a strong account. The atomic theory is not just a metaphysical but an ethical model, which provides the true picture of how one should act[21]. Taylor proposes a lighter interpretation suggesting the outcome of the rational investigation of the good results in a moderate hedonism that provides a prudential theory for living the most pleasant life. For both scholars, Democritus' good is seen as a rationalized principle of pleasure. Vlastos' intuition that Democritus is offering something stronger than a reasonable hedonism seems sound, but to identify the atomic theory with a theory of the good, as we shall see immediately below, seems incorrect. Taylor's argument, which maintains the importance of pleasure as the criterion of determining the good, seems indispensable but lacks a convincing picture of what the good is in Democritus beyond prudent pleasures.

I propose that, in order to approach this problem again, we suspend the idea that Democritus identifies the notion of truth with the good. We might then pose the following question: When Democritus investigates the world as a knowable object and for the sake of truth, he arrives at the principles of atom and void as the ground of these appearances; when, then, he investigates the world as a desirable object and for the sake of the good, what principles does he find as the ground of these appearances? Posing the question this way is beneficial, because it helps us rule out otherwise attractive possibilities for what constitutes the good in Democritus.

It would seem to immediately rule out that good finds its ultimate ground in the universe or *cosmos* taken from the objective point-of-view. Considered according to its truth, the world lacks in virtually any qualities whatsoever. Democritus is categorical on this point, «by custom (νόμωι) sweet, by custom bitter, by custom hot, by custom cold; in reality (ἐτεῇι) atoms and void» (B 9). Qualities are by custom. They do not belong to the reality of atoms and void. This world, even in itself, has virtually no qualities. Of the two primary principles the one is devoid of any quality at all. Void is just exactly the absence of quality. Atoms are characterized by the most abstract of qualities: shape (ῥυσμός), position (τροπή) and arrangement (διαθιγή)[22]. Of

21. G. Vlastos, Ethics and Physics in Democritus, *The Philosophical Review*, 54, 1945, pp. 578-592.

22. Cf. Simplicius, *Commentary on the Physics*, 28, 15 (=68 A 38).

these, shape is the seemingly strongest quality, since it belongs particularly to the individual atom, while the other qualities are really only relational. A case could be made that shape itself is a relational quality, since atoms form an infinite series and the particular shape of an individual atom is entailed by its membership in that series. Even the formation of a *cosmos* is no sign of the good, but a process entailed by the infinite combination and recombination of atoms across infinite time[23]. The coming to be of life within the *cosmoi* can be understood according to universal processes of the meeting of like to like (B 164), and individual life forms can be understood *qua* appearance with regard to their shape and colour including man himself (B 165). Goodness, unlike the truth of atoms and void, has quality. It has a character, a timber, a depth, a feeling. It is quality *par excellence*. But the real as real for the atomist is just the eternal shuffling of the atoms, the so-called qualities an illusion. Democritus argues that, while we might attribute goodness or badness to some object, that which is good now is not absolutely so but only relative to my disposition and situation. Water is useful and 'good' for man until your drowning in it (B 172, B 173). In reality, however, all remains atom and void in truth and so-called qualities are to be attributed to custom and custom alone. In the world considered according to its objective content, we will look in vain for the good or signs thereof.

Another candidate for grounding the good would be the individual. Democritus' fragments show a strong concern with the individual and the importance of their agency in the ethical process. In many fragments it would appear the good must be enacted by and for an individual[24]. This has led scholars such as Voros to attribute a Kantian-like position to Democritus[25]. The self becomes the giver of good to himself. Towards solving the apparent contradictions in Democritus' ethics as outlined above, this has a certain attractiveness as a theory. Following this direction of thought, we can present Democritus as an idealist thinker who attempts to divorce the ethical agent as much as possible from actual need and to internalize all ethical agency. The ethical achievement of the good would, then, be available to the philosophically well-adjusted individual who takes pleasure only in higher abstract goods and is not significantly harmed by a lack of real goods or by poor social situation[26]. This is a picture towards which scholars,

---

23. Cf. ARISTOTLE, *Physics*, B 4, 196a 28, and PSEUDO-PLUTARCH, fr. 179, 72-3 (=68 A 39).

24. Cf. especially the series of fragments B 264, B 244, B 80, B 60.

25. Cf. F. K. VOROS, The Ethical Theory of Democritus: On Duty, *Platon*, 26, 1974, pp. 113-122.

26. Fragments like B 146 suggested this almost Aristotelian view. We get here a picture not unlike the picture of the best life described in *Politics*, H 3, where the individual or state leads the best life by living an active life, in which practical activity can be taken to be «thoughts and contemplations which are independent and complete in themselves» (transl: Benjamin Jowett).

such as Farrar, have tended in their descriptions[27]. I believe, however, that Procopé's objection to this position is sound. When we witness Democritus' description of the self, we do not see the individual creating the good *ex nihilo* for himself. Rather, we see him internalizing the notions of the good which are prevalent and available in his own society[28]. This is especially clear in fragments like B 174 and B 262. What is ethically right must be exercised by the individual but the individual is not the source of this good. Rather each individual is the place of its application.

This leads us to the best candidate for standing as ground and principle of the good: society and, particularly, its *nomoi*. The above quoted B 9 has already given us the clue to our solution. Above, we saw this fragment as it is normally read: as the fundamental critique of vain custom by the atomist theorist who has discovered the truth. If we re-approach the fragment, though, and read it again not with regards to the quest for the truth but with regards to the quest for the good, another interpretation of the statement appears. In truth all may turn out to be atoms and void but through custom the world shows otherwise. It appears bitter and sweet, as full of flavour and colour and life. This may not be the being of the appearances or how they are as far as we can theorize them. It is, however, their aesthetic meaning to the observer, to the particular entity that is there to perceive and interact with the appearances: man. The appearance according to custom is how we live the appearances. Why? Man is a social animal, as Democritus argues:

> Custom (νόμος) wills to benefit (εὐεργετεῖν) the life of men. It can do so when men will to undergo the good (πάσχειν εὖ). In being convinced by custom, men are shown their very own virtue (ἀρετήν). B 248

Man does not find himself first and foremost within a meaningless and hostile universe of atoms and void, but primarily it appears to him as pleasurable and good. These latter qualities are a function of custom (νόμος) in which man always, already and more primarily, finds himself. The activity of seeking the wider good in the appearances leads one on to the investigation of the values and virtues of one's society. Herein, one does not find the empty truth of atoms and void, but the good which is

---

27. As Farrar argues, «For Democritus, order and well-being both depend primarily upon each individual's capacities, whatever his external condition» (C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge U. P., 1988, p. 233).

28. As Procopé puts it, arguing against Natorp's Kantian interpretation of αἰδώς and B 264, «You will be your own policeman. But this does not mean that you are your own lawgiver... there is nothing said here about determining the badness or impropriety of your actions. The standards of propriety, of good and evil, are not in question». Cf. J. F. Procopé, Democritus on Politics and the Care of the Soul, *The Classical Quarterly*, 39, 1989, p. 324.

man's particular virtue. Custom separates man from nature, red in tooth and claw, or atoms and void, keeping each from doing as he would, but rather binding him to its good (B 245). Objects in themselves are without meaning; but normal human being never encounters objects in themselves. Rather, we encounter objects as full of value, as layered into a series of hierarchically more valuable values. Human being lives in these values because of its particular nature. Man is educated in his society and, as Democritus argues:

> Nature (φύσις) and education (διδαχή) are similar. Education transforms (μεταρυσμοῖ) a man and as he is transformed (μεταρυσμοῦσα) so is his nature remade (φυσιοποιεῖ). B 33

So man lives a second nature of culture. This has become his proper nature[29]. This pleasure of sweetness that one values now is valuable in itself and yet not absolutely. It is valuable as part of a pleasant life: a life that values sweetness, defines it as such and rewards the individual who follows the highest values (virtues) with what is sweet. There would be no good but for the fact of the birth of the individual into a community of value. This community of value, for Democritus, is the *polis*, valuable before all else (B 252). The *polis* safeguards the customs that define the good. These customs cannot be assigned a reality in truth but they open, for the individual, the world as good.

If the above analysis of the principle of the good in Democritus holds, and it is the *nomoi* of society which are the final principles of the good, then we are able to provide an answer to the problems we encountered with Democritus' treatment of poverty above.

What we have already said solves the problem of the lack of emphasis on the evils of material poverty in Democritus. First, he could contend that it is a mistake to attempt to measure the good according to a material standard. This is the category error of both the greedy (B 219) and the gluttonous individual (B 235). While simple material pleasures are signs of the good they are not the good itself, which is, rather, to be found in the societal virtues framing them. Of course, material goods are actually necessary for the continuance of any society, but he need not focus on this fact. The fragments take for granted a functioning *polis* society. To function would mean to accrue the necessary material means for its members, as defined by their common values, and to ensure the enfranchisement of its members to manage and partake in these means. His ethical theory does not stretch beyond this to the slave class which

29. Democritus could have served as a better saint for the Cynics, had it not been so clear in his thought that man is no simple beast who should shed culture in order to refine virtue. Culture is our virtue.

he excludes from ethical consideration (B 270). It would follow from B 191 that, for Democritus, a *polis* which let material differences between its citizens grow to too great an extreme would be subject to the same types of excess and defect to which the individual soul is prone. That is to say it would risk its own destruction. Fixing such problems is a matter of politics, *e.g.* careful changes to constitutions, and not of personal ethics. It is within this frame that we should read one of Democritus' only practical political recommendations. When he recommends that the rich should be willing to extend loans to the poor (B 255), he is not suggesting a systematic programme of wealth redistribution but, rather, a logical re-balancing of resources to re-establish a mean which is to the benefit of all. The functioning *polis* is man's buffer against basic material want and, so long as it persists, frees the individual from the concern of genuine material poverty.

This interpretation of Democritus' investigation of the good also solves the problem of why he does not propose practical measures to change the structure of the world or society, in order to achieve the good of the individual. Custom is some established pattern and group disposition towards the good. It arranges the world in a certain way and is disposed to a world which has a certain shape. The effort to change a general situation or disposition is dangerous, because it threatens the very foundation of what we take to be the good. It is only on the basis of some custom of the good being thus and not otherwise that we are able to strive for the good at all. We should, thus, trust the tried and tested, not just anything new that comes along (B 67). We should, further, obey the laws, the ruler and the wise (B 47). By changing the basic composition of the actual world situation to which this notion of the good is related, we risk undermining our own good (B 224). For Democritus, those who advocate situational change seem to be inspired by envy/jealousy. They would have that which others have which has been denied to them, though their allocation of goods should already be reasonably sufficient. Nor can there be any 'growing the pie'. That would distort the world of goods in relation to which custom has evolved. So to attempt to change the situational composition of a society is to risk the breakdown of *nomos* and thus to encourage civil war (στάσις). In that event, man is exposed to the state of nature once again, the worst of calamities for all involved (B 249). Civil war is a loss for all involved that deprives each of the greatest goods (B 250), which are the result of living within the spirit of the law (B 245). The exercise of comparing oneself to those who are worse off in life is a much safer practice. It is supposed to reinvigorate the actually existing goods of one's life in a society that genuinely does offer the possibility of meaning to the individual while avoiding the

danger of tampering with the fundamental *nomoi* from which one's good arises. This is not meant as a quietism though. Society and its custom are seen as the ultimate ground of the good and each citizen has a place within society which offers him a reasonable portion of that good, should he stand in appropriate and reasonable relation to the given.

In Democritus, then, poverty is a lack of proportion between desires and available pleasures. Such feeling of lack creates an imbalance in the soul which is against the interest of living a good life. Democritus grounds the good in customs and values. The *nomoi* of society are the principles that give the meaning of good to appearances which, from a theoretical point-of-view, they lack in reality. Men live thanks to *nomoi* which bind them together as a socially cohesive group holding the same values. For this reason, gross material poverty does not concern Democritus over much, for he assumes that a society, by definition, would not allow its members to fall into this condition. Additionally, it suggests to Democritus that efforts at situational change, modifying the shape of a present society are, at best, last resort measures. It is far preferable to adjust our personal disposition, by reducing our desires and becoming satiated with that which is already available to us, than to attempt situational change. The latter threatens to undermine the composition of our present society which is the very basis of our perception of the good. B 69, which calls the good and the true the same for all men, though their pleasures differ, remains cryptic. Perhaps, on this reading, we might restore it to say that the truth, as atoms and void, and the good, as *nomoi*, are the same for all men, but each will live a different life and face different conditions of pleasure and unpleasure. One can best find one's way with regards to the truth by adopting the theory of atoms and void. One can best live a good life by exploring and then heeding the *nomoi* of one's own city. This is the same for all men, though their customs and good be radically different.

G. Bruseker
(Athens)

## ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΠΕΝΙΑΣ ΣΤΟΝ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟ

Περίληψη

Τὸ ἄρθρο αὐτὸ ἐξετάζει τὴν ἔννοια τῆς πενίας στὴν ἠθικὴ προβληματικὴ τοῦ Δημοκρίτου. Ἡ θέση μου εἶναι ὅτι ὁ φιλόσοφος περιορίζει τὴν ἔννοια τῆς πενίας, προκειμένου νὰ ἐκφράσει μιὰ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἐπιθυμία καὶ στὴ θεωρητικὴ πραγματοποίησή της σὲ διαθέσιμες ἀπολαύσεις. Ἡ ἱκανότητα μετριασμοῦ τῶν πιθανῶν ὑπερβολῶν τοῦ πλούτου καὶ τῆς πενίας παίζει σημαντικὸ ρόλο στὴ διατήρηση τῆς συνολικῆς εἰκόνας τοῦ ἄριστου βίου στὸν Δημόκριτο, ποὺ συνίσταται ἀκριβῶς στὴν ἰσορροπία τῶν ἡδονῶν. Ἡ πενία ἀντιμετωπίζεται καλύτερα, καὶ ὁ ἄριστος βίος ἐπιδιώκεται ὀρθότερα, μὲ τὴν σύγκριση τῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου μὲ ἐκείνους ποὺ βρίσκονται σὲ δεινότερη θέση ἀπὸ τὸν ἴδιο καί, ὕστερα, μὲ τὴν υἱοθέτηση ἑνὸς μικροῦ ἀριθμοῦ βασικῶν ἐπιθυμιῶν ποὺ μποροῦν νὰ ἱκανοποιηθοῦν μὲ διαθέσιμες ἀπολαύσεις. Στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ ἄρθρου, διατυπώνονται δύο ἐνστάσεις πρὸς τὴ γενικὴ θεώρηση τῆς πενίας ἀπὸ τὸν Δημόκριτο: (α) ὅτι δὲν ἐνδιαφέρεται ἀρκετὰ γιὰ τὶς δυσκολίες τῆς ὑλικῆς πενίας καὶ (β) ὅτι δὲν ἀναγνωρίζει τὸν πιθανὸ ρόλο τῆς ἀλλαγῆς τῶν συνθηκῶν ὡς ἀπάντηση στὴν πενία. Ἡ ἄποψή μου εἶναι ὅτι ἡ θέση τοῦ Δημοκρίτου, τουλάχιστον μὲ τοὺς δικούς του ὅρους, μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ. Καὶ γιὰ νὰ τὸ ἀποδείξω, ὑποστηρίζω ὅτι ὁ Δημόκριτος, τελικά, ἐντάσσει τὸ καλὸ ὄχι σὲ μία κοσμολογικὴ θεώρηση, οὔτε στὴν προσωπικὴ ἠθικὴ τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ἀλλὰ στοὺς νόμους τῆς κοινωνίας. Ἂν αὐτὴ ἡ ἄποψη εἶναι σωστή, τότε μποροῦμε νὰ ὑπερασπιστοῦμε τὸν Δημόκριτο ἐνάντια στὶς δύο παραπάνω κατηγορίες. Γιὰ τὸν Ἀτομιστὴ φιλόσοφο, ἡ συμμετοχὴ σὲ μία εὔρυθμη κοινωνία ἐξ ὁρισμοῦ διασφαλίζει ἕνα μερίδιο ὑλικοῦ πλούτου ἱκανοῦ νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἀξιοπρεπὴ διαβίωση ἑνὸς ἀνθρώπου, ἐνῶ οἱ ἀτομικὲς προσπάθειες νὰ μεταβληθεῖ ἡ δομὴ τῆς κοινωνίας, γιὰ νὰ ἐξυπηρετήσει τὸ προσωπικὸ ὄφελος, ὑποσκάπτουν τοὺς νόμους, οἱ ὁποῖοι συνιστοῦν τὴ βασικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ καλοῦ.

George Bruseker
(Μτφρ. Ἄννα Τατση)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 81-92.

# ÉGALITÉ ET ÉLECTIONS. LES ANCIENS ET LES MODERNES

Dans cet article, j'approfondirai l'idée d'égalité en tant que droit individuel, la base de la démocratie comme la consacre le Code civil, en remontant aux origines de l'égalité moderne et en analysant sa prévision par le Code civil. Afin de mieux saisir son contenu, j'approfondirai les différences existant entre l'égalité, droit fondamental propre de la démocratie moderne, et l'égalité (ἴσον), idéal de la cité grecque. Dans cette voie, il s'avère important de parler tant des constitutions politiques de l'époque de la Révolution en connexion avec le Code civil, que de Rousseau et du contrat social, de ce penseur qui propose des élections pour une démocratie directe. Rousseau est en effet inspiré par l'idée grecque de πολιτεία. En revanche, Sieyès et Kant optent pour le suffrage *censitaire*, la participation des citoyens à une démocratie représentative où le droit d'être électeur comme droit politique n'est pas réservé à tous les citoyens.

Dans son discours préliminaire sur le projet de Code civil[1], Portalis fait sentir la nécessité d'une codification des lois afin que les hommes qui — quoique soumis au même gouvernement — puissent vivre sous les mêmes lois. Il est là un principe fondamental de la République, un droit inscrit dans la Déclaration de 1789, l'égalité qui, en l'occurrence, revêt les traits d'une égalité devant les lois et plus encore. Les relations sociales des citoyens sont des relations synallagmatiques, des relations fondées sur les échanges qui doivent faire preuve de réciprocité et d'égalité dans les contrats garantis par les lois civiles. Le Code civil incarne l'esprit des Lumières qui aspire à un ensemble de lois pour les citoyens exprimant la volonté du souverain sur un objet d'intérêt commun. Ainsi, le code consacre la loi comme volonté générale du peuple qui devient acteur dynamique sur la scène politique. Comme le souligne Portalis, toujours dans le discours préliminaire sur le projet de code civil, les lois sont des actes de souveraineté. Pour l'esprit des Lumières, souveraineté du peuple et égalité vont de pair.

---

1. Cf. J. Portalis, Discours préliminaire au Code civil, dans P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, t. 1, Paris, Videcoq, 1836.

Comme l'a observé le regretté doyen Jean Carbonnier, le Code civil «a bien le sens d'une constitution, car en lui sont récapitulées les idées autour desquelles la société française s'est constituée au sortir de la Révolution et continue de se constituer de nos jours encore»[2]. Le Code civil se présente dès lors sous le signe d'un régime démocratique qui se préoccupe des intérêts, non seulement des citoyens d'un pays, mais aussi des étrangers «admis à participer plus au moins aux institutions civiles qui affectent bien plus les droits privés de l'homme que l'état public du citoyen»[3]. Le Code civil concerne surtout, par l'institution des élections des représentants du peuple, la participation des citoyens à l'élaboration des lois, ce qui justifie l'appellation de la loi comme fruit d'une volonté générale. La loi comme volonté générale voit le jour grâce à la consécration de l'égalité comme droit fondamental de tout citoyen, au-delà de sa race, de sa couleur, de son degré d'intelligence ou bien de sa situation matérielle. Dans le monde moderne, et notamment dans la modernité tardive, où l'esclavage est aboli, voire puni pour ceux qui tentent de l'appliquer, le droit fondamental de l'égalité s'avère d'un intérêt tout à fait particulier pour la philosophie juridique et politique. Toute codification étatique qui le viole dans ses multiples expressions constitue un outrage aux idéaux de la démocratie et peut être attaquée devant des instances internationales.

Il n'en était pas ainsi dans la Cité d'Athènes qui a, pourtant, inventé la démocratie. L'idée de l'égalité, même si elle était attachée au régime démocratique, allait dans d'autres perspectives et son statut juridique était différent de celui que la modernité a validé. Si aujourd'hui l'égalité démocratique comprend la réciprocité de droits entre citoyens et un droit de tous, irréductible, à l'élection de leurs représentants, «la démocratie inégalitaire» d'Athènes privilégiait les Grecs mâles de naissance comme fondateurs de leurs institutions politiques.

## A. Élections et démocratie athénienne

Nous sommes à l'Âge d'or en Grèce. Athènes brille par ses œuvres artistiques et culturelles. Périclès s'enorgueillit d'avoir un πολίτευμα, un régime politique que les autres États-cités imitent. Les Athéniens découvrent la démocratie dans leur mode d'être. Ce mode de vivre est foncièrement politique. L'existentialisme grec est un existentialisme de la πόλις, car une vie belle et honnête ne saurait être conçue en dehors de

2. Le Code civil, *Les Lieux de mémoire*, t. II, *La Nation*, vol. 1, *Héritage, historiographie, paysages*, P. NORA (éd.), Paris, Gallimard, 1986, p. 294.
3. J. PORTALIS, *ibid*.

la cité. L'ἄπολις, le sans-cité, est un terme péjoratif. Or les Grecs, au lieu de présenter une théorie de la politique et de la démocratie, font de la politique et de la démocratie une pratique de tous les jours[4]. Mais démocratie signifie avant tout égalité, égalité permettant à tous les citoyens de participer aux affaires publiques selon les modalités de l'élection directe. Chaque citoyen a droit de voter directement pour toute décision importante concernant la cité comme la guerre, la paix, les finances, les traités, la législation. Il suffit de choisir d'assister aux débats de l'Assemblée la date précisée et d'avoir plus de vingt ans pour pouvoir participer à toute sorte d'élections concernant la vie politique. Des milliers de citoyens se ressemblent en plein air pour prendre des décisions par vote[5].

Certes, il peut être objecté que les participants à la vie politique, donc les électeurs, représentent pour la démocratie athénienne une minorité, car les femmes et les esclaves en sont exclus. Pierre Vidal-Naquet observe à ce sujet: «... sur environ cinq millions de têtes, qui peuplaient la totalité de la Grèce, plus de 3.500.000 étaient esclaves; que l'inégalité politique et civile des hommes était le dogme des peuples, des législateurs»[6]. Nous en convenons *a priori*.

Toutefois, on ne saurait étudier la démocratie athénienne en la jugeant avec les critères de nos temps et selon les règles de la logique postmoderne. Il y a des institutions qui sont propres à la démocratie athénienne et qui l'honorent, en faisant preuve d'une participation réelle du peuple aux affaires de la πόλις. Nous faisons d'abord allusion à l'*ἰσηγορία:* la liberté de la parole. Il s'agit d'une liberté qui n'est pas l'équivalent du droit individuel moderne à la censure, mais représentant un véritable pouvoir du citoyen pour donner son avis à l'Assemblée, sur un sujet des plus graves concernant la vie de la cité. Il existe en outre l'*ἰσονομία* qui peut traduire l'égalité devant la loi et qui est un principe institutionnel. La Déclaration des droits de l'Homme le consacre comme un droit naturel inhérent à l'individu; toutefois, le contenu de l'*ἰσονομία* est beaucoup plus riche et nuancé que celui du droit individuel moderne.

En particulier, l'*ἰσονομία* n'implique pas un droit subjectif théorique de traitement égal devant la loi, mais plutôt une égalité effective, créée par la loi; ce qui renvoie à une égalité de droits pour tous les citoyens non seulement quant à leur pouvoir de remplir des charges ou bien de voter, mais encore quant à la possibilité d'une prise directe sur le Conseil et l'Assemblée, prise qui se traduit par la participation à une décision directe au Conseil et à l'Assemblée; ce qui n'arrive pas aujourd'hui avec

4. M. I. Finlay, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 59.
5. *Ibid.*, pp. 64-65.
6. *Ibid.*, p. 33.

la représentation des citoyens par les parlementaires. L'«exclusion» des citoyens à cause du monopole des parlementaires est un phénomène inconnu dans la démocratie athénienne[7].

L'attitude d'Eschyle est, à ce sujet, significative. Dans *Les Suppliantes*, le roi remarque s'adressant au chœur: «Décider ici n'est point facile: ne t'en remets pas à moi pour décider. Je te l'ai dit déjà quel que soit mon pouvoir. Je ne saurais rien faire sans le peuple»[8]. La date de cette tragédie est inconnue. Mais il semble qu'elle soit la plus ancienne des œuvres conservées d'Eschyle. Certains indices nous permettent pourtant de lui donner une date approximative qui se situe entre 493 et 490 av. J.-C.[9]

Plus tard, Euripide nous offrira un des plus beaux discours sur l'égalité qui fonde la démocratie. Il se trouve dans *Les Phéniciennes*, pièce écrite probablement durant les dernières années de la vie du poète. Cette tragédie a été représentée entre 411 et 405 av. J.-C.[10] La démocratie athénienne est à son apogée. En réponse à son fils Etéocle, désireux de garder la souveraineté de la ville de Thèbes, qui viole la justice au nom de la souveraineté[11], ce qui est le propre des régimes autoritaires, Jocaste répond en ces termes: «Mieux vaut mon enfant, honorer l'égalité, qui pour toujours attache les amis aux amis, les cités aux cités, les alliées aux alliés. Car l'égalité est pour les humains un principe de stabilité... C'est l'égalité qui a fixé aux humains les mesures et les divisions des poids; c'est elle qui a défini le nombre, la nuit... et la clarté du soleil...»[12]. L'égalité se présente alors comme un principe cosmologique et sociopolitique. Elle confirme dès lors la participation de l'homme au devenir de la cité, c'est-à-dire qu'elle consacre la vertu politique du peuple qui aspire à élire directement son chef et à voter pour des lois qui lui conviennent. Elle s'érige par là en vertu politique fondamentale se rattachant à l'idée de liberté qui doit accompagner le καλὸς κἀγαθὸς πολίτης, le citoyen idéal de la cité grecque.

Dans ses *Suppliantes,* écrites en 422 av. J.-C. environ, Euripide tient le même langage. Ici, il oppose la démocratie à la tyrannie en ces termes: «Pour un peuple, il n'est rien de pire qu'un tyran». Sous ce régime, pas des lois faites pour tous. Un seul homme gouverne, et la loi, c'est sa chose. Donc plus d'égalité, tandis que sous l'empire de lois écrites, pauvre et riche ont les mêmes droits. Le faible peut répondre à l'insulte du fort, et le petit, s'il a raison, vaincre le grand. Quant à la liberté, elle est dans ces paroles:

---

7. M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 198.
8. vv. 397-399.
9. Cf. P. Mazon, Notice, *Les Suppliantes*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 3.
10. Cf. L. Méridier et F. Chapouthier, Notice, *Les Phéniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 127.
11. vv. 524-525.
12. vv. 536-543.

«Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie? Lors, à son gré, chacun peut briller... ou se taire. Peut-on imaginer plus belle égalité?»[13]. Outre l'éloge de l'égalité, il s'agit en l'occurrence de faire l'éloge de la sagesse populaire qui peut s'exprimer dans tout domaine et surtout en matière de législation. Le message est qu'une véritable démocratie doit avoir des lois mises au choix du peuple, lois qui lient gouvernants et gouvernés.

Il est important de souligner que cette égalité ἴσον ou ἰσότητα traduit plutôt une égalité géométrique qu'une égalité de réciprocité ou bien l'égalité arithmétique. Nous voulons dire par là que l'égalité géométrique est fondée sur l'excellence personnelle et le mérite, alors que l'égalité arithmétique ignore cette distinction. Notamment, la première suppose une inégalité de valeur, mais l'égalité de traitement des citoyens qui ont le même mérite. Cette égalité géométrique est la meilleure, au moins pour Platon qui l'affirme dans le *Gorgias* dans un passage où Socrate s'adresse ainsi à Calliclès: «... Il t'a échappé au contraire que l'égalité géométrique possède un grand pouvoir chez les dieux aussi bien que chez les hommes»[14]. Il s'ensuit que la démocratie athénienne est une démocratie élitiste; celle qui est confiée, par les élections libres et légitimes à un chef charismatique, maître d'un véritable savoir (ἐπιστήμη) politique[15].

Cette égalité géométrique, tant louée par les Hellènes, annonce dès lors une aristocratie de mérite. Le problème qui se pose alors est de savoir comment trouver la ligne de démarcation entre une démocratie de droits distribués à chaque homme en tant qu'individualité numérique et une aristocratie qui accorde des droits selon le mérite individuel.

Platon se montre hostile à l'égalité arithmétique qui crée un climat de liberté dégénérée en anarchie, où gouvernés et gouvernants sont assimilés, et où par conséquent, chacun, au lieu d'obéir à la loi, se montre maître de lui-même[16]. Le philosophe y voit les prémisses de la tyrannie, à savoir de ce régime qui fait régner la force[17]. Car un régime qui accorde trop de liberté de façon absolument légale à tous fait surgir à la tête de l'État celui qui parvient à l'emporter, grâce à sa propre liberté d'agir, sur celle des autres.

Certes, Athènes se vante d'avoir fondé la démocratie et la participation à l'activité législative. Grâce à sa conception de l'égalité, les citoyens qui composent le δῆμος peuvent être successivement gouvernants et gouvernés, tous électeurs et élus. Toutefois, Aristote s'avère très critique à ce propos. Pour lui, il faut éviter la démocratie de la foule (τὸ πλῆθος)

13. vv. 425-441.
14. 508 a.
15. M. I. Finlay, *Démocratie antique*, p. 57.
16. Platon, *La République*, 562 d-563 e.
17. *Ibid.*, 563 a.

légitimée par l'égalité arithmétique et qui, par son vote à l'Assemblée —c'est-à-dire par l'adoption des décrets-ψηφίσματα— décide de l'avenir de l'État. En revanche, ce philosophe est plutôt favorable à la démocratie de la loi (νόμος) qui a derrière elle toute une tradition élitiste[18]. Car la démocratie des ψηφίσματα aboutit à une démagogie. Celle-ci revêt la forme d'une monarchie autoritaire, parce que le δῆμος, faute de lois, gouverne plus par l'autorité de sa volonté que par celle des lois[19].

Même Euripide qui fait plus d'une fois l'éloge de l'égalité démocratique ne peut pas s'empêcher de proposer des critères élitistes pour le bon gouvernement de l'État. Ce tragique, ainsi que nous l'avons vu, en défendant l'égalité comme le propre de la démocratie, opte pour les élections directes dans toutes les affaires publiques. Toutefois, il distingue trois classes de citoyens au sein de la cité. Les riches ne pensent qu'à augmenter leur fortune, peu soucieux de l'intérêt général. Puis les pauvres, privés même du nécessaire, s'avèrent dangereux pour le bien de la cité. Car, manipulés par les démagogues, ils risquent d'entreprendre des ouvrages cruels contre les propriétaires. Seule la classe moyenne est capable de sauver les cités. Grâce à elle, les institutions de l'État peuvent être sauvegardées[20]. Que faut-il en déduire? Que seule cette classe doit avoir droit au vote?

Il est certain que malgré les discours à l'appui de la démocratie, les nuances qu'apportent les penseurs grecs incitent à considérer que le sentiment politique des Hellènes opte plus pour une aristocratie fondée sur les hommes de bien (les καλοὶ κἀγαθοὶ πολῖται) que pour une démocratie selon laquelle tous les citoyens sont égaux et pairs[21]. Même dans la réalité pratique, les chefs charismatiques qui se vantent d'appliquer les principes démocratiques ont gouverné davantage comme des aristocrates éclairés, tel Périclès.

### B. Les élections et les temps modernes

La modernité fait de l'existentialisme politique une doctrine de la politique. Du réalisme naturel, on passe au conceptualisme volontariste. La modernité rompt avec la conception des Anciens qui fond l'État sur la φύσις. L'ordre politique se présente désormais comme l'ordre de la volonté[22]. L'État est pensé à partir du rapport dialectique entre l'exercice de la *potestas* (puissance souveraine) et la destitution de la *potentia* (liberté indi-

18. *La Politique*, 1292 a 1-10.
19. *Ibid.*, 1292 a 15-20.
20. *Les Suppliantes*, vv. 238-245.
21. Cf. ARISTOTE, *La Politique*, 1279 a 8-11.
22. G. MAIRET, *Le Principe de souveraineté*, Paris, Folio/Essais, 1966, p. 215.

viduelle d'agir) retrouvées en symbiose sur un champ consensuel et non pas à partir de son réalisme culturel, car, pour les Grecs, histoire et culture ne s'opposent point. Les théoriciens modernes pensent la création de l'État selon une procédure démocratique conceptuelle où tous les individus choisissent d'être gouvernés par un représentant qui inaugure l'ordre politique. Hobbes fonde son *Léviathan* à partir des prémisses rationnelles. L'égalité démocratique donne lieu à un régime despotique, où la souveraineté, au lieu d'être exercée par le peuple, appartient, par le biais de la représentation, au monarque dont la volonté sert de lois. Il s'agit des idées de démocratie et d'élection au sens non formel du terme. En effet, pour Hobbes à l'état de nature, il n'y a que des hommes (μέν) apolitiques qui, tous, se décident à être représentés par l'«Un», celui qui établira légitimement un régime formel de gouvernement civil.

Cette dialectique entre apolitique et politique, égalité universelle et inégalité formelle, sera renversée par Rousseau, au nom de la souveraineté du peuple; cela l'amène à condamner le système de la représentation du peuple. Si Rousseau semble suivre, dans cette entreprise, le chemin des Grecs sur la participation directe du peuple aux affaires de la cité, au *res publica*, il en est, toutefois, très éloigné de leur définition de l'État démocratique. Rousseau, contrairement aux Athéniens qui pensent la cité comme une institution, un πολίτευμα démocratique, selon la nature des choses de la πόλις, considère l'État selon l'universalité de la volonté générale fictive, d'un souverain fictif qui est la personne fictive du peuple lorsque celui-ci pense l'être commun. L'égalité démocratique de la cité d'Athènes est attachée à l'idée du respect de la loi; chez Rousseau, la démocratie se pose comme expression de la souveraineté du peuple qui crée la loi comme l'apanage de la volonté générale. Cela engage le suffrage universel de tous pour une démocratie directe qu'incarne l'égalité arithmétique.

Dès lors, Rousseau condamne le principe de la représentation comme allant contre le principe de la souveraineté du peuple. Si le pouvoir peut se transmettre, au contraire, la volonté ne le peut guère[23]. Sur ce point, Rousseau s'inspire notamment d'Athènes: «Chez les Grecs tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même: il était sans cesse assemblé sur la place»[24]. Mais ce qui l'éloigne, c'est l'idée de loi comme volonté générale qui vient du peuple, loi fondamentale contraignante pour tous les membres de l'État et sans aucune exception[25]: «... la loi n'étant que la déclaration de la volonté générale... dans la puissance législative le peuple

23. *Du Contrat social*, livre III, ch. XV.

24. *Ibid.*

25. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF/Flammarion, 1984, p. 226.

ne peut être représenté»[26]. En revanche, les lois grecques (νόμοι) puisent leur vigueur dans les traditions ancestrales; elles représentent une réalité culturelle. Au naturalisme historique des Grecs s'oppose le volontarisme juridique de Rousseau. En matière d'élections, chez Rousseau, la loi doit régler les procédures, c'est-à-dire, la volonté générale et non la volonté individuelle. «Il n'y a point d'application particulière qui altère l'universalité de la loi»[27]. Le droit de vote se trouve alors dans tout acte de souveraineté, droit inaliénable appartenant aux citoyens tout entiers[28].

Contrairement à Rousseau, Sieyès n'accepte pas dans ses thèses sur la représentation nationale le principe de l'égalité pour tous. Il refuse de mettre sur le même plan les trois ordres, à savoir le clergé, la noblesse et le peuple. Il n'accepte même à ce qu'ils puissent voter par ordre ou par tête[29]. Sieyès n'admet guère qu'une volonté générale puisse être compatible avec ces trois ordres. Ni le clergé ni la noblesse ne représentent l'unité de la nation. Les vrais représentants de la nation sont les vingt-cinq ou les vingt-six mille individus qui appartiennent au tiers état; et par ce nombre, ils sont capables de s'octroyer le titre d'Assemblée nationale[30].

L'égalité démocratique, que prône Sieyès, est celle de l'autorité du plus grand nombre qui légitime toute décision prise en sa faveur. Ainsi, la séparation du tiers état des deux autres ne saurait être qualifiée de scission, car «ce n'est qu'à la minorité qu'il appartient d'en vouloir point se soumettre au vœu du grand nombre, et en conséquence de faire scission»[31]. Or, en énonçant la maxime que seul le tiers état peut se faire représenter à l'Assemblée nationale, Sieyès établit le principe du suffrage censitaire. Il oppose les membres du tiers état aux hommes privilégiés qui sont ou bien ceux qui sortent du droit commun, tendant à n'être soumis à la loi commune, ou bien ceux qui prétendent à des droits exclusifs[32]. Or clergé et noblesse en sont exclus. Et pour n'être taxé ni de discrimination ni d'exclusion, afin de ne pas violer les principes qui soutiennent la démocratie, Sieyès n'enlève pas la qualité de citoyens aux membres de ces deux derniers ordres. Si ceux-ci ne doivent être ni électeurs ni éligibles, ils ne sont pas moins de citoyens par leurs droits individuels. Tout simplement, ils sont suspendus de l'exercice de leurs droits politiques, parce qu'ils méprisent les droits communs et s'avèrent hostiles au corps du peuple[33].

---

26. *Du Contrat social*, livre III, ch. X.
27. *Ibid.*, livre IV, ch. III.
28. *Ibid.*, livre IV, ch. I.
29. E. SIÈYES, *Qu'est-ce que le tiers états?*, Paris, Quadrique/PUF, 1987, p. 80-82.
30. *Ibid.*, p. 81.
31. *Ibid.*, p. 83.
32. *Ibid.*, p. 89.
33. *Ibid.*, p. 90.

Sieyès, par la défense de l'utilitarisme national et du pragmatisme étatique qui imposent, en régime démocratique, la démocratie comme principe, parvient à élaborer un discours sur la légitimation de l'inégalité quant à l'exercice des droits politiques de tous les citoyens. Ainsi, l'égalité perd de sa valeur universelle pour être subordonnée aux dictats de l'individualisme politique justifié par les finalités du contrat social. Sieyès marque l'apothéose du volontarisme politique. La souveraineté prend naissance dans la volonté même[34].

Kant s'inspire de la souveraineté à partir du pouvoir de la volonté. La souveraineté, résidant dans la personne du législateur, traduit la volonté collective du peuple[35]. Le principe de l'égalité vient chez Kant de la qualité du sujet d'être citoyen, à savoir d'appartenir à un État dont la législation est le fruit de la liberté légale du peuple. Les citoyens n'obéissent qu'aux lois auxquelles ils ont consenti. Cette égalité constitue alors une égalité civile qui dicte la souveraineté du peuple comme source de droit garantissant l'indépendance populaire. Kant consacre ainsi le volontarisme juridique qui fait des citoyens les créateurs autonomes de leur destin[36].

Le philosophe allemand apporte toutefois des nuances en l'espèce. Il est catégorique sur la définition du citoyen comme celui qui a la capacité «de donner son suffrage». Cela présuppose la participation active du citoyen aux affaires publiques, idée fondamentale chez les Hellènes que chérit particulièrement Kant. Ainsi, ce dernier divise les citoyens en deux catégories: *a*) les citoyens actifs et *b*) les citoyens passifs. En d'autres termes, pour le philosophe, il existe des citoyens qui commandent, donc qui possèdent l'indépendance civile, et les citoyens commandés qui sont dépourvus de cette indépendance. Ensuite, Kant introduit, de cette manière, l'idée d'inégalité dans ses idées politiques, s'efforçant de ne pas être inconséquent avec le principe d'égalité qui fonde la souveraineté du peuple. En effet, il considère que la dépendance de la volonté qui crée la sujétion des commandés aux commandants n'est pas incompatible avec le principe de l'égalité des hommes libres constituant un peuple. Ces derniers n'ont pas le droit de vote et par là ils ne peuvent pas revendiquer la citoyenneté. Ils sont des *Staatsgenossen:* des participants de l'État. Et dans son effort de vouloir présenter sa conception d'État comme un État égalitaire, Kant souligne le fait que les lois positives ne sauraient violer la liberté et l'égalité naturelles qui s'appliquent *ipso facto* aux sujets passifs de l'État[37].

---

34. Cf. G. MAIRET, *op. cit.*, p. 101.

35. E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie. Doctrine du droit*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, pp. 195-196.

36. *Ibid.*, p. 196.

37. *Ibid.*, pp. 196-197.

Par ce subterfuge, le philosophe allemand évite d'afficher ouvertement les véritables couleurs de sa philosophie morale et politique qui s'oppose en l'espèce aux pensées des Anciens. Nous nous expliquons: les membres de la cité grecque ont des rapports horizontaux avec les autorités légitimes; leur δίκαιον (le droit-juste) de haute tonalité dialectique en est le meilleur témoignage. En revanche, chez Kant, l'espèce humaine tant au niveau des individus qu'à celui des groupes unis en État, a besoin d'un Maître «qui brise sa volonté particulière [de l'homme] et le force à obéir à une volonté universellement valable afin que chacun puisse être libre»[38].

Enfin, Hegel s'inscrit dans un autre registre. Il semble s'approcher de Rousseau, quant à la genèse de l'État, mais, en même temps, il s'en éloigne. L'État est, pour Hegel, «La réalité effective de l'Idée éthique»[39]. Or l'État «n'est pas fondé sur un contrat... [il] est cette réalité plus haute qui a des droits sur cette vie»[40]. Il est la réalité effective de la liberté concrète[41]. Cela veut dire que cette réalité effective ne se réalise pas au gré de chacun, mais selon le concept de la volonté, à savoir selon son universalité et sa divinité[42].

Hegel est contre le principe de la représentation et s'oppose, par là, au suffrage universel[43]. Le sens de la représentation réside dans le fait que l'intérêt recherché soit vraiment soutenu par la personne de son représentant. La représentation est beaucoup plus qu'une simple procuration de la part de l'électeur à son représentant pour agir à sa place. Dans la pratique, les choses ne se passent pas de la sorte. Il y a des électeurs qui ne sont pas entièrement conscients de la mission de la représentation et il y en a d'autres qui se montrent indifférents envers leur droit de vote. Au fond, cette institution est détournée de sa véritable mission à cause de l'immaturité du peuple. Le pouvoir tombe ainsi entre les mains d'un petit nombre qui représente un intérêt particulier[44]. C'est pourquoi, pour Hegel, l'État constitue avant tout une organisation composée des membres qui sont des cercles. Il s'agit des membres qui ne doivent en aucun moment apparaître comme des foules inorganisées, c'est-à-dire comme une «masse informe dont les mouvements et les actions ne seraient qu'élémentaires dépourvus

38. E. KANT, Sixième proposition, *Critique de la faculté de juger,* suivi d'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique,* et de *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?* Paris, Folio/Essais, Gallimard, 1999, p. 485.

39. G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, p. 258.

40. *Ibid.*, p. 143.

41. *Ibid.*, p. 264.

42. *Ibid.*, p. 264 n. 5, §260.

43. G. MAIRET, *op. cit.*, pp. 149-150.

44. G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, p. 136.

de raison, sauvages et effrayants»[45]. Ainsi, les membres de l'État composent un tout dont les fonctions sont distribuées en des cercles particuliers[46]. Il s'ensuit que pour Hegel, la participation du peuple au pouvoir législatif, loin de se faire selon le principe des représentants du peuple en tant que citoyens, élus par les citoyens, doit s'effectuer selon la représentation des divers groupes organisés[47]. Il est clair que Hegel annonce ouvertement le principe de l'inégalité quant au droit de vote. Si la qualité — membre de l'État — appartient à chaque individu de la multitude, il ne s'ensuit guère que quiconque peut exercer ce droit[48].

### C. Epilegomena

Les Anciens ont recherché le principe de l'égalité dans la réalité socio-politique de la πόλις et dans la nature de l'homme, l'une et l'autre considérées comme parties de la nature générale (la φύσις). Ils en ont dégagé des expressions comme effets des proportions qui règlent les échanges (τὰ συναλλάγματα). Ils ont jugé que l'égalité sous la forme de principe absolu relève des affirmations conceptuelles qui ne traduisent pas tellement les réalités historiques. Ainsi, l'égalité-droit subjectif, prise dans son sens absolu, leur était étrangère.

En revanche, les Modernes rattachent la question de l'égalité à celui de la souveraineté qui est foncièrement volonté. Pour les partisans du contrat social notamment, l'égalité traduit la qualité du sujet comme citoyen à égalité de parts de la souveraineté nationale. La notion de citoyen renvoie dès lors à une égalité existentielle qui indique la part d'humanité distribuée comme part égale à tous les membres du genre humain et à une égalité juridico-morale qui traduit l'égalité en droit de tous les membres qui composent, dans leur unité, la souveraineté nationale.

S. TZITZIS
(Paris)

45. *Ibid.*, p. 310.
46. *Ibid.*, pp. 313-314.
47. *Ibid.*, p. 311, n. 55.
48. G. MAIRET, *op. cit.*, p. 150.

## ΙΣΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΚΛΟΓΕΣ. ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΜΟΝΤΕΡΝΟΙ

Περίληψη

Σ' αὐτὸ τὸ ἄρθρο μου πραγματεύομαι τὴν ἰδέα τῆς ἰσότητας ὡς ὑποκειμενικοῦ δικαιώματος – ὑποστεγάσματος τῆς δημοκρατίας σὲ σχέση μὲ τὴν ἰσότητα στὴν κλασσικὴ Ἑλλάδα. Προτίθεμαι ν' ἀναλύσω τὶς πολιτικὲς ἰδέες οἱ ὁποῖες ἐμφανίζονται στὴν ἐποχὴ τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης (Rousseau καὶ Sieyès) σχετικὰ μὲ τὶς ἐκλογὲς καὶ τὸ πολιτικὸ καθεστὼς ποὺ πρέπει νὰ ἐπικρατήσει. Γιὰ μιὰ καλλίτερη κατανόηση τῆς ἐργασίας μου ἐρευνῶ τὶς πολιτικὲς ἀπόψεις δύο κορυφαίων φιλοσόφων, τοῦ Kant καὶ τοῦ Hegel. Ὁ πρῶτος μᾶς παρουσιάζει τὴν κυριαρχία (*souveraineté*) ὡς ἔκφραση τῆς συλλογικῆς θέλησης τοῦ λαοῦ, ἐνῶ ὁ δεύτερος, μὲ τὴν θεωρία ποὺ ἀφορᾶ τὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, ἀγγίζει τὶς ἀπόψεις τοῦ Rousseau ἀλλά, τελικά, ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἑλβετοῦ διανοητῆ.

Ὁ βασικὸς στόχος αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου εἶναι νὰ ὑπογραμμίσει τὶς ἀντιθέσεις τῶν ἀρχαίων οἱ ὁποῖες πηγάζουν σὲ μιὰ ἀντικειμενικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία, σὲ σχέση μὲ τὸν πολιτικὸ ὑποκειμενισμὸ τῆς μοντέρνας φιλοσοφικῆς σκέψης.

Σταμάτιος Τζιτζης

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 93-105.

# LA TEXNH KATA ΛΟΓΟΥΣ NELL'ANONIMO DI GIAMBLICO

Nel licenziare la mia recente monografia dedicata all'Anonimo di Giamblico[1], ho avuto modo di consultare uno scritto di Walter Lapini[2], incentrato su uno specifico passo del secondo dei sette frammenti anonimi[3], in cui è menzionata una non meglio definita τέχνη ἡ κατὰ λόγους.

Prima di entrare nel merito della discussione che questa espressione solleva, è opportuno ricordare che quello in questione è un brano di chiara matrice sofistica, il quale, riprendendo diverse considerazioni già espresse nel precedente frammento[4], dedicato al problema dell'educazione[5], appare incentrato sul tema della conquista dell'affermazione personale, valore cardine della παιδεία e tratto distintivo della *forma mentis* sofistica. Colui che – sostiene l'autore – abbia portato a compimento il lungo processo educativo con impegno e fatica, sviluppando al massimo grado qualunque dote o disciplina, è premiato con il conseguimento del-

---

1. Cf. A. Ciriaci, *L'Anonimo di Giamblico. Saggio critico e analisi dei frammenti*, «Elenchos» LVII, Napoli, Bibliopolis, 2011. In questo volume, a cui faccio preliminare rinvio per il commento e per l'analisi dettagliata di tutte le questioni relative ai frammenti che saranno menzionati in questo studio, ho sostenuto la collocazione cronologica dell'Anonimo di Giamblico nel tardo V secolo a.C., la sua appartenenza all'ambiente della sofistica, nonché la provenienza dei testi da uno scritto composto in sostegno della democrazia ateniese e in difesa dei suoi valori etici e politici.

2. Si tratta della comunicazione presentata dall'autore al convegno «Paroles de sophistes, paroles de sages», Colloque international de philosophie, Aix-en-Provence, 4-8 novembre 2009, curato da A. Tordesillas e M. Tulli. Ringrazio Walter Lapini per avermi permesso di esaminare lo studio prima che fosse pubblicato nella sua forma definitiva. Cf. W. Lapini, L'arte dei discorsi nell'Anonimo di Giamblico (An. Iambl., 2, 7 DK), *Méthexis*, 24, 2011, pp. 177-184.

3. Cf. Iambl., *Protr.*, XX 96, 25-97, 4 Pistelli (= 89 2, 7 DK).

4. Cf. Iambl., *Protr.*, XX 95, 13-23 Pistelli (= 89 1, 1-3 DK).

5. Più precisamente, nel primo frammento, l'Anonimo di Giamblico illustra le condizioni che rendono possibile il processo educativo, indipendentemente dall'oggetto d'insegnamento, tra i quali figura anche l'ἀρετή nella sua totalità o in qualcuna delle sue parti, riferimento più che esplicito al problema della insegnabilità della virtù, che peraltro solleva quello della definizione del concetto di ἀρετή, compiutamente affrontato e risolto nel terzo frammento (cf. Iambl., *Protr.*, XX 97, 16-98, 12 Pistelli = 89 3, 1-6 DK).

la perfezione desiderata e con l'acquisizione di una buona reputazione, non turbata dall'insorgere dell'invidia (φθόνος) altrui, la quale garantisce fama (δόξα) e onore (κλέος):

2. p. 96, 1 PISTELLI. (1) ἐξ οὗ ἄν τις βούληται δόξαν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις λαβεῖν καὶ τοιοῦτος φαίνεσθαι, οἷος ἂν ᾖ, αὐτίκα δεῖ νέον τε ἄρξασθαι καὶ ἐπιχρῆσθαι αὐτῶι ὁμαλῶς ἀεὶ καὶ μὴ ἄλλοτε ἄλλως. (2) συγχρονισθὲν μὲν γὰρ ἕκαστον τούτων καὶ αὐτίκα τε ἀρξάμενον καὶ συναυξηθὲν εἰς τέλος λαμβάνει βέβαιον τὴν δόξαν καὶ τὸ κλέος διὰ τάδε, ὅτι πιστεύεταί τε ἤδη ἀνενδοιάστως, καὶ ὁ φθόνος τῶν ἀνθρώπων οὐ προσγίγνεται, δι' ὃν τὰ μὲν οὐκ αὐξουσιν οὐδ' εὐλόγως μηνύουσι, τὰ δὲ καταψεύδονται μεμφόμενοι παρὰ τὸ δίκαιον. (3) οὐ γὰρ ἡδὺ τοῖς ἀνθρώποις ἄλλον τινὰ τιμᾶν (αὐτοὶ γὰρ στερίσκεσθαί τινος ἡγοῦνται), χειρωθέντες δὲ ὑπὸ τῆς ἀνάγκης αὐτῆς καὶ κατὰ σμικρὸν ἐκ πολλοῦ ἐπαχθέντες ἐπαινέται καὶ ἄκοντες ὅμως γίγνονται. (4) ἅμα δὲ καὶ οὐκ ἀμφιβάλλουσιν, εἰ [τε] ἄρα τοιοῦτος ἀνθρωπός ἐστιν, οἷος φαίνεται, ἢ ἐνεδρεύει καὶ θηρεύεται τὴν δόξαν ἐπὶ ἀπάτηι, καὶ ἃ ποιεῖ, ταῦτα καλλωπίζεται ὑπαγόμενος τοὺς ἀνθρώπους· ἐν ἐκείνωι δὲ τῶι τρόπωι, ὥι ἐγὼ προεῖπον, ἀσκηθεῖσα ἡ ἀρετὴ πίστιν ἐμποιεῖ περὶ ἑαυτῆς καὶ εὔκλειαν. (5) ἑαλωκότες γὰρ ἤδη κατὰ τὸ ἰσχυρὸν οἱ ἄνθρωποι οὔτε τῶι φθόνωι ἔτι δύνανται χρῆσθαι οὔτε ἀπατᾶσθαι ἔτι οἴονται. (6) ἔτι δὲ καὶ ὁ χρόνος συνὼν μὲν ἑκάστωι ἔργωι καὶ πράγματι πολὺς καὶ διὰ μακροῦ κρατύνει τὸ ἀσκούμενον, ὁ δὲ ὀλίγος χρόνος οὐ δύναται τοῦτο ἀπεργάζεσθαι. (7) καὶ τέχνην μὲν ἄν τις τὴν κατὰ λόγους πυθόμενος καὶ μαθὼν οὐ χείρων τοῦ διδάσκοντος ἂν γένοιτο ἐν ὀλίγωι χρόνωι, ἀρετὴ δὲ ἥτις ἐξ ἔργων πολλῶν συνίσταται, ταύτην δὲ οὐχ οἷόν τε ὀφὲ ἀρξαμένωι οὐδὲ ὀλιγοχρονίως ἐπὶ τέλος ἀγαγεῖν, ἀλλὰ συντραφῆναί τε αὐτῆι δεῖ καὶ συναυξηθῆναι τῶν μὲν εἰργόμενον κακῶν καὶ λόγων καὶ ἡθῶν, τὰ δ' ἐπιτηδεύοντα καὶ κατεργαζόμενον σὺν πολλῶι χρόνωι καὶ ἐπιμελείαι. (8) ἅμα δέ τις καὶ τῆι ἐξ ὀλίγου χρόνου ἢ πλουσίους ἢ σοφοὺς ἢ ἀγαθοὺς ἢ ἀνδρείους γενομένους οὐκ ἀποδέχονται ἡδέως οἱ ἄνθρωποι.

(2) 1 συγχρονισθὲν] ἐγχρονισθὲν WILAMOWITZ (*Hermes*, LXIV, 1929, p. 478) || (2) 3 καὶ secl. TÖPFER || (4) 1 εἴτε] εἰ DIELS || (7) 3 τε] τε <οὔτε> «praetulerit» VITELLI (ap. PISTELLI, p. XII) || οὔτε] οὐδὲ PISTELLI || (7) 5 κακῶν secl. GOMPERZ (DIELS) || (7) 6 χρόνωι] πόνωι WILAMOWITZ[6]

---

6. Cf. IAMBL., *Protr.*, XX 96, 1-97, 8 PISTELLI (= 89 2, 1-8 DK): «Perciò, colui che desidera ottenere fama tra gli uomini e apparire tale quale è deve iniziare subito, fin da giovane, impegnarsi in maniera costante e non occasionalmente. (2) Ciascuna di queste attività, infatti, se le si dedica molto tempo, la si inizia presto e la si sviluppa fino in fondo, conquista alla fine salda fama e onore per queste ragioni: perché riscuote fiducia indubitabile e perché non fa in tempo a sopraggiungere l'invidia degli uomini, a causa della quale essi non lodano alcune cose, né le rendono note con parole degne, mentre su altre ricorrono alla calunnia, criticando oltre il giusto. (3) Infatti, non riesce gradito agli uomini riconoscere il merito altrui (ritengono così di essere privati essi stessi di qualcosa), ma costretti dalla stessa necessità e indotti a poco a poco, per lungo tempo, si piegano infine alla lode, anche se controvoglia. (4) Nello stesso tempo, non tardano ad accorgersi se uno è così come appare, o se cerca di imbrogliare e cerca la gloria con l'inganno, e se abbellisce ciò che fa per raggirare gli uomini; al contrario, se praticata nel modo che ho detto prima, la virtù ispira fiducia e buona stima intorno a sé. (5) Una volta sopraffatti con la forza, infatti, gli uomini non possono più cedere all'invidia, né credono più d'essere ingannati. (6) Inoltre, anche il tempo, se si accompagna molto e prolungatamente a tutte le opere o azioni, rafforza l'attività esercitata, cosa che non può accadere in un tempo breve. (7) Se uno apprende e studia un'arte che si esplica per mezzo delle parole, occorrerà poco tempo affinché raggiunga il maestro, ma la virtù, che risulta da molte opere, non si può raggiungere iniziando tardi o in poco tempo, ma bisogna crescere e progredire con essa, astenendosi dai cattivi discorsi e abitudini, dedicandosi alle cose degne e compiendole

Il secondo frammento dell'Anonimo di Giamblico non presenta particolari difficoltà interpretative. Come giustamente rilevato da Lapini, la τέχνη κατὰ λόγους, che compare esclusivamente nel passo contenuto nel settimo paragrafo del brano, rappresenta «l'unico punto realmente controverso del fr. 2»[7].

La τέχνη κατὰ λόγους, in generale, è stata intesa dalla critica moderna come una tecnica (un'arte, una disciplina) che ha a che fare con la retorica, come «qualcosa di attinente alla retorica»[8]. Stando alle parole dell'Anonimo di Giamblico, la caratteristica peculiare della τέχνη κατὰ λόγους è quella di poter essere appresa facilmente, senza particolari difficoltà, tanto che chiunque si dedichi allo studio di questa disciplina potrà in poco tempo eguagliare in bravura il proprio maestro. Se, però, si interpreta la τέχνη κατὰ λόγους come qualcosa di affine o di attinente alla retorica, sorge il problema di stabilire il corretto rapporto fra questa tecnica e l'εὐγλωσσία (l'«eloquenza»)[9], che compare nel primo e nel terzo frammento[10] dell'Ano-

---

con molto tempo e cura. (8) Del resto, anche alla gloria acquistata in poco tempo è unito un certo svantaggio: infatti, gli uomini non accettano volentieri chi diventa a un tratto, o in poco tempo, o ricco o sapiente o buono o valoroso» (cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 102-103).

7. Cf. W. LAPINI, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, p. 178 n. 4.

8. Cf. *ivi*, p. 179. Nella monografia che ho dedicato all'Anonimo di Giamblico e in questa sede, ho preferito seguire la scelta di Maria Timpanaro Cardini, la quale rende in italiano l'espressione τέχνη ἡ κατὰ λόγους con «arte che si esplica per mezzo delle parole» (cf. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 1039). Altri studiosi hanno optato per «l'arte oratoria» (cf. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Introduzione, traduzione e commento a cura di M. UNTERSTEINER, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1949-1962, III, 1954, p. 117, Milano, Bompiani, 2009, p. 523), «*technē* concerning *logoi*» (cf. G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge U.P., 1981, p. 126), «art des discours» (cf. *Jamblique. Protreptique*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 123), «arte dei discorsi» (cf. *Anonimo di Giamblico. La pace e il benessere. Idee sull'economia, la società, la morale*, a cura di D. MUSTI, Milano, BUR, 2003, p. 135), «tecnica dei discorsi» (cf. *Giamblico. Summa pitagorica*, Introduzione, traduzione, note e apparati di F. ROMANO, Milano, Bompiani, 2006, p. 427), «arte che si esercita per mezzo di discorsi» (cf. *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. REALE, Milano, Bompiani, 2006, p. 1833).

9. Il termine, tanto nella forma ionica εὐγλωσσία, quanto in quella attica εὐγλωττία, non compare prima del V secolo a.C., epoca a cui risalgono le tre occorrenze più antiche, e non è poi attestato nella letteratura greca fino al I secolo a.C. La voce εὐγλωσσία ricorre in due frammenti di Euripide (cf. CLEM. ALEX., *Strom.*, I 8, 41 = EUR., fr. 206 N²; fr. pap. 156 AUSTIN); la forma εὐγλωττία è attestata in Aristofane (cf. ARISTOPH., *Eq.*, 837). Come per l'Anonimo di Giamblico, tanto per Euripide che per Aristofane, la voce designa l'«eloquenza», la «facondia» o la «facilità di parola».

10. Cf. IAMBL., *Protr.*, XX 95, 14 PISTELLI (= 89 1, 1 DK): ὅ τι ἂν τις ἐθέλῃ ἐξεργάσασθαι εἰς τέλος τὸ βέλτιστον, ἐάν τε σοφίαν ἐάν τε ἀνδρείαν ἐάν τε εὐγλωσσίαν ἐάν τε ἀρετὴν ἢ τὴν σύμπασαν ἢ μέρος τι αὐτῆς, ἐκ τῶνδε οἷόν τε εἶναι κατεργάσασθαι («Qualunque cosa uno voglia portare a compimento nel migliore dei modi, sia esso la sapienza, il coraggio, l'eloquenza,

nimo di Giamblico. In entrambi i casi, l'εὐγλωσσία è inclusa nell'elenco, puramente esemplificativo, delle doti e delle discipline a cui ciascun individuo può scegliere di dedicarsi le quali possono essere acquisite al termine del lungo e faticoso processo educativo, illustrato dall'autore nel primo frammento[11]. Stando alle esplicite parole dell'Anonimo di Giamblico, proprio il tempo e l'impegno necessari ad apprendere le due discipline costituiscono le principali differenze tra la τέχνη κατὰ λόγους e l'εὐγλωσσία, le quali, quindi, non possono essere in alcun modo considerate come una medesima tecnica o arte. Bisogna notare, però, che la diversità tra le due non consiste, come afferma Zeppi, «nel carattere puramente formale della prima e non della seconda, poiché anche l'εὐγλωσσία [...] è priva di sostanza tanto etica quanto teoretica»[12]. Queste considerazioni, unitamente all'assenza di un vero e proprio giudizio negativo nei confronti della τέχνη κατὰ λόγους o di una reale condanna dello studio di quest'arte, mi hanno portato a ritenere valida e condivisibile la posizione sostenuta in merito alla questione da Kerferd[13], con un ulteriore e, credo, significativo sviluppo. Se, infatti, è corretto considerare la τέχνη κατὰ λόγους come una semplice tecnica formale dell'antilogica e l'εὐγλωσσία come una *summa* delle singole tecniche

---

la virtù nella sua totalità o una parte di essa, ci riuscirà alle seguenti condizioni»); XX 97, 17 PISTELLI (= 89 3, 1 DK): ὅταν τις ὀρεχθείς τινος τούτων κατεργασάμενος ἔχῃ αὐτὸ εἰς τέλος, ἐάν τε εὐγλωσσίαν ἐάν τε σοφίαν ἐάν τε ἰσχύν, τούτωι εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρῆσθαι δεῖ· εἰ δὲ εἰς ἀδικά τε καὶ ἄνομα χρήσεταί τις τῶι ὑπάρχοντι ἀγαθῶι, πάντων κάκιστον (εἶναι) τὸ τοιοῦτον καὶ ἀπεῖναι χρεῖσσον αὐτὸ ἢ παρεῖναι («Quando qualcuno, dopo aver desiderato ardentemente una di queste cose, è riuscito finalmente a conseguirla, sia essa l'eloquenza, la sapienza o la forza, è opportuno che se ne serva per scopi buoni e legittimi; se egli volge il bene che ha raggiunto a scopi ingiusti e illegittimi, questo diventa la cosa peggiore di tutte e per lui sarebbe stato meglio perderlo che possederlo»). Cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 77, 117-118.

11. Cf. IAMBL., *Protr.*, XX 95, 16-20 PISTELLI (= 89 1, 2 DK): φῦναι μὲν πρῶτον δεῖν, καὶ τοῦτο μὲν τῆι τύχηι ἀποδεδόσθαι, τὰ δὲ ἐπ' αὐτῶι ἤδη τῶι ἀνθρώπωι τάδε εἶναι, ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν φιλόπονόν τε καὶ πρωιαίτατα μανθάνοντα καὶ πολὺν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα («Per prima cosa, bisogna nascere con una buona disposizione naturale, e questo è un dono della fortuna, mentre ciò che dipende solo dall'uomo è l'essere desideroso delle cose belle e buone, amante della fatica, precocissimo nel dedicarsi all'apprendimento e disposto ad applicarsi a queste cose per lungo tempo»). Cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, p. 77.

12. Cf. S. ZEPPI, Protagora e l'Anonimo di Giamblico, in *Miscellanea di scritti filosofici in memoria di S. Caramella*, Palermo, Accademia di scienze, lettere e arti, 1974, p. 344.

13. Cf. G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, pp. 126-7: «stress is laid by the *Anonymus* on the need for the programme of education and training to be continued over a long time, and this includes training in the art of speaking fluently as well (Εὐγλωσσία [...]) which is regarded as part of the prolonged process. In contrast, a certain *technē* concerning *logoi* can be acquired quickly, a phrase which suggests a direct reference to the art of the two opposed Logoi, and while it is said to be learnable quickly, it is not said, *pace* some interpreters, that it is to be excluded altogether from the processes of education. What is being stated is probably simply that education involves far *more* than merely the formal technique of antilogic».

relative ai discorsi (l'arte della parola portata al massimo grado in ogni suo aspetto), tra la τέχνη κατὰ λόγους e l'εὐγλωσσία è senz'altro quest'ultima, inclusa dall'Anonimo di Giamblico nell'elenco delle doti e delle discipline che ciascuno può scegliere di acquisire, a dover essere identificata con la retorica, dato che consente di attestare l'autore sulle stesse posizioni generalmente attribuite alla sofistica. A mio avviso, dunque, l'εὐγλωσσία indica nell'Anonimo di Giamblico quella stessa disciplina che, dal *Gorgia* di Platone in poi, sarà designata nella letteratura greca con il termine ῥητορική[14].

I recenti contributi di Gianfranco Mosconi[15] e di Walter Lapini[16] hanno proposto una nuova e diversa interpretazione, che muta radicalmente la tradizionale esegesi della τέχνη κατὰ λόγους e, di conseguenza, del passo in questione. Va peraltro avvertito che, nonostante le comuni vedute circa l'interpretazione della τέχνη κατὰ λόγους, le posizioni dei due studiosi differiscono, e non si tratta di un dettaglio di poco conto, sulla questione più importante della datazione dei frammenti: Mosconi, infatti, accetta la cronologia proposta da Musti e da Mari e colloca tali frammenti nel pieno IV secolo a.C.[17]; Lapini, al contrario, ribadisce l'appartenenza dell'Anonimo al movimento sofistico[18].

All'obiezione più generale avanzata da Mosconi alla consueta interpretazione, che si fonda sull'assenza, nelle fonti del V-IV secolo a.C.,

---

14. Come in tutti i testi del V secolo a.C. (cf. E. SCHIAPPA, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003², p. 213), anche negli scritti dell'Anonimo di Giamblico, laddove si parli di retorica, si deve registrare l'assenza della voce ῥητορική, termine che, coniato da Platone, compare per la prima volta nel *Gorgia* (cf. ID., Did Plato Coin Rhêtorikê?, *American Journal of Philology*, 111, 1990, pp. 457-470; Rhêtorikê: What's in a Name? Toward a Revised History of Early Greek Rhetorical Theory, *Quarterly Journal of Speech*, 78, 1992, pp. 1-15; Plato and he kaloumene rhêtorikê: a Response to O'Sullivan, *Mnemosyne*, 47, 1994, pp. 512-514; *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003², pp. 205-216; A. T. COLE, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 151-158), collocabile cronologicamente in un periodo compreso tra il 395 e il 385 a.C. (cf. W. JAEGER, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde, Berlin, de Gruyter, 1934-1947, III, 1947, p. 81 n. 8, 99 n. 46; E. BERTI, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 108 n. 67; F. ADORNO, *Introduzione*, in *Gorgia*, traduzione e introduzione di F. ADORNO, Roma-Bari, Laterza, 2007³, p. XXXVII). La datazione di questo dialogo platonico rappresenta un preciso *terminus ante quem* per i frammenti dell'Anonimo di Giamblico, i quali appartengono, dunque, a un'opera composta verso la fine del V secolo o, in ogni caso, negli anni che precedono il decennio compreso tra il 395 e il 385 a.C. Per la qualificazione epistemologica acquisita successivamente dalla retorica, pur provvista delle caratteristiche di una τέχνη, cf. M. PROTOPAPAS-MARNELI, *La rhétorique des stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 24-25.

15. Cf. G. MOSCONI, La τέχνη κατὰ λόγους in Anonimo di Giamblico 2, 7, *Rivista di filologia e istruzione classica*, 135, 2007, pp. 279-288.

16. Cf. *supra*, p. 93 n. 2.

17. Cf. G. MOSCONI, La τέχνη κατὰ λόγους, *op. cit.*, p. 288.

18. Cf. W. LAPINI, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, p. 182.

di «paralleli per τέχνη κατὰ λόγους come "arte oratoria"»[19], concetto espresso, invece, «per mezzo di formule come τέχνη περὶ λόγους ovvero λόγων τέχνη o τέχναι τῶν λόγων»[20], si può rispondere con una considerazione, altrettanto generale, sulla lingua e sullo stile dell'Anonimo di Giamblico, la cui peculiarità, come notato anche da altri studiosi, tra cui Jacqueline de Romilly[21] e Lacore[22], è quella di saper utilizzare vocaboli rari o poetici, di crearne di nuovi, di impossessarsi, riadattandoli alle proprie esigenze, di termini e concetti appartenenti ad altri contesti storici e culturali[23]. Perfettamente coerente con la lingua e con lo stile che caratterizzano tutti i frammenti dell'Anonimo di Giamblico, dunque, appare l'uso dell'espressione τέχνη ἡ κατὰ λόγους in luogo di tutte le altre formule attestate nella letteratura greca per designare l'arte oratoria, in un periodo, peraltro (precedente alla pubblicazione del *Gorgia* platonico)[24], in cui l'arte oratoria non è ancora indicata con un termine univoco o con una formula fissa[25].

Una risposta più articolata meritano, invece, le motivazioni più specifiche, sulle quali sia Mosconi che Lapini fondano la loro interpretazione della τέχνη κατὰ λόγους. Secondo i due studiosi, innanzitutto, l'assenza

---

19. Cf. G. Mosconi, La τέχνη κατὰ λόγους, *op. cit.*, p. 281.

20. Cf. *ibid.*

21. Cf. J. de Romilly, Sur un écrit anonyme ancien et ses rapports avec Thucydide, *Journal des Savants*, 1980, pp. 19-34.

22. Cf. M. Lacore, L'homme d'acier, *ἀδαμάντινος ἀνήρ*. De l'Anonyme de Jamblique à Platon, *Revue des études grecques*, 110, 1997, pp. 399-419.

23. Si pensi, ad esempio, all'uso di εὐγλωσσία (cf. *supra*, p. 95 n. 9); di συγχρονισθέν, ἀνεκδιάστως ed εὐλόγως, in questo stesso frammento, che testimonierebbero una profonda affinità tra l'ignoto autore e Tucidide (cf. J. de Romilly, Sur un écrit anonyme, *op. cit.*, p. 21); di εὐλογία, nel quinto (cf. Iambl., *Protr.*, XX 99, 27 Pistelli = 89 5, 2 DK), poco attestato in prosa, che ricorre con una certa frequenza nel solo Tucidide (cf. J. de Romilly, Sur un écrit anonyme, *op. cit.*, pp. 28-29); di ἀδαμάντινος, nel sesto (cf. Iambl., *Protr.*, XX 100, 21 Pistelli = 89 6, 2 DK) e nel settimo (cf. Iambl., *Protr.* XX 104, 9 Pistelli = 89 7, 8 DK), piuttosto raro nella letteratura greca, che compare, nel V secolo a.C., due volte in Eschilo (cfr. M. Lacore, L'homme d'acier, *ἀδαμάντινος ἀνήρ*, cit., pp. 399-419); di εὐνομία, nel sesto (Iambl., *Protr.*, XX 101, 3 Pistelli = 89 6, 4 DK) e nel corso del settimo (Iambl., *Protr.*, XX 101, 17-104, 14 Pistelli = 89 7, 1-16 DK), utilizzato con il significato di democrazia; di ἀποθησαυρίζω, nel settimo (cf. Iambl., *Protr.*, XX 103, 2 Pistelli = 89 7, 15 DK), che non è addirittura attestato negli autori classici; di κυκλόω, sempre nel settimo (cf. Iambl., *Protr.*, XX 101, 21 Pistelli = 89 7, 1 DK), che è generalmente poco impiegato in prosa e, in ogni caso, non in ambito economico, come avviene nell'Anonimo, ma riferito esclusivamente a contesti militari.

24. A proposito del dialogo di Platone e della sua importanza per la datazione dei frammenti dell'Anonimo di Giamblico al tardo V secolo a.C., cf. *supra*, p. 97 e n. 14.

25. Per questo punto specifico, e con particolare riferimento alla retorica in Antistene, Isocrate e Platone, cf. A. Brancacci, Dialettica e retorica in Antistene, *Elenchos*, 17, 1996, pp. 359-406: 360-361. Per un approfondito studio sulle espressioni utilizzate tra il V e il IV secolo a.C. per indicare questa τέχνη, cf. E. Schiappa, Did Plato Coin Rhêtorikê?, *op. cit.*, pp. 457-470; *Protagoras and logos*, *op. cit.*, pp. 40-49.

dell'articolo determinativo prima del sostantivo τέχνη non consente di tradurre la formula utilizzata dall'autore con «*la* tecnica (*l'*arte) dei discorsi», come in genere è stato fatto in passato, ma, più correttamente, essa deve essere resa con «*una* tecnica (*un'*arte) dei discorsi», espressione che, d'altra parte, almeno secondo Mosconi, non avrebbe senso e, dunque, «non sarebbe possibile»[26]. In secondo luogo, non sarebbe corretto tradurre semplicemente con «dei discorsi» la *iunctura* κατὰ λόγους, poiché essa, in generale, ha valore pienamente strumentale o modale-strumentale, come testimoniano tre passi platonici e pseudo-platonici, riportati da entrambi gli studiosi[27]. Infine, poiché il termine λόγος può indicare, come è noto, tanto il «discorso» quanto il «ragionamento», in base a quanto si è appena detto, Mosconi interpreta la formula τέχνη ἡ κατὰ λόγους nel senso di «una disciplina che abbia carattere teorico»[28], fondata su discorsi o ragionamenti, mentre Lapini opta per «*una* τέχνη (una qualunque) di quelle che sono suscettibili di trasmettersi per mezzo dei discorsi, cioè per mezzo di insegnamenti, di "lezioni"»[29].

In merito alle posizioni espresse dai due studiosi, si deve ribadire, in primo luogo, che la traduzione adottata da Maria Timpanaro Cardini della formula τέχνη ἡ κατὰ λόγους con «un'arte che si esplica per mezzo delle parole» risponde perfettamente all'intendimento generale dell'espressione sia da un punto di vista strettamente grammaticale e linguistico (come, del resto, ammettono anche Mosconi e Lapini nei loro rispettivi contributi)[30], sia da un punto di vista intrinseco, dato che non predetermina in modo rigido alcuna interpretazione, ma rende bene, mi sembra, il concetto base che la formula stessa esprime. Quanto ai passi platonici e pseudoplatonici riportati da entrambi gli studiosi a sostegno della loro interpretazione, è senz'altro vero che nei brani in questione la *iunctura* κατὰ λόγους debba essere intesa e tradotta nel modo da loro suggerito, ma è altrettanto vero che in tali passi non è presente l'intera espressione, τέχνη ἡ κατὰ λόγους, così come enunciata dall'Anonimo di Giamblico, la quale, in un autore così fortemente intriso di mentalità sofistica, va più

---

26. Cf. G. Mosconi, La τέχνη κατὰ λόγους, *op. cit.*, pp. 281-282 e n. 1. Come già si è accennato, lo studioso colloca cronologicamente l'Anonimo di Giamblico nel pieno IV secolo ed è quindi naturale che egli non sappia spiegarsi il significato di una simile espressione in un'epoca così tarda.

27. Cf. Plat., *Soph.*, 219 d 6: ἢ κατ' ἔργα ἢ κατὰ λόγους; [Plat.], *Epinom.*, 975 d: τά τε κατὰ λόγους καὶ μοῦσαν πᾶσαν; [Plat.], *Definit.*, 415 a 12: ὃ μόνον τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικόν ἐστιν. Cf. G. Mosconi, La τέχνη κατὰ λόγους, *op. cit.*, pp. 283-4 e n. 3; W. Lapini, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, pp. 181-182.

28. Cf. G. Mosconi, La τέχνη κατὰ λόγους, *op. cit.*, p. 286.

29. Cf. W. Lapini, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, p. 181.

30. Cf. G. Mosconi, La τέχνη κατὰ λόγους, *op. cit.*, pp. 283-284 n. 3; W. Lapini, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, p. 182.

precisamente intesa, a mio avviso, come un richiamo alle varie altre formule utilizzate dai contemporanei per designare l'arte oratoria nel periodo che precede la pubblicazione del *Gorgia* di Platone[31].

Per ciò che riguarda, invece, l'interpretazione generale della τέχνη κατὰ λόγους avanzata dai due studiosi, credo che questa non sia interamente condivisibile, soprattutto perché si pone in netto contrasto con un passo platonico, a mio vedere ben più significativo, che non è stato preso in considerazione nei contributi in esame. Nel brano in questione, che si trova nel *Protagora* di Platone, spiegando a Socrate che l'unico oggetto del suo insegnamento è la πολιτικὴ ἀρετή, con la quale si propone di formare dei buoni cittadini, il sofista di Abdera afferma quanto segue:

> «[...] gli altri sofisti rovinano i giovani, poiché mentre già i giovani si sono allontanati dalle scienze tecniche, essi, sebbene quelli siano nolenti, ve li conducono di nuovo e li gettano in braccio a quelle stesse scienze, insegnando loro calcolo, astronomia, geometria, musica – e parlando volse gli occhi su Ippia –, mentre chi viene da me non imparerà se non quello per cui è venuto. L'oggetto del mio insegnamento consiste nel sapersi condurre con senno, così nelle faccende domestiche, tanto da amministrare nel modo migliore la propria casa, come nelle faccende pubbliche, tanto da essere perfettamente capace di trattare e discutere le cose dello stato. – Se ho ben capito, dissi, quello che vuoi dire, mi sembra che tu parli dell'arte politica e che ti proponi di formare buoni cittadini. – Proprio questo, Socrate, è ciò ch'io mi propongo di professare»[32].

Si deve notare che Platone, per bocca di Protagora, di cui con ogni probabilità restituisce non solo le convinzioni e le dottrine, ma anche il linguaggio e le espressioni, chiama semplicemente τέχναι quelle stesse discipline che secondo l'interpretazione di Lapini dovrebbero essere incluse tra le τέχναι κατὰ λόγους, come la matematica, come la musica e, più in generale, come tutte quelle τέχναι «che ammettono di essere appre-

---

31. A proposito del dialogo platonico e della sua importanza per i problemi qui in discussione, cf. *supra*, pp. 97 e n. 14, 98 e n. 24.

32. Cf. PLAT., *Prot.*, 318 d 9-319 a 8 (= 80 A 5 DK): οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες – καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεφεν – παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ἔπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἀνδρας ἀγαθοὺς πολίτας. Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι (trad. it. di F. Adorno). A proposito di questo passo del *Protagora* platonico, cf. W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge U. P., 1971, pp. 186-187; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica*, in L. FIRPO (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, 2 voll., Torino, UTET, 1982-1985, I, 1985, p. 166; E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, PUF, 1989², pp. 206-208; A. BRANCACCI, Protagora, Damone e la musica, *Quaderni urbinati di cultura classica*, n. s. 68, 2001, pp. 137-148, ora in *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 29-30; *I sofisti*, a cura di M. BONAZZI, Milano, BUR, 2007, pp. 32-34.

se [...] per mezzo della comunicazione verbale, parlata o scritta, e nelle quali l'allievo può, se è dotato, bruciare le tappe e diventare persino più bravo del maestro»[33]. Appare chiaro, quindi, che con l'espressione τέχνη ἡ κατὰ λόγους l'Anonimo di Giamblico, ancora in piena età sofistica, non possa intendere altro che «un'arte che si esplica per mezzo delle parole» e che essa debba essere intesa proprio come «tecnica (arte) dei discorsi», come «qualcosa di attinente alla retorica», per riprendere la definizione di massima che Lapini, all'inizio del suo contributo, riferisce giustamente alle traduzioni e alle interpretazioni per lo più adottate[34].

Ciò chiarito, devo aggiungere che, pur non condividendone gli esiti, i due studi di cui ho riferito mi hanno stimolato a riflettere ulteriormente su questo specifico punto del secondo frammento dell'Anonimo di Giamblico e ad approfondire la mia precedente interpretazione della τέχνη κατὰ λόγους, che sostanzialmente accoglieva e sviluppava quella proposta da Kerferd[35]. Tale approfondimento si è reso ancor più necessario tenendo conto di una giusta obiezione mossa proprio a Kerferd da Lapini, il quale, nel suo studio, domanda la ragione per cui «come esempio di insegnamento a presa rapida si sarebbe dovuto scegliere proprio l'arte dei discorsi o l'arte delle antilogie»[36].

Alla luce di quanto si è detto fino a questo momento e alla luce di quest'ultima osservazione, credo di poter proporre una nuova soluzione interpretativa della τέχνη κατὰ λόγους, che non intacca l'esegesi generale del pensiero dell'autore, e del secondo frammento in particolare, avanzata nella mia monografia, ma anzi la rafforza ulteriormente. Ritengo, dunque, che l'accenno alla τέχνη κατὰ λόγους nel settimo paragrafo del secondo frammento debba essere inteso come una polemica, in verità piuttosto contenuta nei toni e nei modi, tutta interna al movimento sofistico. Come è noto, gli interessi dei sofisti erano molteplici e il loro insegnamento poteva e sapeva disinvoltamente spaziare negli ambiti più disparati. Come afferma Kerferd, «there was no such thing as a standard sophistic *curriculum* of studies»[37] e ciascuno di essi, dunque, impartiva le sue lezioni seguendo un proprio preciso e specifico metodo d'insegnamento, un proprio *curriculum*[38]. Che esistesse, dunque, una certa rivalità tra i diversi sofisti e tra i loro allievi, mi pare un fatto alquanto evidente, testimoniato peraltro da numerosi passi platonici, dato il loro statuto di insegnanti professionisti e itineranti, oltre che di filosofi. Quanto si è detto, mi sembra

33. Cf. W. Lapini, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, p. 181.
34. Cf. *supra*, p. 95 e n.8.
35. Cf. *supra*, pp. 96-97 e nn. 13-14.
36. Cf. W. Lapini, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, p. 180.
37. Cf. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, p. 37.
38. Cf. M. Bonazzi, *I sofisti*, Roma, Carocci, 2010, p. 17.

confermato ancora una volta dal passo del *Protagora* platonico precedentemente citato[39], in cui il sofista di Abdera, infatti, «esprime il rifiuto del sistema di *tutti* gli altri sofisti che – insinua – impartiscono *tutti* insegnamenti specialistici»[40], poiché, a differenza di costoro, egli «non fonda l'insegnamento che lo qualifica su una varietà di discipline, ma lo àncora a una sola τέχνη, il cui obiettivo è l'εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως: essa insegna a parlare e agire nel modo migliore e ad acquisire potere e successo nell'ambito della πόλις»[41]. Nonostante ciò, come si è già detto in precedenza[42], poiché l'acquisizione dell'ἀρετή politica, intesa come conoscenza dei mezzi con i quali l'individuo può acquistare successo negli affari pubblici e in quelli privati, rappresenta il valore cardine della παιδεία e uno dei tratti peculiari della *forma mentis* sofistica[43], una parte rilevante del *curriculum* di ogni sofista era certamente incentrato sull'insegnamento dell'arte oratoria, la cui padronanza era indispensabile per chiunque avesse voluto dedicarsi alla vita politica della città democratica. Ogni sofista, dunque, insegnava all'allievo la sua specifica τέχνη κατὰ λόγους, seguendo il proprio peculiare metodo educativo. E a questo pro-

---

39. Cf. PLAT., *Prot.*, 318 d 9-319 a 8 (= 80 A 5 DK). Per il testo e la traduzione, cf. *supra*, p. 100 e n. 32.

40. Cf. G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, p. 37 (trad. it. di C. Musolesi).

41. Cf. A. BRANCACCI, Protagora, Damone e la musica, *op. cit.*, pp. 29-30.

42. Cf. *supra*, p. 93.

43. Cf. ad esempio, PLAT., *Men.*, 91 a 1-b 8: οὗτος γάρ, ὦ Ἄνυτε, πάλαι λέγει πρός με ὅτι ἐπιθυμεῖ ταύτης τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς ᾗ οἱ ἄνθρωποι τάς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι, καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὑτῶν θεραπεύουσι, καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαί τε καὶ ἀποπέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. ταύτην οὖν τὴν ἀρετὴν σκόπει παρά τίνας ἂν πέμποντες αὐτὸν ὀρθῶς πέμποιμεν, ἢ δῆλον δὴ κατὰ τὸν ἄρτι λόγον ὅτι παὰ τούτους τοὺς ὑπισχνουμένους ἀρετῆς διδασκάλους εἶναι καὶ ἀποφήναντας αὐτοὺς κοινοὺς τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ μανθάνειν, μισθὸν τούτου ταξαμένους τε καὶ πραττομένους; AN. Καὶ τίνας λέγεις τούτους, ὦ Σώκρατες; ΣΩ. Οἶσθα δήπου καὶ οὐ ὅτι οὗτοί εἰσιν οὓς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι σοφιστάς («Il nostro Menone, o Anito, da un pezzo mi sta dicendo che desidera acquistare quella capacità e quella virtù mediante cui l'uomo governa bene famiglia e Stato, prende cura dei propri genitori, sa accogliere e congedare cittadini e stranieri, come deve fare una persona per bene. Vedi un po' a chi dovremmo giustamente indirizzarlo perché acquisti una simile capacità. Entro i termini del ragionamento di sopra, non è chiaro che dovremmo inviarlo a chi si professa maestro di virtù e che indifferentemente offre i propri insegnamenti a qualsivoglia Greco desideri apprendere, fissando ed esigendo una certa mercede? ANIT. A chi stai pensando, Socrate? SOCR. Come tu stesso certamente sai, mi riferisco a coloro che la gente chiama sofisti», trad. it. di F. Adorno); PLAT., *Resp.*, 600 c 6-d 4: ἀλλὰ Πρωταγόρας μὲν ἄρα ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν παριστάναι ἰδίᾳ συγγιγνόμενοι ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὑτῶν διοικεῖν οἷοί τ' ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσιν τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἑταῖροι («Eppure Protagora di Abdera e Prodico di Ceo e moltissimi altri riescono a persuadere i loro seguaci, grazie alle conversazioni private, che saranno in grado di governare la propria casa e la propria città soltanto se si sottoporranno alla loro direzione pedagogica. E per questa sapienza sono tanto amati da essere quasi portati sulle teste dei loro seguaci», trad. it. di G. Lozza).

posito è necessario ricordare, inoltre, come i principali sofisti impostassero il loro insegnamento orale su discorsi modello, su situazioni antilogiche, su modelli paradigmatici pronti all'uso, che erano molto probabilmente presentati anche nei loro manuali scritti, le cosiddette τέχναι[44]. È perfettamente naturale, quindi, che nell'Anonimo di Giamblico l'espressione τέχνη ἡ κατὰ λόγους veicoli un riferimento privilegiato alla τέχνη retorica.

Alla luce di queste considerazioni, ferme restando la correttezza e la plausibilità della traduzione fornita da Maria Timpanaro Cardini, credo, quindi, che il riferimento dell'Anonimo di Giamblico alla τέχνη ἡ κατὰ λόγους debba essere inteso, accogliendo la specifica precisazione di Lapini[45], nel senso di «un'arte (una qualunque) di quelle che si esplicano per mezzo delle parole, nella forma e secondo il metodo con cui esse vengono insegnate da tutti gli altri sofisti». Non vi è nulla di sbagliato nell'apprendere una qualunque altra τέχνη κατὰ λόγους e, in poco tempo, si potrà perfino superare in bravura il proprio maestro. La vera eloquenza, l'arte della parola portata al massimo grado in ogni suo aspetto, che non a caso è indicata dall'Anonimo di Giamblico con un nome preciso, l'εὐγλωσσία, proprio per stabilire una netta linea di demarcazione con tutte le altre τέχναι κατὰ λόγου, si acquisisce, però, soltanto seguendo il lungo e faticoso processo educativo, illustrato dall'autore nel primo frammento[46] e ispirato in larga misura alle posizioni espresse in merito da Protagora[47]. Ed è precisamente l'εὐγλωσσία, inoltre, di per sé priva di sostanza tanto etica quanto teoretica, come, del resto, qualunque altra τέχνη κατὰ λόγους, che può trasformarsi in una singola virtù, nel caso essa sia utilizzata per scopi buoni e legittimi[48]. L'importanza che l'ignoto autore conferisce a una disciplina

---

44. Cf. C. Natali, *Aristote et les méthodes d'enseignement de Gorgias*, in B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, pp. 105-16; N. O'Sullivan, *Written and Spoken in the First Sophistic*, in I. Worthington (ed.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, Brill, 1996, pp. 115-27; R. Thomas, *Prose Performance Text. "Epideixis" and Written Pubblication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries*, in H. Yunis (ed.), *Written Text and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 162-88; M. Bonazzi, *I sofisti*, *op. cit.*, pp. 17-8 e n. 7, 72-80; R. Velardi, *Metodi di insegnamento nelle scuole di retorica in Grecia tra V e IV secolo a.C.*, in A. Roselli-R. Velardi (ed.), *L'insegnamento delle* technai *nelle culture antiche, Atti del convegno, Ercolano*, 23-24 marzo 2009, *AION*, 15, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2011, pp. 109-24.

45. Cf. W. Lapini, L'arte dei discorsi, *op. cit.*, p. 181.

46. Cf. Iambl., *Protr.*, XX 95, 16-20 Pistelli (= 89 1, 2 DK). Cf. *supra*, p. 96 e n. 11.

47. Il sofista di Abdera è il maggiore ispiratore dell'Anonimo di Giamblico e non solo in merito allo specifico tema dell'educazione, ma anche riguardo alle principali questioni filosofiche ed etico-politiche trattate dall'autore. Oltre, appunto, al tema dell'educazione, nel primo frammento (cf. A. Ciriaci, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 76-101), si pensi alla comune visione della virtù come πολιτικὴ ἀρετή, nel terzo (cf. *ivi*, pp. 117-133), della ψυχή, nel quarto e nel quinto (cf. *ivi*, pp. 134-151), del rapporto tra νόμος e φύσις, nel sesto (cf. *ivi*, pp. 151-167).

48. Cf. Iambl., *Protr.*, XX 97, 16-23 Pistelli (= 89 3, 1-2 DK): ὅταν τις ὀρεχθεὶς τινος τούτων κατεργασάμενος ἔχῃ αὐτὸ εἰς τέλος, ἐάν τε εὐγλωσσίαν ἐάν τε σοφίαν ἐάν τε ἰσχύν,

come l'εὐγλωσσία non è, infine, in contraddizione col riferimento, presente nel resto del paragrafo in questione, al fatto che la virtù sia generata da molte opere (ἀρετὴ δὲ ἥτις ἐξ ἔργων πολλῶν συνίσταται), poiché la virtù nella sua totalità corrisponde alla πολιτικὴ ἀρετή, che si acquisisce utilizzando le doti e le discipline di cui si è in possesso in difesa delle leggi e del giusto[49] ed è, quindi, necessariamente costituita di molteplici opere e attività, da compiersi in un lungo arco di tempo.

A. CIRIACI
(Roma)

---

τούτωι εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρῆσθαι δεῖ· εἰ δὲ εἰς ἀδικά τε καὶ ἄνομα χρήσεταί τις τῶι ὑπάρχοντι ἀγαθῶι, πάντων κάκιστον (εἶναι) τὸ τοιοῦτον καὶ ἀπεῖναι κρεῖσσον αὐτὸ ἢ παρεῖναι. (2) καὶ ὥσπερ ἀγαθὸς τελέως ὁ τούτων τι ἔχων γέγνεται εἰς τὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς καταχρώμενος, οὕτω πάλιν πάγκακος [τελέως] ὁ εἰς τὰ πονηρὰ χρώμενος («Quando qualcuno, dopo aver desiderato ardentemente una di queste cose, è riuscito finalmente a conseguirla, sia essa l'eloquenza, la sapienza o la forza, è opportuno che se ne serva per scopi buoni e legittimi; se egli volge il bene che ha raggiunto a scopi ingiusti e illegittimi, questo diventa la cosa peggiore di tutte e per lui sarebbe stato meglio perderlo che possederlo; (2) e come colui che, avendo uno di questi beni, servendosene a fin di bene, raggiunge la perfetta bontà, così è il colmo della malvagità colui che se ne serve per scopi malvagi»). Cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 82-86, 120.

49. Cf. IAMBL., *Protr.*, XX 97, 23-98, 12 PISTELLI (= 89 3, 3-6 DK): τόν τε αὖ ἀρετῆς ὀρεγόμενον τῆς συμπάσης σκεπτέον (εἶναι), ἐκ τίνος ἂν λόγου ἢ ἔργου ἄριστος εἴη· τοιοῦτος δ' ἂν εἴη ὁ πλείστοις ὠφέλιμος ὤν. [...] (6) ὧδε οὖν ἔσται τοῦτο, εἰ τοῖς νόμοις τε καὶ τῶι δικαίωι ἐπικουροίη· τοῦτο γὰρ τάς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον (εἶναι) («Colui che aspira alla virtù nella sua totalità deve esaminare bene quale tipo di discorso o di atto possa renderlo ottimo; egli sarà tale qualora riesca utile alla maggioranza delle persone. [...] (6) Questo sarà possibile, se si diviene difensori delle leggi e del giusto; questo, infatti, è ciò che fa convivere e tenere unite le città e gli uomini»). Cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 86-91.

## Η «ΤΕΧΝΗ ΚΑΤΑ ΛΟΓΟΥΣ» ΣΤΟΝ ΑΝΩΝΥΜΟ ΙΑΜΒΛΙΧΟΥ

Περίληψη

Στὸ δεύτερο ἀπόσπασμα τοῦ Ἀνωνύμου Ἰαμβλίχου, ποὺ ἐπικεντρώνεται στὸ θέμα τῆς ἕδραίωσης τῆς *δόξας* τοῦ ανθρώπου, ὡς θεμελιώδους ἀξίας τῆς *παιδείας* καὶ ὡς διακριτικοῦ γνωρίσματος τῆς σοφιστικῆς ἐκπαίδευσης (*forma mentis*), ὑπάρχει ἕνα συγκεκριμένο χωρίο, ἡ ἕβδομη παράγραφος, στὸ ὁποῖο ὁ συγγραφέας ἀναφέρει μία ἀδιευκρίνιστη «τέχνη κατὰ λόγους». Ἡ φράση αὐτὴ ἑρμηνεύεται συνήθως ἀπὸ τοὺς σύγχρονους μελετητὲς ὡς τεχνικὴ (εἶδος τέχνης) ποὺ σχετίζεται μὲ τὴ ρητορικὴ καὶ χαρακτηρίζεται ὡς εὐκόλως διδακτή, καθ' ὅτι ὁποιοσδήποτε ἀφιερώνεται στὴ μελέτη τῆς συγκεκριμένης τέχνης μπορεῖ σὲ σύντομο διάστημα νὰ συγκριθεῖ σὲ δεξιότητα με αὐτόν ποὺ τὴν διδάσκει. Στὸ ἄρθρο αὐτὸ ἀναλύονται οἱ διαφορετικὲς ἑρμηνεῖες ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ γιὰ τὸ συγκεκριμένο χωρίο, μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση στὶς πιὸ πρόσφατες. Ἀκολούθως, ἀποδεικνύεται ὅτι ἡ ἀναφορὰ στὴν «τέχνην τὴν κατὰ λόγους» πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὡς πολεμική, ποὺ στρέφεται οὐσιαστικὰ ἐναντίον τῆς σοφιστικῆς κίνησης, κυρίως ὡς πρὸς τὸ ὕφος καὶ τὶς μεθόδους. Παρὰ τὰ διαφορετικὰ ἐνδιαφέροντα καὶ τὶς διαφορετικὲς διδακτικὲς μεθόδους ποὺ υἱοθετοῦνταν, κοινὸ σημεῖο τῆς ἐνασχόλησης κάθε σοφιστῆ ἦταν ἡ διδασκαλία τῆς ρητορικῆς τέχνης, ἡ γνώση τῆς ὁποίας ἦταν ἀπαραίτητη γιὰ ὅποιον ἐπιθυμοῦσε νὰ ἀφοσιωθεῖ στὸν πολιτικὸ βίο τῆς δημοκρατικῆς πόλης. Κάθε σοφιστής, λοιπόν, δίδασκε στὸν μαθητή του τὴν δική του *τέχνην κατὰ λόγους*, ἀκολουθώντας τὴν δική του ἰδιαίτερη διδακτικὴ μέθοδο. Θεωρῶ, ἑπομένως, πὼς ἡ ἀναφορὰ στὴν «τέχνην κατὰ λόγους» τοῦ Ἀνωνύμου Ἰαμβλίχου πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὡς «μία τέχνη (ὁποιαδήποτε) ἀπὸ ἐκεῖνες ποὺ ἐξηγοῦνται μὲ τὸν λόγο, ἀκολουθώντας τὸν τρόπο καὶ τὴ μέθοδο διδασκαλίας ποὺ ἐφαρμόζεται ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους σοφιστές». Δὲν εἶναι δύσκολο νὰ μάθει κανεὶς τὴν «τέχνην κατὰ λόγους», καὶ μάλιστα σὲ λίγο χρόνο μπορεῖ νὰ ξεπεράσει τὸν ἴδιο του τὸν δάσκαλο σὲ ἱκανότητα. Ὡστόσο, ἡ πραγματικὴ εὐγλωττία, ποὺ δὲν ἀποδίδεται τυχαῖα ἀπὸ τὸν Ἀνώνυμο Ἰαμβλίχου μὲ τὸν συγκεκριμένο ὅρο «εὐγλωσσία», δηλαδὴ ὡς τέχνη τοῦ λόγου ποὺ τελειοποιεῖται ἀπὸ κάθε ἄποψη προκειμένου νὰ καθορίσει ἀπὸ κοινοῦ μὲ ὅλες τὶς ἄλλες «τέχνας κατὰ λόγους» ἕναν τρόπο ἔκφρασης, κατακτᾶται μόνο μέσα ἀπὸ μιὰ μακρὰ καὶ κοπιώδη ἐκπαιδευτικὴ διαδικασία, ποὺ παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα στὸ πρῶτο ἀπόσπασμα καὶ εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες θέσεις τοῦ Πρωταγόρα.

Ascanio Ciriaci
(Μτφρ. Ἄννα Τατση)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 106-120.

# PLATO'S *SYMPOSIUM*[1]: VIRTUE AS A LESSER GOOD?

In Plato's *Symposium* Socrates reports a conversation in which Diotima[2] revealed to him the nature of love[3]. I will argue that in this account there is much to indicate that the guide[4] (Socrates for example) is primarily con-

---

1. Unless otherwise stated I am using Christopher Gill's translation.

2. Diotima's role has interested and intrigued many scholars. R. E. Allen suggests that Diotima is used as it would be inappropriate for Socrates to give a speech in praise of *Eros*, since he is closely linked to it in Alcibiades' speech. Allen states that love «will turn out to fit Socrates himself», *The Dialogues of Plato: Volume 2, Symposium*, p. 46. F. N. Cornford refers to this as a «masterstroke of delicate courtesy» (*The Unwritten Philosophy and Other Essays*, p. 71) because it allows Socrates to indirectly criticize Agathon, in whose honour the symposium has been held. However, while these points may be persuasive, the true significance of Diotima's role is that it allows Plato to move away from traditional pederasty. This is why Socrates rejects Alcibiades' seduction of him (217 c): sexual interaction has no place within an educational environment. Gould also notes: «[a]s for sexuality, it is, Plato maintained, a perfectly natural, but somewhat unimaginative, manifestation of love correctly understood», *Platonic Love*, p. 1. Thus I am in agreement with Halperin when he states that Diotima «signals Plato's departure from certain aspects of the sexual method of his contemporaries and thereby enables him to highlight some central features of his own philosophy», Why is Diotima a Woman?, in D. Halperin, (ed.), *One Hundred Years of Homosexuality*, pp. 113-151.

For an interesting feminist perspective on the role of Diotima, cf. L. Irigaray, Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech, in N. Tuana, (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, pp. 181-195. Cf. also, S. Hawthorne, Diotima Speaks Through the Body, in B.-A. Bar On, (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, pp. 83-97.

3. I agree with Thomas Gould's suggestion that: «Diotima … is the high point of that dialogue» (*Platonic Love*, pp. 1-2). For this reason I shall primarily be referring to this account of love. However, the alternative strategy of reading the speeches as interconnected is employed by: Stanley Rosen, *Symposium*, p. 198; E. Stehle, *Performance and Gender in Ancient Greece: Non-dramatic Poetry in its Setting*, p. 222; W. S. Cobb, *Symposium and Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues*, p. 12; W. Jaeger, *Paideia, The Ideals of Greek Culture: Volume II, In Search of the Divine Centre*, p. 194. Cf. also C. D. C. Reeve, *Plato on Love: Lysis, Symposium, Phaedrus, Alcibiades, with Selections from Republic and Laws*, p. xxii.

4. Each time that I use the term guide I am referring to the Platonic lover who has seen the Form and who also assists his beloved in this regard. Additionally, each time that I use the term beloved, I am referring to the one who is being assisted by the guide on the ascent. The guide has knowledge of the existence of the Form but this knowledge is not exhaustive. Therefore, it should not be a contentious issue that I take Socrates to be a guide.

cerned with assisting his beloved. There is no greater good for the guide than that which is generated by assisting his beloved, and, as such, assisting him is his primary objective. There is also, however, evidence to suggest the contrary. The philosopher who is in love with another has, it would seem, two loves: he is by definition a lover of wisdom, and he is also a lover of another person. This issue of where the true allegiance of the guide lies has been the subject of debate. It has been asked: does the guide love his beloved solely because he is the means of developing knowledge of the Form of Beauty? This question stems, in large part, from 210 e[5] where Plato writes that all of the efforts of love are undergone to achieve the 'ultimate objective' of seeing the Form of Beauty[6].

In this article I shall attempt to reconcile this 'ultimate objective' of love with the view that the guide's assisting of his beloved is not a lesser concern for him. I will argue that the virtuous character of the guide is his true object of love because this is what generates reproduction and the good[7]. Reproduction, I will hold, generates a co-constituted good which is shared by both the guide (in actualizing his virtuous character) and the beloved (in progressing on the ascent)[8]. This co-constituted good is the outcome of generating virtue in another and is, for the guide, equivalent to that of contemplating the Form of Beauty.

In section I of this article, I shall argue that the object of love is virtuous character; in section II, I shall argue that the production of virtuous

---

5. «The ultimate objective of all previous efforts» (οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν).

6. Cf. for example, G. VLASTOS, The Individual as Object of Love in Plato, in IDEM, *Platonic Studies*, pp. 3-34.

7. That virtuous character is not explicitly mentioned in the dialogue is no great obstacle. It is clear that the objects of love are valued and from this it is clear that things of value will be interacted with in an appropriate manner. That is, if I value something I will also be careful not to harm it. Beauty and love, therefore, refer to objects of love and virtuous interaction. Appropriate interaction, I will show below, relates to interaction that leads to education and the development of the beloved. As such, love, in Plato's schema, presupposes virtuous character.

8. T. Irwin suggests: «Plato speaks of the effects of love as 'educating' or moulding», *Plato's Ethics*, p. 311. The educational aspect of the Platonic love relationship is also identified by J. M. Rist who characterises it as: «[the] pupil-master relationship», *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*, p. 24. Or, as P. Friedländer puts it: «Diotima envisages the way of love as guidance of young boys, as an act of education», *Plato, Volume 1: An Introduction*, p. 68. In relation to the import that virtue has on this educational framework, W. Jaeger states: «Even in the first speeches about *Eros*, Plato brought out the fact that *Eros* implies a yearning towards moral beauty ...», *Paideia, The Ideals of Greek Culture: Volume II, In Search of the Divine Centre*, p. 194. Pierre Hadot also notes the transformative aspect of the knowledge generated by conversing with Socrates when he states the following: «the interlocutor, too, is cut in two: there is the interlocutor as he was *before* his conversation with Socrates, and there is the interlocutor who, in the course of their constant mutual accord, has identified himself with Socrates, and who henceforth will never be the same again», *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, p. 154.

character, produced by the interaction between the guide and the beloved, is the highest worldly manifestation of Beauty; in section III, I shall reconcile the ultimate object of love with generating the highest worldly manifestation of Beauty. I shall outline this argument with particular reference to Frisbee C. C. Sheffield's work, *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. It is my view that Sheffield places too much emphasis upon the role of contemplation, to the extent that she does not discern that the philosopher's primary virtue is his virtuous character; this necessarily demands his assistance of his beloved. In taking this view, Sheffield has unnecessarily cast the guide's virtuous character and his assisting of his beloved as both a secondary good and a secondary concern for him.

## I. Virtuous Character as the Object of Love: An Overview of Sheffield's Position

In Socrates' account, love is said to have an object (206 a) which is not beauty but rather «reproduction and birth in beauty» (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ, 206 e). Intrinsic to the object of love is the activity of generating reproduction in beauty. The resultant consequence of this activity, it is stated, will be having the good forever (206 a)[9]. This, Socrates states, necessarily suggests that «the object of love must be immortality as well» (207 a)[10]. If this was not perplexing enough, Socrates goes on to make the following claim at 210 e: perceiving beauty «single in form» (211 b) is «the ultimate objective of all previous efforts» (210 e-211 a). Referring to the Form of Beauty in this manner seems to suggest that loving the beloved is secondary, in some way, to contemplating the Form.

But does this 'ultimate objective' have to be read in this way? The activities that lead to the good and to reproduction in beauty are referred to in a way that suggests that «wisdom and other kinds of virtue» (209 a) must be produced if they are to be had at all. At 205 e it is stated: «I don't think that each of us is attached to his own characteristics, unless you are going to describe the good as 'his own' and as 'what belongs to him' and the bad as 'what does not belong to him'»[11]. Therefore, the condition of having

9. «the only object of people's love is the good … they should have the good forever» (ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί, 205 e - 206 a).

10. However, since my concerns are more focused on understanding the nature of the good, I will limit my comments on immortality to what I say in n. 26.

11. There is some discrepancy amongst the various translations of this passage. Both C. Gill and T. Griffith refer to the good, and the attachment of qualities, as the manner in which man's qualities come to be considered his own. However, neither Nehamas and Woodruff nor C. J. Rowe refer to the idea of the good in this manner. Rowe's translation emphasizes that, *contra* Aristophanes, the 'other half' is not the object of love: «[f]or it's not, what is their

something requires that it be produced in line with the good, since anything else would not be said to 'belong to him'[12]. This forces two immediate questions: (i) who is virtue being produced in? And (ii) what is the status of the guide's good and its relationship to his beloved's good?

Responding to these questions, Sheffield's position suggests that the good of the guide is related to that of the beloved, who is reaping the benefits of instruction from him. For Sheffield the good that comes about *via* philosophizing is generated in and through the activity of contemplation. If the guide is a lover of wisdom, he engages in that love by contemplating. The ultimate 'objective of love', on her account, is coming to some awareness of the Form of Beauty through the activity of contemplation. As she puts it: «*eudaimonia* resides in contemplation of beauty; this is the highest virtue, the best good for human beings[13]». However, Sheffield also argues that «human beings cannot engage in continuous contemplative activity» (179), and, since the guide cannot contemplate *ad infinitum*, he therefore assists his beloved because it is some kind of secondary good.

From these conclusions two things can be inferred: (i) that she takes contemplation to be that which generates the good (where the good signifies reproduction in beauty in the man contemplating), and (ii) that assisting another is predicated upon an inability to contemplate perpetually and is therefore a secondary good. The latter is achieved in the following manner: the guide traverses his 'steps' by 'assisting' another with his ascent, so that he can re-practice the steps of the ascent and thereby «again, realize

---

own that either group is embracing, except if someone calls the good 'what belongs to' him». Nehamas and Woodruff also stress this but they add: «I don't think each individual takes joy in what belongs to him unless by belonging to me he means the good ...».

The reason that I favour Gill is that the idea of having to produce the good to attain qualities is very much in line with the message of Diotima. The idea that a man's mental qualities, no less than his physical qualities, can be said to be in his possession can be the case only insofar as they are renewed. Therefore, the 'having' of good qualities is necessarily dependent upon having produced the good.

12. This point may at first appear somewhat strange, but the concept of the good outlined here is very much in keeping with Plato's schema. In the *Apology*, for example, Plato writes that: «wealth does not bring about excellence [virtue], but excellence makes wealth and everything else good for men, both individually and collectively» (30 b). The point that Plato is making is grasped quite well by Vlastos, who notes: «he is not saying that the non-moral goods ... have no value at all [but that their value is engendered by virtue and] this is what makes all other things valuable», *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 220. In the *Apology*, it is virtue or excellence that has the power to attach value or to assign a general quality to things. (A similar argument is made in the *Alcibiades* 134 a, where Socrates states that: «it is impossible to prosper unless ... [a man] is self-controlled and good»). In the *Symposium*, the only difference is that the good is what is said to attach qualities to men. That said, it nevertheless remains the case that Plato understands virtue and the good to be that which allows other things to have the quality of value attached to them.

13. F. C. C. SHEFFIELD, *Plato's Symposium*, p. 136.

the good» (179) for himself. «Such practices», she continues, «will not be at odds with one's own happiness ...» (179-180) The highest virtue resides exclusively in contemplation and the assisting of others is «a way of manifesting the virtue of νοῦς ... in a less perfect way» (180).

The assistance that the guide provides is in one way or another motivated by his inability to contemplate. He assists his beloved only on the grounds that there is some overlap of benefit but, since this leads to a less perfect manifestation of νοῦς, it must likewise generate a secondary or lesser good. If reproduction involves interaction with another, on Sheffield's version of events, this is so only on the grounds that the overlap results in a lesser good for the guide which, due to the inability to contemplate *ad infinitum*, is the only reward on offer to him. While this strategy has its merits, Sheffield nevertheless appears to suggest that the virtuous character of the guide is likewise a secondary concern. This must be the case since the philosopher is a lover of wisdom and truth, thus any activity that generates a lower manifestation of νοῦς must surely be of secondary concern. But does this resultant dichotomy of greater and lesser goods adequately answer my second question regarding the status of the guide's good? If the object of Platonic love is virtuous character, as opposed to contemplation, then I am not assured that it does.

In Sheffield's account, contemplating the Form is central because it relates to the 'ultimate objective' of love and the realizing of the 'greater' good. Yet, this could not be the original desire of the man beginning the ascent. He is not yet aware that the Form even exists and so there must be some object of love prior to this object since, if he is not aware of the Form, he can neither contemplate it nor desire it[14]. Taking the case of Alcibiades as an example, it is clear that he is initially possessed of a desire to become «as good a person as possible» (218 d), a man who has knowledge of «the subjects that you must examine if you're going to become a good person» (222 a). Moreover, since Alcibiades believes that Socrates, his guide, has such knowledge and is in fact such a person, it follows that the object of his love is not just knowledge of such subjects but is also the desire to become as Socrates is.

---

14. That knowledge of the soul seems to bear a relation to knowledge of the Form is problematic for Sheffield's position. Since knowledge of the soul and love are outlined prior to discussing either the ascent or seeing the Form of Beauty, it would appear as though this knowledge is essential to both making the ascent and seeing the Form. Therefore, coming to knowledge of the Form of Beauty will, to some extent, relate to coming to knowledge of the soul. Turning to Plato's *Phaedrus* may also prove informative here.

In the *Phaedrus*, as C. L. Griswold acutely notes, there is no mention of recollection leading us to, as it were, 'unlock' the knowledge of the soul's nature: «If there is no idea of soul, then there is no anamnesis of the soul *qua* soul, and self-knowledge cannot in principle be recollective in that sense ...», *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, p. 89.

The desire to contemplate subjects is not originally understood to be a virtue or a good in itself since the good or virtue is the outcome of contemplation. The good that the guide has in virtue of contemplation relates to his virtuous character, where virtue implies an active engagement with others. Thus, it is the attainment of such character that is the object of love for the man beginning the ascent. In light of this, if Sheffield's position is correct, the question is: at what stage would his initial primary objective, the desire to become a good man, be superseded in favour of contemplating the Form of Beauty? I suggest that the former project never ceases to be the primary concern of the guide.

Since the guide's good and virtue are achieved by engaging with others, desiring to become the guide will also involve the desire to help others. Therefore, why not interpret the good generated by the guide's assisting his beloved as both the greatest good and as part and parcel of the guide's maintaining of his virtuous character[15]? From this perspective, it already appears as though Sheffield's dichotomy with regard to greater and lesser goods is unwarranted, since the good of both the guide and the beloved are entwined.

## II. Instances of Worldly Beauty: Towards Virtue

Sheffield could argue that the desire to become the guide is usurped as the primary concern once the Form of Beauty is intuited. For Sheffield «one comes to be in the presence of the form of beauty by understanding beauty» (153), and only «the form can cause the proper emergence of νοῦς ...» (131). This means that understanding the Form involves being in its presence; this presence is what generates virtue. Yet, what does this say of being in the presence of instances of beauty, and, more to the point, what exactly is understood as an instance of beauty in the world?

Sheffield argues that men who are beautiful in body, for example, are valued in themselves because they «... exhibit the character of the form. If beautiful bodies and souls embody the supremely valuable character

15. For example, reading 205 e in conjunction with 208 a («we are not the same person as regards our knowledge ... Forgetting is the departure of knowledge, while study puts back new information in our memory to replace what is lost»), it is clear that both the good and the 'attachment' of qualities have to be continually reproduced, irrespective of whether or not they have already been generated. This means that the man who has become a guide must continually maintain his character. As M. P. Nichols also notes, the completion of the ascent implies a «beginning» in which the guide «generates» in another: *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*, pp. 67-68. Moreover, why should the guide's virtuous character not also involve virtuous forms of interacting with his beloved?

of the form, then they will be worth valuing for their own sakes too ...» (173). And while beautiful bodies do have a role in the ascent they are also referred to as something petty (210 c). This does not mean, however, that they are of no value but, rather, that they are of little value.

This reference to the role of physical beauty on the ascent also suggests, I argue, that it is beautiful only insofar as it is fulfilling its role on the ascent. It is the response to 'physical beauty' that signifies progression on the ascent and, as such, this is why it is placed so low on the ascent[16]. The beauty that physical beauty can be said to possess relates, on the ascent, to appropriate ways of interaction with such beauty[17]. Therefore, if it is beautiful, it is only so because it relates to the process of moving away from being exclusively concerned with physicality. Yet, this response to physical beauty is not contained within it but rather relates to the soul of the man reacting to it: physical beauty does not suggest or incite a virtuous response from anyone except the man of virtuous character. This implies that the beauty that Socrates is in pursuit of should not be understood as physical but rather as that of virtuous interaction that leads to development or progression on the ascent.

Reading Plato's account in this manner provides an explanation of the guide's motivation for assisting his beloved: he does so in order to maintain his own virtuous character. Reproduction in the beautiful is the objective of love and provides a way of understanding the co-constituted good: Socrates/the guide maintains his virtuous character by helping his beloved to progress on the ascent. The consequences of this union are that the guide maintains his virtuous character by transferring virtue and good to the beloved, and the beloved generates virtue and good for himself.

This distribution of good and virtue does not imply that the guide 'gives' the beloved all of the good or virtue that he can attain. The guide demonstrates that the Form exists and not that this information leads, immediately, to the ability to see «all [the] other things [that] share its character» (211 b). It is the task of the beloved to apply this knowledge

16. This line of thinking fits quite congruently with Alcibiades' statement that Socrates has an inner beauty which can be compared to the «Statue of Silenus» (215). Later, he states that he «admired» Socrates because of his «self-control and courage» (219 d). This could also be interpreted as suggesting that, for Plato, worldly beauty is better understood as beauty of character.

17. Since beautiful bodies *per se* do not contain the ethical response needed for the ascent, it seems fitting that Plato characterises the soul in the following way at *Phaedrus* 246 b: «To begin with, our driver is in charge of a pair of horses; second, one of his horses is beautiful and good and from stock of the same sort, while the other is the opposite and has the opposite sort of bloodline» [καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος]. Here, the lack of moral response is indicated by the reference to the lack of noble bloodline.

to the world. Therefore, the guide's role can be viewed as that of transferring virtue (by nurturing the beloved's capacity to interact with others), and the beloved's as generating virtue[18]. This, I contend, moves beyond Sheffield's reducing of the guide's role to: «[discussing] his insights about beauty ... [and perceiving] argumentative deficiencies ...» (123).

Sheffield rightly argues that the man making the ascent must do so for himself; that is, he should not imagine that his guide will somehow completely solve his lack of virtue. As she states: «The transformative benefits of an erotic relationship with Socrates are thwarted by ... [the] fixation upon Socrates as an individual and the repository of all that can make [him] happy» (204). Yet, must this be emphasized to the extent that there is «no such transference of virtue ...»? (164). I suggest that the guide's instruction of his beloved involves providing him with a form of discourse that requires his active participation. At the same time, the guide directs him, in a dialogical manner, to knowledge of the nature of love/soul and knowledge of the existence of the Form. This is, after all, what happens in the dialogue. In which case, it is in working with the beloved that the guide best facilitates his progress on the ascent and the development of his virtuous character[19]. The good generated in reproduction is co-constituted and

---

18. F. C. C. Sheffield contends that it would be mistaken to argue, as A. W. Price does, that virtue is transferred, on the grounds that «we are all already pregnant with virtue» (p. 175, n. 43). Yet, this pregnancy could be interpreted as simply having the capacity to become virtuous. If contemplation requires knowledge before it is characterized as a virtue (even in Sheffield's view), this knowledge, in its most rudimentary form, is transferred to the beloved by his guide demonstrating the very existence of the Form. And, since being «pregnant with virtue» does not have to be interpreted as being pregnant with knowledge of the Form, or that virtue is restricted to contemplation, I take it to be unproblematic to hold that the guide transfers virtue to his beloved. This is so because, as I shall show, this knowledge opens up the possibility of becoming a guide and morally interacting with others.

19. T. Irwin argues that progression on the ascent is generated by the fact that «at each stage of the ascent the pupil tests his aspirations against his present objects of admiration, and ... finds the objects inadequate to the aspiration», *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, p. 170. Price argues that: «nothing has been said to indicate that attraction by the new [stage of the ascent] is preceded, and motivated, by dissatisfaction with the old [stage]». *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, p. 42. He continues, «Plato may be [simply] supposing that each stage justifies *itself* once the guide has prompted its achievement ...» (*ibid*). I argue that Price's and Irwin's points are compatible. As per Irwin's suggestion, the beloved may be motivated towards a higher level on the ascent by the inadequacies of his current level but not with reference to the next level on the ascent. However, since the beloved's initial objective was to become a guide, it is clear that any object which, *contra* Price, does not yield that outcome would be inadequate. Moreover, it is also the case that the guide can assist his beloved to progress on the ascent by, as per Price, 'prompting' his beloved to newer levels of beauty. Yet, I add that each level on the ascent represents not just new levels of beauty but new beautiful objects to interact with virtuously. The culmination of the ascent, as I shall show below, refers not just to knowledge of the Form but to ways of interaction predicated upon this knowledge.

this is a sentiment that is at the heart of 205 e: the good of the guide is maintained, or to use an Aristotelian term, actualized, only by successfully helping the beloved to progress on the ascent[20].

I contend that the very activity of generating virtue in another and thereby actualizing one's own virtuous character is the supreme example of a worldly instance of beauty. This is so because the worldly beauty of reproduction, as the development and maintenance of virtue, is what is common to each level of the ascent. The worldly beauty that Plato is concerned with is the beauty of virtue and character generated in and through the production of the co-constituted good. If something is beautiful in this world, it is so only on the grounds that it relates to the reproduction of virtue. Hence, 205 e states that the production of all qualities, including beauty, is dependent upon the production of the good.

Yet, as stated, this good relates to the good achieved by the guide in assisting his beloved, and so, *contra* Sheffield, the good is not generated by any isolated act of contemplation. Thus, the highest level of worldly beauty is not physical beauty or, for that matter, beautiful forms of learning but is in fact the co-constituted good achieved in reproduction. Virtuous character is the object of love, because it generates reproduction and the co-constituted good and, as such, the worldly manifestations of Beauty.

## III. Reinstating the Assisting of Others as the Primary Concern of the Guide

Contemplation and thinking will still have a role to play in this process since reproduction is achieved through dialogue and reflection, leading to progression on the ascent. Contemplation, thus, relates to reproduction, but it is misguided to hold, as Sheffield does, that this alone is what generates the good, reproduction, or happiness. The good is a co-constituted phenomenon and is not an activity undergone in isolation but rather one that is generated from the relationship between the guide and his beloved[21].

The good that is generated in this dual type of reproduction suggests that there is no need to posit a hiatus between the object of a man's love when

20. Regarding the guide's actualizing of his own character by assisting his beloved, cf. A. W. Price, who states in relation to immortality: «we may think of the man as speaking and acting in ways that simultaneously renew and develop his qualities in himself, and bestow the same on the other», *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, p. 28.

21. This argument is also to be found in the work of Price, who contends that: «contemplation (*Symp.*, 210 d 4) and looking (212 a 2) cannot be self-contained activities when their objects are the moral, or practical, Forms», *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, p. 51. The 'practical' aspect of knowledge of the Form of Beauty is engaging in the assisting of others. Therefore, the activities of Platonic love refer to the production of the co-constituted good, and not simply to contemplation.

he begins the ascent and the object of his love as he reaches its heights. The 'ultimate objective' of the ascent is the generation of «true virtue» (212 a) through the production of virtuous character. But why should it be the case that this ability relates exclusively to the virtue of the guide? It is true that he is the one who sees the Form of Beauty (hence he can generate true virtue), but there is nothing to indicate that this capacity must be restricted to that of his own[22]. If this is the case, the initial desire to become the guide is fulfilled only when the Form is seen and virtue is reproduced in the beloved. It must be asked, however, since the guide does not have to opt out of his desire to be virtuous in order to assist his beloved, how does the good of this project relate to the good of seeing the Form of Beauty?

Sheffield takes the view that knowledge is the «sufficient condition of virtue» (116) and so knowledge of the Form of Beauty is generated by seeing in the sense of contemplating the Form; contemplation is therefore virtue, and by extension the 'greater' good, because it relates to knowing the Form of Beauty. This reasoning appears to be sound, but Plato has much to say that extends virtue beyond this. For example, at 209 b-c it is stated that when a guide encounters his beloved «he immediately finds he has the resources to talk about virtue and about what a good man should be like and should do, and tries to educate him» (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν). Since doing, here, relates directly to knowing and instruction, I contend that knowledge of and seeing the Form also require the activity of assisting others.

The process of assisting the beloved to reproduce is not a less perfect manifestation of νοῦς since wisdom and virtue, in this context, do not refer to an isolated having, but to an activity that leads to the production of the co-constituted good. It is for this reason that the guide's primary concern is the reproduction of his virtuous character *via* his virtuous interaction with his beloved; this is where νοῦς becomes one with character in actuality. Stating that wisdom is beautiful does not, after all, equate to it being beautiful only in the isolated possession of it. Yet, there is much to suggest that wisdom and virtue relate to the activities that lead to reproduction and to the co-constituted good. This good, after all, is what is generated by both the guide's and the beloved's commitment to the production of their virtuous characters[23].

---

22. Sheffield cites 212 a 3-5 (p. 175, n. 44), where it is stated that the man who sees the Form «is said to nurture true virtue by or for himself». However, this is not as problematic for my account as it may appear. Firstly, as I have outlined, the man being guided on the ascent ultimately becomes the guide. The 'for himself' is also not problematic for my view since this 'for himself' refers to a virtue that, if it is to be actualized or maintained, requires the assisting of another.

23. G. R. F. Ferrari is correct in stating: «By thinking about the soul ... we can change our souls – in other words, the soul is able to change itself by virtue of its own proper activity, thought», *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, p. 125. But I add the *caveat*

I have also argued that reproduction and the co-constituted good represent the highest worldly manifestation of the Form of Beauty. This was so on the grounds that the beautiful things, qualities or attributes that relate to men are generated and possessed as a consequence of the co-constituted good. Moreover, knowing the Form to the extent of knowing that «all other things share its character» (211 b), implies knowing how such things are produced. And since the production of the good is what allows good qualities to be possessed by men, it follows that seeing the Form in its worldly manifestation will involve producing the good. In the absence of the knowledge that leads to the ability to generate virtue, the beloved could not fulfil his desire to become a guide. Thus, seeing the Form is the criteria for becoming the guide.

The Form, however, is seen only after passing through the various stages on the ascent. These stages represent the progression toward the Form through a hierarchy of its worldly instances. The Form, therefore, is seen with reference to all of the previous stages of the ascent, that is, its worldly instances. Neither instances nor the Form are completely distinct from one another, hence the reference to a sharing of character, and so the guide's seeing of the Form is akin to seeing its instances[24].

There is thus an intrinsic link between seeing the Form and knowing that the production of the co-constituted good is what generates worldly representations of Beauty. Moreover, since the seeing of instances of beauty relates directly to seeing the Form, seeing the co-constituted good likewise implies seeing the Form. Therefore, not only does the guide have the ability to see the Form in a contemplative manner but, as consequence of this, he can make this seeing or understanding manifest in the world. Knowing the nature or structure of the 'guide's good', thus, opens up the possibility of a worldly glimpse of the Form of Beauty because this good is what produces all of its worldly instances[25]. Seeing the Form

---

that this activity need not be restricted to an individual thinking in isolation and developing only himself. Therefore, when A. E. Taylor states: «we are only truly men insofar as we are becoming something more» (*Plato: The Man and His Work*, p. 226), I read this as being achieved through assisting another.

24. It for this reason that 210 c-d is translated by Gill as follows: «Looking now at beauty in general and not just at individual instances … [from this] he will be turned towards the great sea of beauty …». The 'not just at instances' is directly related to seeing the Form of Beauty, and therefore should not be read as stating that seeing the Form is not akin to seeing its instances. As such, seeing instances bears a direct relation to seeing the Form.

25. When Plato states: «From forms of learning, he should end up at that form of learning which is of nothing other than *that* beauty itself, so that he can complete the process of learning what beauty really is» (211 c), he himself leaves a gap between forms of learning and jumps to «gazing on beauty itself» (211 d). Yet, if this is related to reproduction and the constituted good, there would be no gap here at all. Learning the nature of reproduction and the co-constituted good, by analogy, allows the beloved to see the Form. That the co-

is not a greater good than assisting the beloved since this assistance relates to seeing the Form and to producing that by which it is seen[26].

Thus, being in the presence of the Form, in all of its manifestations, involves something greater than the guide's ability or inability to contemplate or know the Form. Being in its presence involves assisting another to generate its worldly manifestation and progress on the ascent. The 'ultimate objective' of seeing the Form has now been shown to be concomitant with reproduction and the co-constituted good. Thus, assisting the beloved can be said to be the guide's primary concern, since the object of love, virtuous character, cannot be achieved without doing so. The 'ultimate object' of love is neither distinct from the guide assisting his beloved, nor is it a good which is in some way superior to the co-constituted good; it is part of the same project and the same good.

## Conclusion

I have argued that the guide's primary task is comprised, in equal measure, of both seeing the Form and assisting the beloved to generate virtue in order to maintain the guide's virtuous character. The guide has a virtue in seeing the Form but it is not a virtue that exists *qua* 'seeing' or knowing, it is rather assisting the beloved that qualifies it as a virtue. Thus, the co-constituted good is intrinsically bound up with assisting the beloved, since this is the guide's only route to having the good. Moreover, since the beloved's good will eventually be produced in and through the activities of being the guide, seeing and contemplating the Form will not, in any way, be a good which is distinct from the good that is generated by assisting another[27].

---

constituted good, and all that this entails, should be what facilitates the seeing of the Form is in keeping with how the Form is characterised: «unmixed, not cluttered up with human flesh and colours and a great mass of mortal rubbish» (211 e). The co-constituted good is likewise unmixed and not, as argued above, contained in physical matter. Moreover, it is generated by producing true virtue as a consequence of seeing the Form. This opens up the possibility of becoming a guide, and of the guide maintaining his virtuous character. This also supports my view that seeing the Form is not a greater good than the good generated by assisting the beloved. Seeing the co-constituted good is bound up with seeing the Form.

26. The notion of immortality (the possession of the good forever) may seem to be a cause for concern regarding my suggestion that the good is co-constituted. It can be asked: how could man's immortality be co-constituted? This question is not as problematic as it appears; for one thing, I am in agreement with Sheffield when she states: «there is no need to translate τὸ ἀθάνατον as the immortal meaning immortality ... it may just as well mean the immortal thing» (92). She also contends: «the point is not that he will live on; immortality in this case resides in the perfection of soul» (151). However, I am of the view that the perfection of the soul will require assisting another.

27. My reading of the *Symposium* suggests that Plato, at least at this point in his writing, had not abandoned the view that «the greatest good for a man [is] to discuss virtue every

Sheffield's dichotomy of greater and lesser manifestations of νοῦς is not required once the object of the Platonic love is understood to be the maintaining of virtuous character. The Form of Beauty is made manifest in the world through this process and it is precisely with reference to this manifestation that the guide can see the Form. The 'ultimate objective' of love is not dissociated from the initial desire to become «as good a person as possible» (218 d) but is, in fact, an intrinsic aspect of it. Reproduction itself – giving birth in beauty – implies that being in the presence of Beauty refers not simply to understanding the Form, but to generating its highest manifestation. Therefore, the assistance with which the guide provides his beloved should not be understood as a lesser manifestation of νοῦς or as a task that is not his primary objective, since the object of his love is virtuous character.

**Works Cited**

ALLEN, R. E., *The Dialogues of Plato, Volume 2: Symposium*, New Haven & London, Yale U. P., 1991.

BAR ON, B.-A., (ed.). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany, State University of New York, 1994.

COBB, W. S., *Symposium and Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues*, Albany, State University of New York, 1993.

CORNFORD, F. N., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge U. P., 1950.

FERRARI, G. R. F., *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, New York, Cambridge U. P., 1987.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato, Volume 1: An Introduction*, trans. Hans Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1973.

GOULD, T., *Platonic Love*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

GRISWOLD, C. L., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven & London, Yale U. P., 1986.

HADOT, P., *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, transl. Michael Chase, Oxford, Blackwell Publishing, 1995.

HALPERIN, D. M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, 1990.

IRWIN, T., *Plato's Ethics*, New York & Oxford, Oxford U. P., 1995.

---

day ... and [test himself] and others» (*Apology*, 38 a). Therefore, it is difficult to understand how or why Sheffield argues that Plato understands the assisting of others to be a less perfect manifestation of νοῦς.

JAEGER, W., *Paideia, The Ideals of Greek Culture: Volume II, In Search of the Divine Centre*, transl. Gilbert Highet, New York & Oxford, Oxford U. P., 1943.

NICHOLS, M. P., *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*, Cambridge, Cambridge U. P., 2009.

PLATO, *Apology*, in *Plato: Complete Works*, ed. J. M. COOPER, transl. G. M. A. Grube, Indianapolis, Hackett, 1997, pp. 17-36.

— *Phaedrus*, in *Plato: Complete Works*, ed. J. M. COOPER, transl. Alexander Nehamas and Paul Woodruff, Indianapolis, Hackett, 1997, pp. 506-556.

— *Symposium*, transl. Christopher Gill, London, Penguin, 1995.

— *Plato's Symposium*, transl. C. J. Rowe, Warminster, Aris & Phillips, 1998.

— *Symposium*, transl. Thomas Griffith, London, Everyman, 2000.

— *Symposium*, transl. Alexander Nehamas and Paul Woodruff, in *Plato: Complete Works*, ed. J. M. COOPER, Indianapolis, Hackett, 1997, pp. 457-505.

PRICE, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford, Oxford U. P., 1989.

REEVE, C. D. C., *Plato on Love: Lysis, Symposium, Phaedrus, Alcibiades, with Selections from Republic and Laws*, Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing, 2006.

RIST, J. M., *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto, University of Toronto Press, 1964.

ROSEN, S., *Symposium*, Second Edition, New Haven & London, Yale U. P., 1987.

SHEFFIELD, F. C. C., *Plato's Symposium*, Oxford, Oxford U. P., 2006.

STEHLE, E., *Performance and Gender in Ancient Greece: Non-dramatic Poetry in its Setting*, Princeton, N.J., Princeton U. P., 1997.

TAYLOR, A. E., *Plato: The Man and His Work*, London, Methuen, 1960.

TUANA, N., (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1994.

VLASTOS, G., *Platonic Studies*, Princeton, Princeton U. P., 1981.

— *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, New York, Cornell U. P., 1991.

C. SHANAHAN
(Dublin)

## ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ*: Η ΑΡΕΤΗ ΩΣ ΚΑΤΩΤΕΡΟ ΑΓΑΘΟ;

Περίληψη

Στὸ *Συμπόσιον* ἡ Διοτίμα δηλώνει πὼς ἡ συνειδητοποίηση τῆς Ἰδέας τοῦ «καλοῦ» εἶναι, τελικῶς, τὸ κίνητρο τῶν προσπαθειῶν τοῦ ἔρωτα. Ἡ κατανόηση τῆς Ἰδέας καθ' αὑτὴν δημιουργεῖ τὴν «ἀληθινὴ ἀρετή»· αὐτὴ ἡ ἀναπαραγωγὴ τῆς ἀρετῆς δίνει σὲ κάποιον τὸ δικαίωμα νὰ λέει ὅτι κατέχει τὸ ἀγαθό. Ὡστόσο, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ ἱκανότητα κατανόησης τῆς Ἰδέας ἐπιτυγχάνεται μόνο μέσα σὲ μιὰ σχέση ἐρωτική, μὲ ποιὸν τρόπο αὐτὸ τὸ ἀγαθὸ σχετίζεται μὲ τὸν ἔρωτα ποὺ τρέφει ὁ ἐραστὴς γιὰ τὸν ἐρώμενο; Στὸ ἄρθρο αὐτό, θὰ ὑποστηρίξω ὅτι ἡ συνειδητοποίηση τῆς Ἰδέας συνδέεται μὲ τὴν προσδοκία τοῦ ἐραστῆ νὰ ἐκπαιδεύσει τὸν ἐρώμενο. Στόχος τοῦ ἔρωτά του εἶναι νὰ κάνει τὴν ψυχή του ἐνάρετη· καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁδηγεῖται σὲ αὐτὸ τὸν στόχο εἶναι, ἀκριβῶς, ἡ ἐκπαίδευση τοῦ ἐρωμένου του. Ἡ συνειδητοποίηση τῆς ἰδέας ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν κατάκτηση αὐτοῦ τοῦ στόχου καί, ὡς ἐκ τούτου, τὸ ἀγαθὸ ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴ βοήθεια πρὸς τὸν ἐρώμενο συμβαδίζει μὲ τὸ ἀγαθὸ τῆς συνειδητοποίησης τῆς Ἰδέας. Ἡ διάκριση τῆς Ἰδέας κατὰ τέτοιον τρόπο δείχνει ὅτι δὲν ὑπάρχει μεγαλύτερο ἀγαθὸ ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ γεννᾶται μέσα σὲ μιὰ Πλατωνικὴ ἐρωτικὴ σχέση. Ἡ ἀντίληψη τῆς Ἰδέας συνδέεται μὲ τὴν ἱκανότητα δημιουργίας «ἀληθινῆς ἀρετῆς», πρᾶγμα ποὺ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ πὼς περικλείει τὴν ἀρετὴ καὶ τὸ ἀγαθὸ τόσο τοῦ ἐραστῆ ὅσο καὶ τοῦ ἐρωμένου. Αὐτὴ ἡ θεώρηση ἀντικρούει τὴν ἄποψη τῆς Frisbee C. C. Sheffield, πρὸς τὴν ὁποία ἀσκεῖται κριτικὴ στὸ κύριο μέρος τοῦ ἄρθρου.

Colm Shanahan
(Μτφρ. Ἄννα Τατση)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 121-134.

# ΜΙΜΗΣΙΣ, POESIA E MUSICA NELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE

La trattazione dedicata alla musica, alla poesia e alla tragedia nei libri *II-IV* e *X* della *Repubblica* è la più importante che l'Antichità ci abbia trasmesso, e tra le più rilevanti in assoluto nell'intero ambito della letteratura filosofica. Il centro di gravità di questa indagine non è però d'ordine estetico, ma d'ordine etico-paideutico, se è vero che anche la dimensione estetica appare inestricabilmente connessa a quella etico-paideutica ed è, per così dire, collocata sotto la sua egida. Ciò è in accordo con il fatto che tutta l'analisi platonica è pensata all'interno di una prospettiva dichiaratamente politica, ed è retta da quegli stessi principi che sono alla base del progetto della καλλίπολις, al quale guardano, in modi diversi ma in forme convergenti, anche etica, estetica, psicologia e ontologia.

Di questo nesso si possono dare, preliminarmente, almeno tre esempi. Sul piano formale, la disamina di poesia e musica si trova in un rapporto di embricatura con la teorizzazione della genesi della πόλις e con l'esame delle funzioni che la comunità cittadina richiede e al tempo stesso sollecita. È noto che Platone identifica la genesi della città nel bisogno (ἡ ἡμετέρα χρεία, 369 c 10). Dal momento che tali bisogni sono precisi, nominabili e gerarchizzabili, il nucleo essenziale della città (ἀναγκαιοτάτη πόλις, 369 d 11) sarà formato da alcuni individui i quali lavorano prestando la loro opera per l'intera comunità (ἅπασι κοινόν, 369 e 2-3), e questo per ragioni economiche di risparmio del tempo e di razionalizzazione del lavoro (369 e 2-370 a 4). A questo principio d'ordine politico-economico Platone collega un principio antropologico di carattere più generale, quello della differenza naturale tra gli uomini, per cui ogni uomo «non è affatto uguale agli altri ma ne differisce per la natura (τὴν φύσιν), essendo ognuno adatto all'esecuzione di una funzione diversa» (370 a 8-b 2). Questa formulazione condurrà poi all'enunciazione dell'importante principio della οἰκειοπραγία, che pure informerà vari passaggi e varie deduzioni dell'analisi relativa alla μίμησις, alla poesia e alla musica. La più importante è quella, fortemente sottolineata nel testo, relativa al problema se i φύλακες debbano essere o no μιμητικοί («vòlti all'imitazione»): Platone lo nega, facendo valere il principio dell'οἰκειοπραγία già posto, e accompagnandolo

con l'ulteriore considerazione secondo cui lo stesso poeta non è in grado di comporre insieme commedie e tragedie, che pure possono sembrare le due forme di μίμησις più vicine tra loro (394 e 2-395 a 5).

Sul piano del contenuto, la seconda forte irruzione del politico all'interno della dimensione poetico-musicale è mostrata dal fatto che tutta la trattazione di questa triade (μίμησις, poesia e musica, con diversi altri temi correlati) è pensata per i φύλακες, i «difensori», o «guardiani», della città, i soli, non è superfluo ricordarlo, ai quali è destinato il progetto paideutico formulato nella *Repubblica*. Anche quando il testo platonico potrebbe sembrare assumere una destinazione più ampia e generale, Platone ha cura di ribadire nei punti chiave del suo discorso che la fruizione di specifiche esperienze musicali e poetiche, e le connesse regole, prescrizioni e proibizioni inerenti a questo campo, sono rivolte ai futuri reggitori della città. Con ciò, il limite del discorso estetico-poetico è chiaramente indicato in un presupposto d'ordine politico.

La critica del mito, che occupa uno spazio rilevante nell'analisi della narrazione poetica svolta nel secondo libro del dialogo, offre il terzo significativo esempio dell'embricatura tra dimensione etico-politica e dimensione estetica. Malgrado le apparenze, quella di Platone non è una pura e semplice critica dell'irrazionalità del mito. Egli critica il mito nella misura in cui esso viene meno all'imperativo della conveniente rappresentazione di determinati caratteri etici, essenzialmente della σωφροσύνη, caratteri che non potranno mancare nella condotta dei φύλακες. Non a caso tale critica si accompagna a una positiva teorizzazione della funzione del mito stesso nella rappresentazione di dio: la cosiddetta θεολογία (379 a-383 c). L'obiettivo di Platone è piuttosto quello di operare una riforma del mito, come è confermato dalla trattazione del tema della «vera menzogna» (382 a-d). In base ad essa, sebbene i miti siano inizialmente presentati come la parte «falsa» del genere dei λόγοι, si distingue poi tra un «mentire bene» (καλῶς ψεύδεσθαι, 377 d 9) e un «mentire male», che equivale a un «rappresentare male» (εἰκάζειν κακῶς, 377 e 1), e si conclude che, anche nel caso determinati miti siano veri, essi non vanno comunque propalati alla gioventù[1], la quale va educata eticamente e resa idonea all'esercizio delle funzioni che saranno proprie dei φύλακες. Nello stesso tempo, essa mira ad accreditare la preferibilità della menzogna intenzionale (che comporta una qualche conoscenza della verità) rispetto alla falsità «pura» dovuta all'ignoranza, e, per tal via, a giustificare la legittimità della menzogna politicamente utile.

---

1. Basti citare PLAT., *Rep.*, II, 378 a 2-5: «[...] neppure se queste storie fossero vere riterrei che si debbano così facilmente raccontare a persone ancor prive della ragione e giovani: si deve invece assolutamente tacerle. Se poi ci fosse una qualche necessità di parlarne, le devono ascoltare in segreto pochissime persone [...]». Cf. inoltre *ibid.*, 378 c-d.

La revisione critica (e normativa) delle forme d'espressione della poesia e della musica elaborata nel secondo e nel terzo libro della *Repubblica* non manifesta peraltro solo uno stretto nesso dell'estetico con il politico, o un'embricatura tra i due ordini, ma, più precisamente, un'effettiva subordinazione della produzione poetico-musicale (e della persona del poeta) al potere politico. Il progetto di fondazione della καλλίπολις si incarna in un contesto storico retto da un potere politico determinato, quello appunto dei φύλακες, come può confermare anche la trattazione svolta nei libri centrali del dialogo, ove si affronterà il problema di qual sia il tipo d'uomo destinato al potere e della determinazione del sapere che legittima l'assunzione del potere politico. Ciò del resto è solo il risvolto del fatto che il progetto di fondazione della καλλίπολις, per quanto avvertito da Platone come estremamente difficile da realizzarsi, è da lui nondimeno considerato come possibile. E la καλλίπολις stessa è presentata in questi due libri della *Repubblica* come una «purificazione» della città storica, una città che Platone pensa come successiva allo stadio primitivo ed elementare della «città sana», e come successiva allo stadio ulteriore della «città gonfia di lusso» (τρυφῶσα πόλις, 372 e 3). Orbene, in questo quadro, la sensatezza stessa del discorso svolto da Platone, prima ancora che la sua realizzabilità, è assicurata dal controllo che il potere politico esercita sulla μουσική: altrimenti quel discorso, e gli stessi suoi pronunciatissimi caratteri prescrittivi, sarebbero del tutto astratti e vani. Senza ripercorrere qui minutamente i singoli momenti della trattazione relativa alla poesia, in cui tali caratteri sono portati alla luce, basterà ricordare che se Socrate ricorre talora preferibilmente alla metafora della «persuasione» per indicare l'imposizione di determinate forme d'espressione, e la cancellazione di altre, in seno alla poesia, in altri casi il filosofo dichiara esplicitamente che i poeti saranno «costretti» a narrare determinate storie e miti[2]. Nello stesso tempo, egli mette in chiaro, nel corso della sua trattazione, almeno altri tre punti: che il dettato poetico deve essere epurato da determinate espressioni sconvenienti o per altre ragioni inopportune; che non bisogna lasciare che i poeti dicano determinate cose, le quali ricadano in tale sconvenienza e inopportunità etica; che non bisogna permettere che nessuno possa ascoltare eventuali discorsi dissimili da quelli prescritti[3]. Ancora, i τύποι (le «tracce», o «modelli») della θεολογία, che prescrivono i contenuti che i poeti devono rispecchiare nei loro poemi, quando si parli del dio, hanno carattere di legge, e non si deve permettere ai poeti di trasgredirli[4]. E anzi al poe-

2. Plat., *Rep.*, *II*, 378 c 3-d 2.
3. Id., *ibid.*, 380 a 5-c 3.
4. Cf. Id., *ibid.*, 379 a 1-4; 380 a-c; 380 c 6-9; 380 d 1.

ta tragico, qualora dica sugli dèi cose che trasgrediscono tali «modelli», come ha fatto ad esempio Eschilo, non vanno concessi i cori[5]. La presa di controllo politico sulla produzione poetica e letteraria, e sulla persona del poeta, non potrebbe essere più chiara.

Tutto ciò era necessario ricordare sia per definire l'esatto quadro entro il quale si svolge la trattazione relativa alla poesia, alla musica, e alle arti connesse, sia per non lasciarsi sfuggire la radicalità e la portata di alcune tesi e soluzioni platoniche relative a queste arti.

È noto che tale trattazione nasce dall'analisi che Platone ha precedentemente svolto circa la natura dei φύλακες, le cui qualità distintive, relativamente all'indole, restano affidate all'educazione, la quale ha il compito di promuoverle e realizzarle: è la παιδεία l'anello di congiunzione tra il discorso politico svolto nel secondo libro e il successivo esame della poesia e della musica, esame che dipende strettamente dall'uno come dall'altra. Nello stesso tempo, Platone lascia intendere fin dall'inizio della sua indagine che il resoconto relativo alla παιδεία gioverà alla risoluzione del problema di determinare in che modo nascano nella città la giustizia e l'ingiustizia[6]. La forma dell'educazione assunta è quella dell'antica παιδεία, fondata su musica e ginnastica, della quale aveva parlato anche Aristofane, per bocca del Discorso Migliore, nelle *Nuvole*[7]. Ma, se inizialmente la presentazione di queste due discipline è ancora convenzionale, in quanto esse sono dette essere, rispettivamente, l'una relativa alla cura dell'anima, l'altra a quella del corpo, in seguito emergerà in piena luce la posizione specificamente platonica, la quale volge sia musica sia ginnastica alla cura dell'anima, assegnando loro specifiche funzioni rispetto al consolidamento di determinate funzioni psichiche[8].

---

5. Id., *ibid.*, 383 c 1-5: «Quando qualcuno venga a dire simili cose sugli dèi, ci adireremo, e non gli concederemo un coro, né permetteremo che i maestri se ne servano per l'educazione dei giovani, se i nostri guardiani devono diventare pii e divini quanto più è possibile a un uomo».

6. Cf. Id., *ibid.*, 376 c 7-d 3: «Ma come si alleveranno e si educheranno questi uomini? E questo nostro esame non potrà tornarci di qualche utilità per scorgere la mèta di tutte le nostre indagini, in che modo nascono in una città la giustizia e l'ingiustizia?».

7. Aristoph., *Nub.*, 961-983.

8. Cf. Plat., *Rep.*, *II*, 376 e 2-4: « Quale sarà dunque l'educazione (παιδεία)? Non è forse difficile trovarne una migliore di quella ritrovata da gran tempo (ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνος)? Essa consiste in certo modo (που) per i corpi nella ginnastica, per l'anima nella musica». Il που ha probabilmente lo scopo di segnalare la provvisorietà di questa definizione semplicemente fondata sulla divisione tra anima e corpo. Cf. *ibid.*, 411 e 4-412 a 2: «È per questi due elementi, come sembra, che, io direi, un dio ha dato agli uomini due arti, la musica e la ginnastica, per lo spirito animoso e quello filosofico (τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον). Non è che le abbia date per l'anima e per il corpo, se non in via secondaria, ma proprio per quei due elementi, perché si armonizzino reciprocamente essendo tesi e rilassati al grado conveniente».

La divisione della μουσική adottata da Platone è anch'essa antica, e lo è intenzionalmente, perché fondata su uno strettissimo nesso tra musica e poesia: un nesso che era proprio della tradizione musicale e poetica del VII, del VI e di buona parte del V secolo, ma che già la Sofistica aveva messo in crisi, sul piano teorico, realizzando un primo divorzio tra le due arti, il cui corrispettivo era, sul versante della prassi musicale, la crescente autonomizzazione, realizzata dalla νέα μουσική, della composizione musicale rispetto al testo poetico[9]. Per le istanze di Platone, è necessario invece che le due arti siano sottoposte alla medesima legge; inoltre, l'autonomizzazione della musica è già di per sé sintomo dello sfaldamento di un'unità artistica che per Platone ha valore paradigmatico rispetto all'unità dell'anima, dove l'unità dell'anima è da intendersi nel senso di concordanza, armonia, unitarietà delle diverse funzioni intrapsichiche. Così la μουσική è divisa nei tre campi dei λόγοι, delle armonie, e dei ritmi[10], gli ultimi due rappresentando l'ambito proprio di quella che per noi è la musica in senso stretto, il primo l'ambito di quella che per noi è la poesia.

Alla base della concezione platonica sono due considerazioni preliminari, e fondative. La prima è dettata dalla θεολογία e dalle sue due leggi fondamentali: la prima afferma che la divinità è buona e perciò causa unicamente dei beni, non dei mali; la seconda afferma che la divinità non si trasforma e che le sue pretese metamorfosi sono solo un disconoscimento della sua perfezione. Segue di qui che dai racconti poetici dovranno essere eliminati tutti quegli elementi che deformano l'immagine degli dei e degli eroi quali sono e vanno considerati in sé, presentandoli invece come dediti a ogni vizio e ogni malvagità; che i poeti avranno il divieto di presentare gli dei come ingannatori e menzogneri; che tutti quegli elementi del mito e della poesia che suscitano la paura della morte vanno eliminati, anzi, tanto più vanno eliminati quanto più sono belli e poetici; che nocivi ai fini di una buona educazione sono i miti e le poesie che rappresentano gli dei e gli eroi nell'atto di piangere e soffrire, oppure come inclini al riso, o ancora come intemperanti e avidi. La seconda premessa è ricavata dall'analisi dell'opera letteraria, che porta in primo piano lo studio della dizione (λέξις). In quest'ambito Platone svolge la sua celebre distinzione tra forma narrativa semplice, forma

9. Su di essa, cf. G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, Torino, EDT, 1991, pp. 37-39; M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 356-72: A. Brancacci, *Protagora, Damone e la musica*, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 68, 2001, pp. 137-148, ripreso in forma ampliata in A. Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, *op. cit.*, pp. 21-33: 29. Sulla musica in Platone cf. E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, PUF, 1989², e il più recente F. Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge, Cambridge U. P., 2010; rinvio inoltre ai miei articoli, citati nelle successive note 14 e 17.

10. Cf. Plat., *Rep.*, *II*, 376 e 9; *III*, 398 c 1-2; *III*, 398 d 1-2.

imitativa, e forma mista: solo la prima, rappresentata specialmente dai ditirambi, sarà ammessa, in quanto del tutto scevra di μίμησις. La seconda, comprendente tragedia e commedia, sarà invece bandita, o in ogni caso sottomessa, come anche la terza, a una scala di regole, che saranno enunciate in seguito. Il principio fondamentale è che la rappresentazione mimetica dovrà essere evitata del tutto, se si vuole preservare la libertà della città, e che, qualora la si usi, essa dovrà in ogni caso essere rivolta a soggetti coraggiosi, liberali, pii, temperanti e a ogni modello consimile. Per intendere il concetto platonico di μίμησις occorre tener presenti non solo i due significati fondamentali di tale nozione, quello di imitazione in senso stretto, e quello di rappresentazione in generale, ma i due nuclei semantici ulteriori che ad essa Platone unisce: da un lato il significato di μίμησις come ὁμοιοῦν ἑαυτῷ, vale a dire come un assimilarsi a un tipo umano, a un carattere, a un comportamento, mediante la prima, dall'altro lo stretto nesso tra μιμεῖσθαι, che definisce un'azione fittiva, e πράττειν, che indica la messa in pratica di tale azione imitativa nella realtà e nel quadro della vita vissuta. Nel fondamentale passo 396 c-e, Platone può riassumere allora le quattro forme di imitazione ammissibili: imitare (in tutta questa complessità di significati) l'uomo buono in quanto buono; imitarlo di meno quando l'uomo buono non si comporta da buono; imitare il cattivo solo in quei rari casi in cui si comporti bene; e imitarlo in ogni caso non «sul serio» (σπουδῇ), ma «per scherzo» (παιδιᾶς χάριν). E, per finire, va notato che colui che è capace di realizzare tali imitazioni non è il buon poeta o il buon imitatore, come ci si aspetterebbe, bensì, addirittura, il μέτριος ἀνήρ, il quale a sua volta imita lo ἀγαθὸς ἀνήρ, rendendosi simile a lui[11]. Ciò significa che quel che sarà estromesso dalla καλλίπολις non è solo il dramma, ma ogni forma impropria di λέξις, e non solo dei poeti, ma di ogni parlante in quanto tale. Il discorso di Socrate, originariamente partito dalla poesia, ha poi abbracciato ogni forma di espressione che si serva della parola parlata o scritta, e lo ha abbracciato alla luce del concetto messo in evidenza: la *mimesis* non designa solo un fatto artistico, ma si traduce anche in un'azione, quindi è valutabile alla stregua di un'azione morale.

Il forte carattere prescrittivo della trattazione platonica è ben visibile anche nell'analisi della prima divisione propriamente musicale del μέλος, cioè nell'analisi delle armonie. Tale orientamento prescrittivo si esprime su due piani ben diversi tra loro.

---

11. Sul passo 396 c-e è da vedere l'interessante analisi di W. Lapini, Platone e le critiche alla μίμησις, nei suoi *Studi di filologia filosofica greca*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 137-166: 137, 151-163. G. R. F. Ferrari, *Plato and Poetry*, in G. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I, Cambridge, Cambridge U. P., 1989, pp. 92-148: 108, ha a sua volta bene messo in luce il tema della «theatricality of poetry» in Platone.

Il primo è quello relativo alla reiezione di una serie di armonie, il cui ἦθος non soddisfa a quei principi che Platone ha già preposti alla formazione dei φύλακες. Questo primo livello corrisponde, evidentemente, alla «cancellazione» e alla «eliminazione» di determinate espressioni e di determinati temi (la raffigurazione dell'Ade come luogo orrendo, i lamenti, i lamenti funebri, il riso, il desiderio dei piaceri d'amore, l'amore per i doni e le ricchezze) dal dettato dei poeti, di cui Platone ha lungamente trattato nella sezione relativa ai λόγοι[12]. Queste espressioni devono essere eliminate dal testo poetico, dunque anche dal testo poetico messo in musica; e come esse sono da rigettare per la loro sconvenienza (398 e 6) etica, così devono essere eliminate, per la medesima ragione, le armonie (nonché, si preciserà più avanti, i ritmi) ad esse corrispondenti. In base ai principi precedentemente fissati, sono da escludere dal linguaggio musicale l'armonia mixolidia, l'armonia sintonolidia «e le altre simili», in quanto «lamentose», nonché l'armonia ionia e l'armonia lidia, in quanto «rilassate». Analogamente, i «modelli» che all'inizio del passo vengono richiamati da Socrate, in quanto essi devono informare i contenuti del testo poetico cantato e posto in musica, sono i due fondamentali τύποι τῆς θεολογίας relativi alla rappresentazione della divinità, che già sono stati fissati alla fine del secondo libro. Non deve sfuggire il forte intervento che, in negativo, questi pronunciamenti realizzano, configurando un «cancellare» (διαγράφειν) e un «eliminare» (ἐξαλείφειν) una serie di modi del comporre e dell'espressione propri della musica greca, i quali sono il perfetto corrispettivo della «cancellazione» ed «eliminazione» di espressioni, versi, temi e inflessioni del dettato poetico operate da Socrate nel dialogo con Adimanto.

Il secondo piano riguarda la determinazione delle armonie utilizzabili nel piano educativo. Rivolgendosi a Glaucone, che nella *Repubblica* figura come l'esperto di musica, Socrate afferma: «Io non m'intendo di armonie, replicai; ma tu devi lasciare l'armonia che imiterà convenientemente parole e accenti di chi dimostra coraggio in guerra e in ogni azione violenta; e pur se è sconfitto o ferito o in punto di morte o vittima di qualche altra sciagura, sempre reagisce alla sorte con fermezza e sopportazione. E lasciane anche un'altra, di chi attende a un'azione pacifica e non violenta, ma spontanea, o persuade e chiede qualcosa a qualcuno, con la preghiera se si tratta di un dio, con l'insegnamento e il monito se si tratta di un uomo; <armonia che> nel caso opposto <imiterà> chi dà retta a preghiere o insegnamenti o dissuasioni altrui, e quando con questi mezzi ha ottenuto il suo intento, non pecca d'orgoglio, ma in tutti questi casi si comporta con saggezza e moderazione ed è lieto di quello che succede»[13].

---

12. Cf. PLAT., *Rep.*, *II*, 376 e 9-398 b 9.
13. Cf. ID., *ibid.*, *III*, 399 a 5-c 1.

È innanzitutto da rilevare la connotazione positiva del concetto di μίμησις che è operante in questo passo: è già questa, infatti, una prima e importante indicazione che il discorso di Socrate è di tipo prescrittivo (cioè: platonico), non descrittivo (cioè: tratto dalla tradizione musicologica greca corrente). Inoltre, non solo egli non denomina affatto «armonia dorica» e «armonia frigia» le due armonie di cui parla, come si suole ripetere, ma determina in prima persona il carattere etico-estetico di due armonie, alle quali assegna una serie di valori e funzioni etici e comportamentali. I due caratteri che tali armonie devono imitare sono considerati propri dell'uomo coraggioso e dell'uomo temperante, che egli si trovi nella buona sorte come nella mala sorte: tali caratteri sono proiettati in una rete amplissima di situazioni, di stati fisici, mentali e d'animo, di esperienze e situazioni di vita; essi sono, a ben vedere, modi e orientamenti del sentire, i quali costituiscono le preformazioni affettive e comportamentali di quelle che successivamente, nel quarto libro, saranno distinte come le virtù del coraggio e della temperanza. In tal modo Platone produce una propria personale definizione delle connotazioni etico-estetiche di due armonie che saranno poi accostate, nel seguito del testo, all'armonia dorica e all'armonia frigia. Ancora alla fine del suo discorso Socrate denomina però le due armonie di cui ha trattato l'una «violenta» (βίαιον), anche nel senso di «forzata», cioè imposta dalla sorte o da qualche altra necessità, e l'altra «volontaria» (ἑκούσιον) (399 c 1-3). Come ho già fatto notare in altra sede, *è Glaucone che dice che le due armonie in questione sono la dorica e la frigia: Socrate non le nomina mai*, a indicazione supplementare del fatto che egli non sta parlando dell'ἦθος di quelle due armonie, ma sta definendo e prescrivendo in prima persona i caratteri etico-estetici che egli intende sovrapporre e sostituire ai caratteri tradizionali dell'armonia dorica e, soprattutto, della frigia[14].

Più precisamente, nella definizione dell'armonia «violenta» Platone ricalca la connotazione fondamentale di armonia del coraggio propria dell'armonia dorica, se pur sembra in qualche misura arricchirne gli attributi etici. È la descrizione dell'ἦθος dell'armonia «volontaria» che non rispecchia in nulla la connotazione etico-estetica propria dell'armonia frigia, e anzi la rovescia completamente. In questo rovesciamento abbiamo un'ulteriore prova della radicalità dell'atteggiamento platonico di riforma della musica, come già della poesia: e anche in questo i due piani che sono oggetto della critica platonica, quello poetico e quello musicale, si corrispondono. Tale rovesciamento appare poi richiesto dalla sostanza di tutto il discorso platonico relativo alla poesia e alla musica. Nella

14. Cf. A. Brancacci, *Musique et philosophie en République II-IV*, dans M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon*, 1. *De la justice*, Paris, Vrin, 2005, pp. 89-106: 97.

καλλίπολις, infatti, verranno proprio a mancare, cioè saranno esclusi, in forza dell'esame precedentemente svolto da Socrate, sia i λόγοι cui l'armonia frigia potrebbe convenire, sia, più in generale, le situazioni e gli stati d'animo che la φρυγιστί potrebbe musicalmente rappresentare: ed è proprio per questo che Socrate è obbligato a proporre una riconversione del suo ἦθος in quello dell'armonia «volontaria». Tuttavia, se si tien conto del fatto che il concetto di «carattere» è per Platone un concetto che non è né esclusivamente naturale né esclusivamente culturale, e appare posto al di qua tanto dell'antitesi φύσις/νόμος quanto della polarità fatti/norme[15], si comprenderà come la sovrapposizione del carattere dell'armonia «volontaria» sull'armonia frigia non costituisca un fatto paradossale o aberrante, di certo non nell'ottica di Platone. Come nel caso della poesia le prescrizioni di Socrate si pongono a modello di una nuova letteratura, indicando una strada che i poeti *dovranno* percorrere, se vogliono rimanere nella καλλίπολις, così la definizione dell'armonia «volontaria» delinea il quadro etico-estetico e le tematiche che le composizioni musicali concepite nella φρυγιστί *dovranno* possedere, e delle quali *dovranno* trattare, se vogliono essere accolte nella città paradigmatica. Analogamente, l'ἦθος e gli oggetti della corretta imitazione musicale sono quelli indicati nella descrizione dell'ἦθος etico-estetico dell'armonia «volontaria» (e di quella «violenta»): utilizzati in questo quadro di riferimento comportamentale, psicologico, ed etico, *i suoni* dell'armonia frigia (e della dorica) assolveranno degnamente al loro compito.

Nei libri *II* e *III* tutta l'analisi svolta da Platone riposa sulla possibilità che la poesia e la musica possano avere un ruolo positivo ai fini della corretta costituzione dell'anima. E anche nei momenti in cui più cruda e marcata era la critica della tradizione poetica e musicale, Platone lasciava sempre una porta aperta alla poesia, come basterebbero a mostrare le formulazioni sfumate e articolate di un passo come 396 c-e, e ne apriva decisamente una alla musica, grazie anche a una audace riformulazione dell'ἦθος di una delle due armonie ammesse. Questa porta, per quanto riguarda la poesia, tragica e comica, e inoltre la pittura, che interviene ora come nuovo paradigma di arte mimetica, egli la chiude nel libro *X*, che s'inizia con la categorica affermazione che non bisogna assolutamente accogliere la parte imitativa della poesia (*X*, 595 a). Gli interpreti hanno parlato a questo proposito di un contrasto tra i due libri, che alcuni considerano netto, altri sfumano, altri tendono quasi a negare. Ma per valutare correttamente questo punto, occorre innanzitutto tenere conto della

15. Come osserva F. Aronadio, Psicologia e politica nella *Repubblica* di Platone: il ruolo dell'*ethos*, in A. Brancacci (ed.), La *Repubblica* di Platone, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 89, 2010, pp. 491-516.

diversità di prospettive, e inoltre di contesti, che sussiste tra i libri *II-III* e *X*. Nei libri iniziali, in Platone agisce una sorta di memoria residuale della città storica, una lucida visione della realtà contemporanea e delle generazioni immediatamente precedenti, che si tratta di riformare. Il suo discorso, partito dalla ricostruzione della genesi della πόλις, giunge a trattare della città gonfia di lusso, ed è questa che occorre «purificare». Ora la purificazione implica, come si è visto, una serie di misure restrittive e prescrittive in materia poetica e musicale, misure che presentano, strutturalmente, due volti: da una lato fronteggiano una realtà negativa, quella rappresentata dalla poesia imitativa e dalla musica polivoca e multiforme, dall'altro costruiscono, almeno nei termini del progetto paideutico da realizzarsi in futuro, una visione positiva della poesia e della musica, che avranno il compito di unificare e temperare le due formazioni originarie e fondamentali dell'anima: τὸ φιλόσοφον e τὸ θυμοειδές. Questa prospettiva non è più quella del libro *X*, ove Platone parla dell'arte mimetica considerata in quanto tale, e la definisce, in un celebre passo (*X*, 603 c 4-8)[16], come «imitazione», o «rappresentazione», di uomini che agiscono (non di pure e semplici azioni, come nella *Poetica* di Aristotele), e che in questo loro agire possono essere ricondotti a due fondamentali alternative: compiere azioni «forzate» (o «violente»), oppure azioni «volontarie»[17]. In entrambi i casi, così agendo, essi si ritengono o felici o infelici, e per questo si rattristano o gioiscono. È questa la struttura psicologica e antropologica la quale soggiace all'arte mimetica: quest'ultima non ha altro effetto se non quello di «construire et renforcer de fausses représentations du bonheur et du malheur [...] de renforcer notre appétit de vivre, notre abdication devant la souffrance et notre terreur de la mort»[18].

Occorre infine tenere in debito conto tutto ciò che c'è tra il libro *III* e il libro *X*: non solo l'analisi dell'anima svolta nel libro *IV*, ma anche la descrizione della «natura filosofica» svolta nel *V*, e l'analisi epistemologico-ontologica recata dai libri *VI* e *VII*. In altri termini, Platone trae nel libro *X* le conclusioni di tutto il discorso precedentemente svolto, anche se apre ancora una volta il varco a una possibile ulteriore discussione. Dopo aver condannato l'arte mimetica, Socrate non esclude infatti la possibilità di essere persuaso da argomentazioni che possano eventualmente essere portate in favore della tesi che la poesia è non solo piacevole, ma anche

16. Cf. S. Halliwell, *Plato. Republic 10*, with transl. and comm., Warminster, Aris and Philips, 1993², p. 136; P. Murray (ed.), *Plato on Poetry*, Cambridge University Press, p. 217.

17. Ho già esaminato questo passo nel mio articolo, Musica, mimesis e paideia nella *Repubblica* di Platone, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 89 (91), 2010, pp. 467-490: 481-482, e ad esso faccio rinvio.

18. M. Dixsaut, Le problème de la tragédie: Nietzsche avec Platon contre Aristote, *Diotima*, 39, 2011, pp. 111-127: 119.

utile alle costituzioni e alla vita umana (607 d). Non si tratta né di un motivo retorico, né solo di un tratto di garbata urbanità nei confronti degli amanti della poesia (φιλοποιηταί), ma di un esito richiesto da un altro contrasto, che il libro *X* ha messo in luce: quello tra l'inganno intrinseco all'arte mimetica, e il potere di seduzione emotivo che essa esercita anche sugli uomini migliori[19]. La conclusione di Socrate è netta e decisa: in mancanza di un tale supplemento di argomentazioni, occorrerà distaccarsi dalla poesia, «al modo di coloro che, essendo stati una volta innamorati di qualcuno, tuttavia se ne distaccano, certo non senza farsi violenza, se giungono a convincersi che questo amore non è loro utile» (*X*, 607 e 4-6). Tuttavia il seguito del passo mostra come la lotta contro il potere di seduzione della poesia sia quasi più importante della sua decisa esclusione, e come in definitiva quel che più conti sia il motivo, già apparso nel libro *III*, del livello di serietà (σπουδή), che bisogna (o meglio: non bisogna) riconoscere alla poesia: «Noi infatti avvertiamo che non si debba prendere sul serio una tale poesia, come se fosse seriamente capace di far presa sulla verità: chi la ascolta, al contrario, deve stare in guardia, temendo per la propria costituzione interiore, e accettare le norme che abbiamo enunciate a proposito della poesia» (608 a 5-b 2). Ciò significa che l'amore della poesia è ineliminabile, che l'anima dell'uomo è per natura malleabile e che la mimetica le inerisce strutturalmente, e che, per questa ragione, ciò che soprattutto conta è *il giudizio* che occorre pronunciare su di essa. E il giudizio è questo: *la poesia non è vera*. Per quanto riguarda il rapporto con l'analisi della struttura dell'anima, Platone si era già preparato la strada nel libro *III*, quando aveva detto che la precisa determinazione dei discorsi che bisogna tenere riguardo agli uomini potrà avvenire solo quando si sia scoperto in che cosa consiste la giustizia (*III*, 392 c): è dunque naturale che il libro *X* riprenda soprattutto il tema della molteplicità psicologica implicata dall'essere μιμητικός, respingendola.

Per quanto riguarda invece il rapporto con la prospettiva ontologico-epistemologica dei libri centrali, da essi dipende il primo e più famoso livello della critica platonica della μίμησις (*X*, 595 a-599 a): l'imitazione riproduce oggetti i quali a loro volta sono imitazione della relativa idea, talché l'imitatore (poeta o pittore che sia) occupa il terzo e ultimo posto a partire dall'essere e dalla verità propri dell'idea. Il secondo livello della critica (*X*, 599 b-602 c) è collegato al primo e nello stesso tempo si riallaccia a idee esposte nel *II* libro, facendo valere il principio dell'utilità della conoscenza specifica e il principio della superiorità delle arti d'uso

19. Su questo punto è da vedere, S. HALLIWELL, La *mimèsis* réconsidérée: une optique platonicienne, in M. DIXSAUT (dir.), *Études sur la* République *de Platon*, 1. *De la justice*, *op. cit.*, pp. 43-63: 63.

su quelle produttive: solo chi è capace di usare un prodotto conosce veramente le sue particolarità ed è capace di indicarle ai relativi produttori; in questo senso chi dipinge o descrive uno strumento è tre volte distante dal livello della sua conoscenza, venendo dopo l'utente e il fabbricatore. Infine, il terzo livello della critica platonica è quello etico-psicologico (*X*, 602 c-606 d): la poesia mimetica, tragica e comica, si rivolge alla parte irrazionale dell'anima, identificata soprattutto con quel suo aspetto che è «incline alla rivolta» (τὸ ἀγανακτητικόν, 604 d): essa destabilizza l'autocontrollo dell'uomo e ne scatena gli atteggiamenti moralmente, antropologicamente e anche socialmente più deplorevoli.

Non si può dunque negare che il libro *X* apporti un'ampia serie di nuovi argomenti e di nuove considerazioni filosofiche contro la poesia, e in tal senso modifichi, arricchisca e completi il raggio visuale che era alla base dell'analisi svolta nei libri *II-IV*. In questi due libri Platone aveva certamente ben chiari gli aspetti mimetici negativi della poesia, della musica e delle arti connesse: tuttavia, egli vi svolgeva una trattazione avente un carattere eminentemente prescrittivo, normativo e quindi, in ultima analisi, costruttivo. Viceversa, nel libro *X* egli compie tre operazioni alquanto diverse: innanzitutto egli non svolge più un discorso paideutico, quale era anche presente, e non certo in posizione secondaria, nei libri *II* e *III*; conseguentemente, o almeno anche per questo, egli definisce l'arte mimetica per ciò che essa è in sé stessa, essenzialmente; infine, trae qui le somme di tutto il discorso svolto fino a quel punto nella *Repubblica*, esaminando che cosa da esso consegue per la μίμησις dal punto di vista ontologico, psicologico e pragmatico. La conclusione del libro *X* è in questo senso simmetrica, ma anche antistrofica, a quella dei libri *II-III*: questi avevano esaminato le «condizioni di possibilità» di un retto uso della poesia e della musica; l'ultimo libro esamina a fondo la «cosa in sé», che in realtà aveva sempre determinato il discorso sulle «condizioni di possibilità». La riluttanza di Platone a chiudere il discorso in maniera dogmatica è però perfettamente visibile nel punto culminante della trattazione. Nel passo 607 e 4-608 b 2, l'enfasi accordata all'espressione τοιαύτη ποίησις («una tale poesia»), che designa la poesia da respingersi, espressione che ritorna due volte di seguito in un breve spazio di testo, si accorda con lo ἡδυσμένη Μοῦσα di 607 a 5, e implica che vi è un'altra specie di poesia che Platone non vuole escludere[20], e che non può essere altro che la poesia di cui si è trattato in termini fortemente normativi e prescrittivi nei libri *II-III*. Non alla poesia in metro, non alla poesia che egli storicamente ha di fronte, ma agli amanti della poesia Platone accorda infatti il diritto di far valere le loro ragioni, che risulterebbero

20. Cf. M. Untersteiner, *Platone. Repubblica, Libro X*, Napoli, Loffredo, 1966, p. 289.

valide se si riferissero a *questa* poesia. Non si tratta dunque di una prova d'appello accordata alla poesia[21], (prova d'appello che, in quanto tale, sarebbe ingiustificata), ma della possibilità, certamente improbabile, ma che non può essere esclusa, che la poesia trasformi interamente sé stessa, compiendo fino in fondo la propria metamorfosi, senza dubbio secondo le linee direttive delineate nei libri *II-III*[22].

A. Brancacci
(Roma)

## «ΜΙΜΗΣΙΣ», ΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ ΜΟΥΣΙΚΗ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ *ΠΟΛΙΤΕΙΑ*

Περίληψη

Ἡ κριτικὴ ἐξέταση τῶν ἐκφραστικῶν μέσων τῆς ποίησης καὶ τῆς μουσικῆς ποὺ ὁ Πλάτων πραγματεύεται στὸ Β΄ καὶ Γ΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας* εἶναι παράλληλη πρὸς τὴ χρήση τῆς ἔννοιας τῆς «μιμήσεως», ἡ ὁποία εἴτε ἔχει κανονιστικὴ χρήση, καὶ σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση ἀφήνει χῶρο γιὰ τὴν ποίηση καὶ τὴ μουσική, στὸν βαθμὸ ποὺ αὐτὲς συμμορφώνονται μὲ τὶς καθορισμένες ἔννοιες ποὺ ἐπιβάλλει ὁ Πλάτων, εἴτε ἀρνητική. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, ὁ Πλάτων ἀντιλαμβάνεται τὴν «μίμησιν» ὡς «ὁμοιοῦν ἑαυτῷ», δηλαδὴ ὡς ἀφομοίωση πρὸς ἕναν ἀνθρώπινο τύπο, ἕναν χαρακτήρα, μιὰ συμπεριφορά, μέσῳ τῆς ἴδιας τῆς «μιμήσεως»· καὶ συνδέει στενὰ τὸ «μιμεῖσθαι», ποὺ προσδιορίζει μία ἐπίπλαστη πράξη, καὶ τὸ «πράττειν», ποὺ δηλώνει τὴν ἐφαρμογὴ μιᾶς τέτοιας μιμητικῆς πράξης στὴν πραγματικότητα καὶ στὸ πλαίσιο τῆς βιωμένης ζωῆς. Γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ «μίμησις» δὲν δηλώνει μόνον ἕνα καλλιτεχνικὸ γεγονός, ἀλλὰ μεταφράζεται καὶ σὲ πράξη, μὲ ἄλλα λόγια μπορεῖ νὰ ἐκτιμηθεῖ στὸ μέτρο μιᾶς ἠθικῆς πράξεως. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, στὰ βιβλία Β΄ καὶ Γ΄ τῆς *Πολιτείας*, ὁλόκληρη ἡ ἀνάλυση ποὺ ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ἔγκειται στὸ ἐνδεχόμενο ὅτι ἡ ποίηση καὶ ἡ μουσικὴ εἶναι δυνατὸ νὰ ἔχουν θετικὸ ρόλο στὸ πλαίσιο τῆς συγκρότησης τῆς ψυχῆς. Στὸ βιβλίο Γ ἡ προοπτικὴ τοῦ Πλάτωνα εἶναι διαφορετική: ἐκεῖ ἀσχολεῖται μὲ τὴ μιμητικὴ τέχνη καθ' αὐτὴν καὶ τὴν ὁρίζει, σὲ ἕνα περίφημο ἀπόσπασμα (603 c 4-8), ὡς μίμηση ἀνθρώπων ποὺ δροῦν, καὶ οἱ ὁποῖοι κατὰ τὴ δράση τους μποροῦν νὰ ὁδηγηθοῦν σὲ δύο βασικὲς ἐναλλακτικὲς ἀντιδράσεις: στὸ νὰ διαπράξουν πράξεις «βεβιασμένες» (ἢ «βίαιες»), ἢ πράξεις «ἠθελημένες». Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, ἐνεργώντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, παραμένουν εὐτυχεῖς ἢ δυστυχεῖς, καὶ ὡς ἐκ τούτου λυποῦνται ἢ χαίρονται. Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἡ μιμητικὴ τέχνη δὲν ἔχει ἄλλη ἐπίδραση ἀπὸ τὸ νὰ δημιουργεῖ καὶ νὰ ἐνισχύει μέσα μας ψευδεῖς ἐντυπώσεις τῆς εὐτυχίας καὶ τῆς δυστυχίας, ποὺ

21. Come suggerisce M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento, vol. VIII, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 14.

22. Si ricordi l'affermazione finale del passo 608 a 5-b 2, già citato: «chi la ascolta, al contrario, deve stare in guardia, temendo per la propria costituzione interiore, *e accettare le norme che abbiamo enunciate a proposito della poesia*», che è un chiaro rinvio ai libri *II-III*.

ὅμως ἀπομακρύνουν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὶς ἀξίες οἱ ὁποῖες βρίσκονται στὴ βάση τῆς πλατωνικῆς «καλλιπόλεως». Ωστόσο, ὑπάρχει ἕνα ἄλλο εἶδος ποιήσεως πού ὁ Πλάτων δὲν θέλει νὰ ἀποκλείσει, καὶ ὁ ἴδιος ἀκριβῶς στὸ τέλος τῆς πραγμάτευσής του ἀφήνει ἀνοιχτὸ τὸ ἐνδεχόμενο, ἀσφαλῶς ἀμφίβολο, τὸ ὁποῖο ὡστόσο δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκλεισθεῖ, ὅτι εἶναι δυνατὸ ἡ ποίηση ὁλόκληρη νὰ μεταμορφώσει τὸν ἴδιο της τὸν ἑαυτό, ὁλοκληρώνοντας μέχρι τέλους τὴν ἴδια της τὴ μεταμόρφωση, ἀκολουθώντας τὶς κατευθυντήριες γραμμὲς πού διαγράφηκαν στα βιβλία Β΄ καὶ Γ΄.

Aldo Brancacci
(Μτφρ. Ἄννα Τατση)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 135-144.

# ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΦΥΣΗ: Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΚΑΙ Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΕΚΔΟΧΗ*

Ἡ σχέση φύσης καὶ τέχνης ἔχει ἀπασχολήσει ἀπὸ πολὺ παλιὰ τὸν αἰσθητικὸ στοχασμὸ καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ τὸν ἀπασχολεῖ μέχρι σήμερα μέσα σὲ διαφορετικὰ κάθε φορὰ πλαίσια ἐξέτασης, ποὺ μὲ τὴ σειρά τους, ὁδηγοῦν σὲ διαφορετικὲς ἀπαντήσεις. Στὴν ἀρχαία σκέψη, ἡ φύση ἀποτελεῖ τὸ μοντέλο τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας, ἐνῶ ἡ σχέση τῶν δύο ἐννοιῶν καθίσταται σχέση πρωτοτύπου - ἀντιγράφου, καθὼς διερευνᾶται σχεδὸν ἀποκλειστικὰ στὸ πλαίσιο τῆς μιμητικῆς θεωρίας τῆς τέχνης. Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία αὐτή, ἡ τέχνη μιμεῖται τὴ φύση δημιουργώντας συνειδητὰ ὁμοιότητες ἀνάμεσα σὲ ἕνα ἀντικείμενο καὶ σ' ἕνα ἄλλο. Θὰ ἐπικεντρώσουμε τὴν ἐξέτασή μας στὶς ἀπόψεις τῶν δύο θεμελιωτῶν τῆς μιμητικῆς θεωρίας τῆς τέχνης στὴν ἀρχαιότητα, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, μὲ στόχο τὴ συγκριτική τους προσέγγιση στὰ θέματα: α) τῆς προτεραιότητας τῆς φύσης ἢ τῆς τέχνης καὶ β) τοῦ τρόπου τῆς μίμησης τῆς φύσης.

## Προτεραιότητα φύσης - τέχνης

Στὴ μιμητικὴ θεωρία τῆς τέχνης –ὁ ὅρος «τέχνη» χρησιμοποιεῖται μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ σημασία του, ποὺ περιλαμβάνει τὶς λεγόμενες σήμερα «καλὲς τέχνες», χειροτεχνίες καὶ κάποιους κλάδους γνώσης– ἡ φύση ἔχει τὸ προβάδισμα ἔναντι τῶν τεχνῶν, στὸν βαθμὸ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ μοντέλο τους. Τὴν πρώτη διατύπωση ὑπὲρ τῆς ἄποψης αὐτῆς τὴν βρίσκουμε στὸ ἀπ. Β 154 τοῦ Δημόκριτου, στὸ ὁποῖο ὑποστηρίζει ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἔμαθαν τὶς τέχνες μιμούμενοι τὰ ζῶα: τὴν ἀράχνη στὴν ὑφαντικὴ καὶ ραπτική, τὸ χελιδόνι στὸ κτίσιμο, καὶ τὰ ὠδικὰ πτηνά, τὸν κύκνο καὶ τὸ ἀηδόνι, στὸ τραγούδι. Στὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Ξενοφῶντος (Γ, 10, 1), ὁ Σωκράτης στὴ συζήτησή του μὲ τὸν Παρράσιο, ὁρίζει τὴ ζωγραφικὴ

---

* Ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένη μορφὴ τῆς ἀνακοίνωσής μου στὸ *XXIth International Symposium of the Olympic Center for Philosophy and Culture: Plato, Platonism and the Moderns*, ποὺ ἔλαβε χώρα στὴν Ἀρχαία Ὀλυμπία, 25-29 Ἰουλίου 2010.

ὡς «εἰκασία τῶν ὁρωμένων» μὲ τὴ χρήση χρωμάτων. Ἐπιπλέον, ἐπισημαίνει ὅτι ὁ ζωγράφος μπορεῖ νὰ βελτιώνει τὴ φύση, ἀποδίδοντας στὶς μορφές του τὰ ὡραιότερα στοιχεῖα ποὺ ἐπιλέγει ἀπὸ πολλὰ φυσικὰ μοντέλα, ἐφόσον δὲν συμβαίνει συχνὰ νὰ ὑπάρχουν συγκεντρωμένες ὅλες οἱ τελειότητες σὲ ἕνα φυσικὸ μοντέλο. Οἱ θέσεις αὐτὲς φαίνεται νὰ δίνουν τὸ προβάδισμα καὶ πάλι στὴ φύση, ἂν ληφθεῖ ὑπόψη ὅτι οἱ παρεμβάσεις-βελτιώσεις τοῦ ζωγράφου προέρχονται ἀπὸ φυσικὰ πρότυπα καὶ δὲν εἶναι προϊόντα τῆς δημιουργικῆς φαντασίας του.

Στὴν πλατωνικὴ ὀντολογία ἡ ἔννοια τῆς φύσης ἀποκτᾶ ἀρνητικὸ περιεχόμενο. Ὁ ἔσχατος κόσμος τῶν ἄυλων, ἀφηρημένων καὶ μὴ αἰσθητῶν ἰδεῶν, ποὺ γίνονται προσιτὲς μέσῳ τῆς ἔλλογης ἱκανότητας τῆς ψυχῆς, ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν ἀλήθεια. Ἀντίθετα, τὰ ἀντικείμενα τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τὰ αἰσθητά, ἀποτελοῦν ἕναν κόσμο ἀντιγράφων τῶν ἀρχετύπων, μία δεύτερης τάξης πραγματικότητα, ποὺ ἀντλεῖ αὐτὴ τὴν ὑποδεέστερη πραγματικότητά της ἀπὸ τὴ μέθεξή της μὲ τὸν κόσμο τῶν ὄντως ὄντων, τῶν ἰδεῶν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὰ ἀντικείμενα τῆς τέχνης ἀποτελοῦν ἀντίγραφα τῶν ἀντιστοίχων αἰσθητῶν ἀντικειμένων, δηλαδὴ ἀντίγραφα τῶν ἀντιγράφων τῶν ἰδεῶν καί, ὡς τέτοια, κατέχουν τὴ χαμηλότερη ἱεραρχικὰ βαθμίδα στὴν κλίμακα τῶν ὄντων[1].

Συγκεκριμένα, στὴ γνωστὴ γραμμικὴ παράσταση τῶν ἀντικειμένων τῆς γνώσης τοῦ Ι βιβλίου τῆς *Πολιτείας* (509 d-511 e) διακρίνεται τὸ νοητὸ γένος ἀπὸ τὸ ὁρατό. Οἱ εἰκόνες ποὺ περιλαμβάνουν τὶς σκιές, τὰ εἴδωλα τῶν πραγμάτων, ὅπως καθρεφτίζονται στὸ νερὸ καὶ σὲ λεῖες, γυαλιστερὲς ἐπιφάνειες, καθὼς καὶ κάθε τι παρόμοιο, τοποθετοῦνται στὴν κατώτερη κλίμακα τοῦ ὁρατοῦ γένους. Στὴν ἑπόμενη βαθμίδα τοποθετοῦνται ὅλα τὰ ἔμβια ὄντα, ὅλα τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα καὶ τὰ ἀνθρώπινα κατασκευάσματα, τὰ ὁποῖα εἶναι τὰ πρότυπα τῶν εἰκόνων τῆς προηγούμενης κλίμακας καὶ ὁμοιώματα ἢ εἴδωλα τῶν νοητῶν ὄντων τοῦ νοητοῦ γένους. Στὸ γένος αὐτό, ἡ ψυχὴ ἐπιδιώκει νὰ συλλάβει καθαρὰ ἰδεατὰ ἀντικείμενα εἴτε μὲ τὴ διάνοια, ὅπως λ.χ. τὶς μαθηματικὲς ἔννοιες, εἴτε μὲ τὴ νόηση καὶ τὴ δύναμη τῆς διαλεκτικῆς, στὴν περίπτωση ποὺ ἀναζητᾶ τὶς ἰδέες. Καὶ ἡ μὲν νόηση μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ὑψηλότερη βαθμίδα τῆς γνώσης, ἡ δὲ διάνοια στὴν ἀμέσως χαμηλότερη· ἡ γνώση τῶν αἰσθητῶν καταλαμβάνει τὴν τρίτη κατὰ σειρὰ βαθμίδα, ἐνῶ αὐτὴ ποὺ ἀναφέρεται στὶς εἰκόνες βρίσκεται στὸ κατώτερο γνωστικὸ ἐπίπεδο, τὸ ἐπίπεδο τῆς εἰκασίας.

Ἡ ἀπόλυτη ὑποτίμηση τῆς καλλιτεχνικῆς εἰκόνας στὸ Ι βιβλίο τῆς *Πολιτείας* καὶ σὲ κάποιες ἀναφορὲς τοῦ *Κρατύλου*, οἱ ὁποῖες προετοιμάζουν τὶς ἀπόψεις τῆς *Πολιτείας*, γίνεται κατανοητὴ μὲ βάση τὶς παραπάνω φιλοσοφικὲς προκείμενες. Τὸ συμπέρασμα στὸν *Κρατύλο* εἶναι

1. Πβ. *Πολιτεία*, I, 596 a-597 e.

ὅτι, γιὰ νὰ γνωρίσουμε τὴν ἀλήθεια γιὰ ἕνα ἀντικείμενο, πρέπει νὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἴδιο καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν εἰκόνα του (439 a-b). Σὲ γνωσιολογικὸ ἐπίπεδο αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ εἰκόνα εἶναι σαφῶς ὑποτιμημένη σὲ σχέση μὲ τὸ ἀληθινὸ ὄν, διότι σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει τὸ πραγματικὸ ἀντικείμενο ποὺ ἀναπαριστᾶ. Ἡ εἰκόνα, ὅσο καλὴ καὶ ἂν εἶναι, παραμένει ἀπείκασμα τῆς ἀλήθειας καὶ ἡ γνώση ποὺ μᾶς προσφέρει εἶναι λιγότερο ἀκριβὴς ἀπὸ ἐκείνη ποὺ μᾶς δίνουν τὰ ἴδια τὰ πράγματα. Τὸ οὐσιῶδες γνώρισμα τῆς εἰκόνας εἶναι ὅτι εἶναι ὅμοια μὲ τὸ εἰκονιζόμενο, χωρὶς ὅμως ὀντολογικὰ νὰ ἐξομοιώνεται μὲ αὐτό. Καὶ ἡ φύση τῆς ἀνθρώπινης τέχνης τὸ ἀποκλείει, καθὼς ἀποδίδει μόνο τὰ «κατὰ συμβεβηκός» χαρακτηριστικά του καὶ ὄχι τὴν οὐσία του (423 d), ἀλλὰ καὶ ὀντολογικῶς δὲν εἶναι δυνατό, διότι διαφορετικὰ θὰ εἴχαμε δύο ἀρχέτυπα καὶ ὄχι τὸ ἀρχέτυπο καὶ τὴν εἰκόνα του (432 b).

Στὸ Ι βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν καὶ τὴ γνωστὴ τριμερὴ διάκριση τῶν ὄντων σὲ ἰδέες, αἰσθητὰ καὶ μιμήματα, γιὰ νὰ ἐπικρίνει τὸν μιμητικὸ χαρακτῆρα τῆς τέχνης. Ἡ τέχνη, κατὰ τὸν Πλάτωνα, παράγει εἴδωλα ἢ φαντάσματα ποὺ μοιάζουν ἀληθινά, ἐνῶ δὲν εἶναι, καὶ ἀνήκουν σὲ μία ὀντολογικὴ περιοχὴ τρεῖς φορὲς ἀπομακρυσμένη ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῶν ἰδεῶν, σὲ μία τρίτης τάξης ἀπατηλὴ πραγματικότητα ποὺ ἀναφέρεται στὶς φαινομενικὲς ὄψεις τῶν ἐπὶ μέρους αἰσθητῶν καί, συνεπῶς, παρέχει στὸν ζωγράφο τὴν κατώτερη βαθμίδα γνώσης, αὐτὴν τῆς εἰκασίας.

Πρόκειται γιὰ τὶς καλλιτεχνικὲς εἰκόνες –ἀναφέρομαι κυρίως στὶς ζωγραφικές, γιατὶ εἶναι οἱ περισσότερο ἀντιπροσωπευτικὲς τῶν αἰσθητικῶν ἀπόψεων τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴ μίμηση– οἱ ὁποῖες τόσο στὸν *Κρατύλο* ὅσο καὶ στὴν *Πολιτεία*, ἐμπλέκονται στὴ συζήτηση γιὰ τὸ ὄν καὶ τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης του καὶ ἐκλαμβάνονται ὡς μὴ ὄντα ἀπομακρυσμένα ἀπὸ τὴν ἀλήθεια.

Ἡ ὑποβάθμιση τῆς τέχνης ἔναντι τῆς φύσης δηλώνεται ἀπερίφραστα καὶ μὲ διαφορετικὸ τρόπο στοὺς *Νόμους* (889 a-d). Τὰ μεγαλύτερα καὶ ὡραιότερα πράγματα εἶναι ἔργο τῆς φύσης. Τὰ μικρότερα εἶναι ἔργο τῆς τέχνης, καθὼς αὐτὴ λαμβάνει ἀπὸ τὴ φύση τὰ μεγάλα καὶ πρωταρχικὰ δημιουργήματα καὶ κατασκευάζει καὶ μορφοποιεῖ τὰ μικρότερα, ποὺ ὀνομάζονται τεχνητά. Ἡ τέχνη ἕπεται τῆς φύσης καί, καθὼς εἶναι φθαρτὴ καὶ προέρχεται ἀπὸ θνητούς, μετέχει στὸ παιχνίδι καὶ πολὺ λίγο στὴν ἀλήθεια. Τὰ εἴδωλα ποὺ παράγουν ἡ ζωγραφική, ἡ μουσικὴ καὶ οἱ ἄλλες βοηθητικὲς τέχνες εἶναι αὐτῆς τῆς κατηγορίας. Οἱ τέχνες, ἀπεναντίας, ποὺ πραγματικὰ παράγουν κάτι σημαντικὸ εἶναι ὅσες μοιράζονται τὴ δύναμή τους μὲ τὴ φύση, ὅπως ἡ ἰατρική, ἡ γεωργία καὶ ἡ γυμναστική.

Σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρία τῆς μίμησης, ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος ἀποδέχεται, ὅπως καὶ ὁ Πλάτων, ὅτι ἡ τέχνη μιμεῖται τὴ φύση, ἀντιλαμβάνεται ὅμως τὴ φύση καὶ τὴ σχέση της μὲ τὴν τέχνη διαφορετικά. Γιὰ τὸν

Ἀριστοτέλη, «ἡ φύση δὲν εἶναι ὁ ἐξωτερικὸς κόσμος τῶν δημιουργημένων πραγμάτων, ἀλλὰ ἡ δημιουργικὴ καὶ παραγωγικὴ δύναμη τοῦ σύμπαντος»[2]. Γιὰ νὰ κατανοήσουμε πάντως τὸ περιεχόμενο καὶ τὴ σχέση τῶν δύο ἐννοιῶν πρέπει νὰ ἀνατρέξουμε στὴ φυσικὴ φιλοσοφία του καὶ νὰ τὴν ἑρμηνεύσουμε στὸ πλαίσιο τῆς ἐν γένει τελεολογίας της. Μέσα στὸ πλαίσιο αὐτό, ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι οἱ ἀρχές τὶς ὁποῖες ἀκολουθεῖ ἡ τέχνη εἶναι ἀνάλογες πρὸς ἐκεῖνες τῆς φύσης ἀπὸ δύο κυρίως ἀπόψεις: α) ἡ τέχνη ἐπιβάλλει μορφὴ στὴν ὕλη καὶ β) λειτουργεῖ μὲ τελικὰ αἴτια, ὅπως ἡ φύση.

Στο Β βιβλίο τῶν *Φυσικῶν*, ὁ Ἀριστοτέλης ἀσχολεῖται μὲ τὴ φύση καὶ τὰ φύσει ὄντα σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς αὐτὰ ποὺ ὀφείλουν τὴν ὕπαρξή τους σὲ ἄλλες αἰτίες, ὅπως εἶναι τὰ προϊόντα τῆς τέχνης καὶ κάθε τεχνικῆς δραστηριότητας. Κριτήριο γιὰ τὴ διάκρισή τους εἶναι ὅτι τὰ πρῶτα ἔχουν μέσα τους μία ἀρχὴ κίνησης καὶ μεταβολῆς, ἐνῶ τὰ κατασκευασμένα ὄντα καὶ τὰ χειροποίητα πράγματα ἔχουν τὴν ἀρχὴ τους σὲ ἄλλα ὄντα ἔξω ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἴδια (λ.χ. ἡ ἀρχὴ τῆς κατασκευῆς μιᾶς οἰκίας εἶναι ὁ οἰκοδόμος, ἐνῶ τὸ νερὸ μεταβάλλεται σὲ ἀέρα ἀπὸ μία ἐσωτερικὴ ἀρχὴ μεταβολῆς).

Ἡ φύση καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων[3], τό «τί ἐστι», μπορεῖ νὰ ὁριστεῖ εἴτε ὡς ἡ πρωταρχικὴ ὑποκείμενη ὕλη τους εἴτε ὡς ἡ μορφὴ ἢ τὸ εἶδος, τὸ ὁποῖο εἶναι σύμφωνο μὲ τὸν ὁρισμό τους (193 a 30-31) καὶ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ τέλος τους, ἐφόσον τὸ τέλος ταυτίζεται μὲ τὴ μορφή: «τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν ἐστι» (198 a 25-26). Ὁ Ἀριστοτέλης ἀντικαθιστᾶ τὸν δυϊσμὸ τοῦ Πλάτωνα ἀνάμεσα στὴν ἰδέα καὶ τὴ φαινομενικὴ πραγματικότητα μὲ τὸν δυϊσμὸ ἀνάμεσα στὴν ὕλη καὶ τὴ μορφὴ καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ μορφή, τὸ εἶδος, «εἶναι σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ φύση ἀπ' ὅσο εἶναι ἡ ὕλη· διότι τὸ κάθε πρᾶγμα ὁρίζεται, ὅταν ὑπάρχει πραγματωμένο καὶ ὄχι ὡς δυνατότητα»[4]. Αὐτὸ ἰσχύει τόσο γιὰ τὴ φύση ὅσο καὶ γιὰ τὴν τέχνη, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ὁτιδήποτε εἶναι προϊὸν τῆς φύσης, σ' αὐτὸ ἡ ὕλη ὑπάρχει στὴν οὐσία του, ἐνῶ σὲ ὅ,τι εἶναι προϊὸν τῆς τέχνης, ἡ ὕλη εἶναι δημιούργημα τοῦ ἀνθρώπου.

Ὡς πρὸς τὴ μορφή, αὐτὴ προσφέρεται στὰ φύσει ὄντα ἀπὸ τὴ φύση, στὰ προϊόντα ὅμως τῆς τέχνης ἡ μορφὴ προσφέρεται ἀπὸ τὸ χέρι τοῦ καλλιτέχνη, τὸ ὁποῖο κινεῖται ἀπὸ τὴ γνώση τῆς τέχνης του καὶ τὴν

---

2. S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, with a critical text and translation of *The Poetics*, 4th ed., New York, Dover Publs., 1951, p. 116.

3. Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει: 1) τὴ φύση ποὺ ἔχει μέσα της τὴν τάση πρὸς κίνηση, 2) τὰ «φύσει ὄντα» ποὺ ἔχουν ἐσωτερικὴ ἀρχὴ μεταβολῆς καὶ εἶναι οὐσίες, δηλαδὴ ὑποκείμενα κατηγορημάτων, καὶ 3) τὸ σύμφωνο μὲ τὴ φύση. Πβ. Αριστοτελους, *Περὶ φύσεως, Τὸ δεύτερο βιβλίο τῶν Φυσικῶν*, εἰσ.- μτφρ.- σχόλ. Β. Καλφας, Ἀθήνα, Πόλις, 2007, σσ. 72-73, σημ. 17.

4. *Φυσ.*, Β, 193 b 6-8: «ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει».

ψυχή του (καὶ μάλιστα τὸ νοητικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ποὺ σκέπτεται καὶ σχηματίζει κρίσεις), ἡ ὁποία (ψυχή) χαρακτηρίζεται ὡς «τόπος εἰδῶν» ὅπου αὐτὰ ὑπάρχουν «δυνάμει», ὄχι «ἐντελεχείᾳ»[5].

Ἡ δεύτερη ὁμοιότητα ἀνάμεσά τους εἶναι ὅτι ὁ σκοπὸς ἐνυπάρχει τόσο στὴν τέχνη ὅσο καὶ στὴ φύση[6]. Καὶ ὅπως ὑπάρχει στὴν τέχνη ἡ πιθανότητα σφάλματος καὶ ἀποτυχίας στὴν ἐπίτευξη κάποιου σκοποῦ, τὸ ἴδιο μπορεῖ νὰ συμβεῖ καὶ στὰ ἔργα τῆς φύσης, ὁπότε συμβαίνουν τερατογενέσεις ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς φυσικῆς διεργασίας ποὺ δὲν ὁδηγεῖ στὴν ἐπίτευξη κάποιου τέλους (199 a-199 b). Φύση καὶ τέχνη ἀντιμετωπίζονται, λοιπόν, ὡς ἐντελῶς ἀνάλογες καὶ ἰσοδύναμες διαδικασίες: «ὅπως κάνουμε τὸ καθετί, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο γίνεται καὶ ἀπὸ τὴ φύση· καὶ ὅπως γίνεται τὸ καθετὶ ἀπὸ τὴ φύση, ἔτσι καὶ ἐμεῖς τὸ κάνουμε, ἂν βέβαια δὲν ὑπάρχει ἐμπόδιο. Κάνουμε ὅμως τὸ καθετὶ γιὰ κάποιον σκοπό. Συνεπῶς, καὶ αὐτὸ ποὺ γίνεται ἀπὸ τὴ φύση γίνεται γιὰ κάποιον σκοπό» (199 a 9-11).

Οἱ ἀναλογίες φύσης - τέχνης ἐπεκτείνονται καὶ στὴν αἰσθητικὴ εὐχαρίστηση, τὴν ὁποία νιώθουμε ἀπὸ μία ὄμορφη μορφή. Στὰ *Πολιτικὰ* (1340 a), ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι, ἂν κανεὶς χαίρεται βλέποντας τὴν εἰκόνα κάποιου πράγματος λόγῳ τῆς ἴδιας τῆς μορφῆς του, κατ' ἀνάγκη θὰ χαίρεται βλέποντας τὴ μορφὴ τοῦ ἴδιου πράγματος στὴ φύση, γιατὶ «ὁ ἐθισμὸς ἀπὸ τὰ ὅμοια στὴ χαρὰ καὶ στὴ λύπη προσεγγίζει τὴν ἀντίστοιχη πρὸς τὴν πραγματικότητα κατάσταση». Στὸ *Περὶ ζῴων μορίων* (645 a), ἐπίσης, ἰσχυρίζεται ὅτι θὰ ἦταν παράλογο νὰ χαιρόμαστε μὲ τὶς εἰκόνες ἀποκρουστικῶν ζῴων, ἐπειδὴ ἀντλοῦμε εὐχαρίστηση ἀπὸ τὴν τέχνη τοῦ ζωγράφου καὶ νὰ μὴ συμβαίνει τὸ ἴδιο, ὅταν κοιτάζουμε τὰ πρότυπά τους στὴ φύση καὶ μποροῦμε νὰ συλλάβουμε τὶς αἰτίες τῆς ὕπαρξής τους.

Πέραν ὅμως ἀπὸ τὴν ἐπισήμανση ἀναλογιῶν, ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται νὰ δίνει σὲ κάποιες περιπτώσεις τὸ προβάδισμα στὴν τέχνη: «ἡ τέχνη», συμπεραίνει, «ἄλλοτε ὁλοκληρώνει ὅσα ἡ φύση ἀδυνατεῖ νὰ ἀπεργαστεῖ καὶ ἄλλοτε μιμεῖται τὴ φύση» (πβ. *Φυσ.*, Β, 199 a 15-17). Μὲ τὴν ἔλλογη ἱκανότητα τῆς τέχνης, μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴ φύση προικισμένος, μπορεῖ νὰ ἱκανοποιεῖ τοὺς ἀνολοκλήρωτους στόχους τῆς φύσης· λ.χ. ἡ φύση στοχεύει στὴν ὑγεία καὶ διαπιστώνουμε μία ἐνστικτώδη ἱκανότητα αὐτο-ἴασης. Αὐτὸ δὲν τὸ κατορθώνει ὅμως πάντα, ὁπότε ἔρχεται ἡ τέχνη τοῦ ἰατροῦ γιὰ νὰ τὸ ἀποκαταστήσει. Μ' ἄλλα λόγια, οἱ χρήσιμες τέχνες ἀναπληρώνουν τὰ ἐλαττώματα τῆς φύσης, ἀκολουθώντας τὴ μέθοδο καὶ τὶς ἀρχὲς της[7]: «...πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν», συμπληρώνει ὁ Ἀριστοτέλης (*Πολιτ.*, 1337 a 1-2).

---

5. Αριστοτελους, *Περὶ Ψυχῆς*, 429 a 29-30. Πβ. *Περὶ ζῴων γενέσεως*, 730 b 10 κ. ἑξ. καὶ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1032 a 32, 1032 b 1.

6. Πβ. *Φυσ.*, Β, 199 a 7-8, 199 b 30.

7. Πβ. *Φυσ.*, Β, 199 b 30 καὶ Butcher, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 117-120.

Στὶς καλὲς τέχνες, ἡ μίμηση παίρνει μορφὴ καὶ νόημα ἀπὸ τὴν ἐνσυνείδητη δραστηριότητα τοῦ καλλιτέχνη –ἡ τέχνη ὁρίζεται ὡς «ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική» (*Ηθ. Νικ.*, 1140 a). Ἰὰ τὸν λόγο αὐτὸ θεωροῦνται περισσότερο σημαντικοὶ οἱ κανόνες τῆς ἴδιας τῆς τέχνης, ἀπ' ὅσο αὐτοὶ μὲ τοὺς ὁποίους ἐπιτυγχάνεται ἡ ὁμοιότητα μὲ τὴ φύση κατὰ τὴ μίμηση. Θεωρεῖται μικρότερο λάθος λ.χ. νὰ ζωγραφίσει κάποιος μία ἐλαφίνα μὲ κέρατα, δηλαδὴ νὰ ἀστοχήσει στὴ ρεαλιστική της ἀπόδοση, ἀπὸ τὸ νὰ παραβιάσει τοὺς κανόνες τῆς ὀρθῆς μίμησης, δηλαδὴ τήν, ἀπὸ αἰσθητικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ ἄποψη, ἀπόδοση αὐτοῦ ποὺ ἤθελε νὰ ἐκφράσει ὁ καλλιτέχνης[8]. Ποιὸς εἶναι ὅμως, συγκεκριμένα, ὁ τρόπος τῆς καλλιτεχνικῆς μίμησης κατὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη;

## Ὁ τρόπος τῆς μίμησης

Στὴν ἀρχὴ τοῦ Ι βιβλίου τῆς *Πολιτείας* (596 d-e), ὁ Πλάτων καταπιάνεται μὲ τὴ διερεύνηση τοῦ περιεχομένου τῆς μίμησης γενικὰ καὶ ξεκινᾶ τὴν ἐξέταση μὲ τὴ ζωγραφικὴ μίμηση[9], τὴν ὁποία παρομοιάζει μὲ καθρέφτη[10]. Ἡ παρομοίωση αὐτὴ ὁδήγησε στὴν ἄποψη ὅτι ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία* υἱοθετεῖ ἕνα ἀκραῖο μοντέλο μίμησης τῆς φύσης, ἀνάλογο μὲ τὸ νατουραλιστικὸ μοντέλο ποὺ υἱοθετήθηκε στὸν 19ο αἰώνα[11].

Ἔχει ὑποστηριχθεῖ πὼς εἶναι λανθασμένη ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ ζωγραφικὴ μίμηση γιὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι τόσο ἁπλοϊκὴ καὶ παθητικὴ διαδικασία ὅσο ἡ ἀντανάκλαση καθρεφτιζόμενων εἰδώλων[12]. Πράγματι, σὲ

---

8. *Ποιητ.*, 1460 b 30-34. Βλ. σχ. 6 Συκουτρῆ στὸ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ ποιητικῆς*, εἰσ., κείμ. καὶ ἑρμ. Ἰ. ΣΥΚΟΥΤΡΗ, μτφρ. Σ. Μενάρδου, Ἀθήνα, Βιβλ. τῆς «Ἑστίας», 1937.

9. Ἰὰ μία ἐκτενέστερη παρουσίαση τῶν πλατωνικῶν ἀπόψεων γιὰ τὴ ζωγραφικὴ μίμηση, πβ. τὸ ἄρθρο μου, Ὁ Πλάτων καὶ ἡ ζωγραφική, *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία καὶ Καλὲς Τέχνες*, ἐπιμ. Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ, Ἀθήνα, 2000, σσ. 227-236.

10. Τὸ συγκεκριμένο ἀπόσπασμα στὸ ὁποῖο γίνεται ὁ παραλληλισμὸς ἔχει ὡς ἑξῆς: «εἰ 'θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ· ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τἆλλα ζῷα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο» (*Πολιτεία*, 596 d-e). Ἰὰ τὸ θέμα τῆς ἀναλογίας τοῦ καθρέφτη, πβ. Θ. ΠΑΡΙΣΑΚΗ, Ζωγραφικὴ ἀπεικόνιση καὶ πραγματικότητα: ἡ πλατωνικὴ ἀναλογία τοῦ καθρέφτη καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ μίμηση, στὸ *Φιλοσοφία καὶ Τέχνη*, Φιλοσοφικὸ Συνέδριο, Λεμεσός, 2006, σσ. 107-122.

11. Πβ. Wł. TATARKIEWICZ, *A History of Six Ideas, An Essay in Aesthetics*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1980, σσ. 267-268. Πβ. S. H. BUTCHER, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 159.

12. Ὁρισμένοι μελετητὲς διακρίνουν διαφορετικὰ εἴδη μίμησης στὸν Πλάτωνα, λ.χ. αὐτὸ ποὺ ἀναπαράγει ἁπλῶς τὶς φαινομενικὲς ὄψεις τῶν πραγμάτων –καὶ εἶναι κυρίαρχο στὸ Ι΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας*– ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ διεισδύσει σὲ κάτι βαθύτερο (π.χ. στὸ πνεῦμα μιᾶς μορφῆς ἢ ἀκόμη στὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα μιᾶς ἰδέας). Πβ. J. TATE, Imitation in Plato's *Republic*, *Classical Quarterly*, 22, 1928, σσ. 16-23· W. J. VERDENIUS, *Mimesis, Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden, 1949· R. C. LODGE, *Plato's*

κάποια χωρία τῆς *Πολιτείας*, ὅπου ὁ Πλάτων ἀναφέρεται στὸ νοητὸ μοντέλο τοῦ ζωγράφου ἢ ἀκόμη καὶ σ' ἕνα εἶδος φανταστικῆς μίμησης, ἐπιβεβαιώνεται ἡ θέση ὅτι ἡ ζωγραφικὴ μίμηση δὲν ἰσοδυναμεῖ μὲ καθρέφτη. Ὑπάρχουν ἐπίσης ἐνδείξεις ὅτι τὰ ἀντικείμενα τῆς ζωγραφικῆς ἀναπαράστασης δὲν χρειάζεται νὰ ἔχουν ἕνα φυσικὸ μοντέλο μὲ ἀνεξάρτητη ὕπαρξη στὸν κόσμο[13], κάτι ποὺ θὰ τὸ δοῦμε νὰ ἐκφράζεται σαφέστερα ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη.

Ἀναμφίβολα, ἕνας προσεκτικὸς ἀναγνώστης θὰ μποροῦσε νὰ ἀντιληφθεῖ ὅτι ὁ παραλληλισμὸς τῆς ζωγραφικῆς μὲ καθρέφτη δὲν σημαίνει ὅτι ὁ Πλάτων συμμερίζεται μία φωτογραφικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ ζωγραφικὴ ἀπεικόνιση, ἀλλὰ ὅτι καταδικάζει τὴ ζωγραφική, ὡς ἀπάτη, στὸν βαθμὸ ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ 'καθρεφτίζει' ἢ νὰ 'φωτογραφίζει' τὸν κόσμο δημιουργώντας ψευδεῖς ὁμοιότητες. Ἡ κριτικὴ τῆς ζωγραφικῆς μίμησης στὸ Ι βιβλίο τῆς *Πολιτείας* δὲν εἶναι παρὰ μία κριτικὴ τοῦ νατουραλισμοῦ, καὶ πολὺ περισσότερο τῆς ἀκραίας ψευδαισθητικῆς ἐκδοχῆς του, ἐνῶ ἡ ἀναλογία τοῦ καθρέφτη ἀποτελεῖ τὴν ἀπειλή, ὄχι τὴν τελικὴ δικαίωση, τῆς ζωγραφικῆς μίμησης[14].

Ἐπιπλέον, ἂν ἀνατρέξουμε καὶ σὲ ἄλλα πλατωνικὰ κείμενα, πέραν τῆς *Πολιτείας*, διαπιστώνουμε ὅτι ἡ ζωγραφικὴ ἀναπαράσταση δὲν νοεῖται ὡς παθητικὴ καὶ ἀπόλυτα πιστὴ ἀντιγραφὴ τοῦ πραγματικοῦ. Στὸν *Κρατύλο* λ.χ., ὑποστηρίζεται ὅτι γιὰ νὰ πετύχουμε μία εἰκόνα δὲν χρειάζεται νὰ ἀποδώσουμε ἕνα ἀντικείμενο σὲ ὅλες του τὶς λεπτομέρειες, γιατὶ τότε θὰ ἔπαυε νὰ εἶναι εἰκόνα καὶ θὰ γινόταν ἕνα δεύτερο πρᾶγμα (432 b-c). Στὸν *Σοφιστὴ* τὸ εἴδωλο εἶναι ἕνα «ἕτερον ὄν» ποὺ δὲν ἐξομοιώνεται μὲ τὸ εἰκονιζόμενο πραγματικὸ ὄν, ἀλλὰ ἁπλῶς τοῦ μοιάζει («τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον», 240 a). Ἀποδίδεται ὅμως σ' αὐτὸ μία ὀντολογικὴ ὑπόσταση ποὺ ἀντλεῖται ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ἑτερότητά του, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχει μὲ ἕναν διαφορετικὸ τρόπο: ὡς ὁμοίωμα. Ἔτσι, ἐξασφαλίζεται ἡ ὀρθὴ ἀντίληψη τῆς μίμησης ποὺ προϋποθέτει τὴ διάκριση φύσης καὶ τέχνης, πραγμάτων καὶ ἀπομιμήσεών τους.

Οἱ παραπάνω ἀναφορὲς σχετικὰ μὲ τὸν τρόπο τῆς μίμησης τῆς φύσης δείχνουν ὅτι ὁ Πλάτων δὲν υἱοθετεῖ τὸ ἀκραῖο μοντέλο τῆς μίμησης, τὸ ὁποῖο ὑπαινίσσεται ἡ ἀναλογία τοῦ καθρέφτη –χωρὶς νὰ ἀναφερθοῦμε στὸν *Φίληβο* στὸν ὁποῖο τὸ μιμητικὸ μοντέλο ἐγκαταλείπεται τελείως. Ἀνεξάρτητα ὅμως ἀπὸ αὐτό, ἡ προηγούμενη ἐξέταση ἔδειξε ὅτι τέχνη

---

*Theory of Art*, London, Routledge & Kegan Paul, 1953, σσ. 170-173. Γιὰ τὸ ἂν ἡ ζωγραφικὴ μπορεῖ νὰ μιμηθεῖ τὶς ἰδέες σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα, πβ. C. Janaway, *Images of Excellence, Plato's Critique of the Arts*, Oxford, Clarendon Press, 1995, σσ. 116-117.

13. Πβ. *Πολιτεία*, 472 d, 484 c, 488 a, 500 e-501 c. Πβ. S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis, Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton and Oxford, Princeton U. P., 2002, σσ. 128-129.

14. Πβ. S. Halliwell, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 138-139.

καὶ φύση δὲν εἶναι, ὅπως στὸν Ἀριστοτέλη, ἀνάλογες διαδικασίες μὲ κοινὲς κατευθυντήριες ἀρχές, ἀλλὰ ἀποτελοῦν διαφορετικὲς ἀξιολογικὲς βαθμίδες, στὶς ὁποῖες ἡ φύση καταλαμβάνει ἀνώτερη θέση σὲ σχέση μὲ τὴν τέχνη. Τὸ θέμα αὐτὸ θὰ διευκρινισθεῖ περαιτέρω μέσα ἀπὸ τὴν ἐξέταση τῶν ἀπόψεων τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν ἀναφέρεται στὴν αἰσθητικὴ σημασία τῆς μίμησης, καταφεύγει, ὅπως ὁ Πλάτων, στὴ σχέση τῆς ὁμοιότητας, χωρὶς ὅμως νὰ χρησιμοποιεῖ τὴν ἀναλογία τοῦ καθρέφτη. Μία ζωγραφιὰ ἢ ἕνα ποίημα ἀποτελοῦν μιμήσεις στὸν βαθμὸ ποὺ ἐμπεριέχουν ἕνα ἀναγνωρίσιμο ἀπεικονιστικὸ περιεχόμενο· ἡ ὁμοιότητα ὅμως τῆς μίμησης δὲν περιορίζεται, ὅπως θὰ δοῦμε, σὲ αἰσθητὲς ἰδιότητες οὔτε ἀποσκοπεῖ στὸν νατουραλισμό.

Στὴν *Ποιητικὴ* λ.χ., ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι τὰ ἤθη[15], ποὺ ἐξωτερικεύονται στὶς πράξεις, μποροῦν νὰ ἀπεικονίζονται εἴτε καλύτερα ἀπ' ὅ,τι εἶναι, εἴτε χειρότερα, ἢ ὅπως εἶναι. Παράλληλα, προτρέπει τοὺς τραγικοὺς ποιητὲς νὰ μιμοῦνται τοὺς καλοὺς προσωπογράφους, οἱ ὁποῖοι, ἀποδίδοντας πιστὰ τὴ μορφὴ τοῦ κάθε μοντέλου τους, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ καταστήσουν τὸ εἰκονιζόμενο ὅμοιο, συγχρόνως τὸ ζωγραφίζουν ὡραιότερο[16]. Σὲ ἕναν ἀκόμη παραλληλισμὸ ποίησης - ζωγραφικῆς, ὁ Ἀριστοτέλης δηλώνει ὅτι, ἐπειδὴ ὁ ποιητὴς εἶναι μιμητής, ὅπως ὁ ζωγράφος ἢ ἄλλος εἰκονοποιός, πρέπει κατ' ἀνάγκη νὰ παρουσιάζει τὰ πράγματα μὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς τρεῖς τρόπους: «ὅπως ἦταν ἢ εἶναι» *(«ἢ γὰρ οἷα ἦν ἢ ἔστιν»)*[17], ὁπότε ἔχουμε μία νατουραλιστικὴ ἀπεικόνιση, «ὅπως τὰ λένε ἢ φαίνεται ὅτι εἶναι» («ἢ οἷά φασιν καὶ δοκεῖ»), σύμφωνα, δηλαδή, μὲ τὴν κοινὴ πίστη ποὺ ἐνέχει ἀληθοφάνεια, ἢ «ὅπως πρέπει νὰ εἶναι» («οἷα εἶναι δεῖ»), σύμφωνα μὲ μία ἐξιδανίκευση ἠθικὴ ἢ αἰσθητική[18].

Ἀπὸ τὰ παραπάνω προκύπτει ὅτι μία ζωγραφιὰ δὲν ἀναφέρεται ἀναγκαστικὰ σὲ ἕνα ἀτομικὸ μοντέλο. Τὰ περισσότερα μιμητικὰ ἔργα, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ πορτραῖτα, δὲν ἀπεικονίζουν ἐπὶ μέρους ὀντότητες μὲ ἀνεξάρτητη ὕπαρξη, ἐφόσον εἶναι δυνατὸ νὰ ἀπεικονίζουν φανταστικὲς ἢ ἰδεατὲς ὀντότητες[19]. Αὐτὲς παρουσιάζουν κάποιες ὁμοιότητες

---

15. Ὁ Ἀριστοτέλης προσδιορίζει ὡς ἀντικείμενο τῆς ζωγραφικῆς μίμησης τὴν ἀνθρώπινη πράξη, ἔχοντας στὸν νοῦ του τὸ δρᾶμα. Ἡ σημασία τοῦ ὅρου «ἦθος» προσλαμβάνει στὸν Ἀριστοτέλη διάφορες ἀποχρώσεις. Συνήθως ἀναφέρεται σὲ σταθερὲς πνευματικὲς ἰδιότητες· ἐκφράζει, δηλαδή, τὸν χαρακτῆρα ἢ τὴν προσωπικότητα. Στὴ ζωγραφικὴ τὸ ἦθος σημαίνει τὴν ἐπιδεξιότητα τοῦ καλλιτέχνη νὰ συλλαμβάνει ἕνα στιγμότυπο δράσης σὲ μία ἀκίνητη εἰκόνα. Πβ. E. Keuls, *Plato and Greek Painting*, Leiden, Brill, 1978, 95 κ. ἑξ.

16. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν ποιητή: λ.χ. ὁ Ὅμηρος παρέστησε τὸν Ἀχιλλέα ἀγαθό, ἀλλὰ καὶ παράδειγμα σκληρότητας (*Ποιητ.*, 1454 b 8-15).

17. Πβ. *Ποιητ.*, 1448 b 11: «εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας».

18. *Ποιητ.*, 1460 b 8-11.

19. Πβ. *Ποιητ.*, 1461 b 12-14: «<καὶ ἴσως ἀδύνατον> τοιούτους εἶναι οἵους Ζεῦξις ἔγραφεν· ἀλλὰ βέλτιον· τὸ γὰρ παράδειγμα δεῖ ὑπερέχειν».

μὲ τὴ φύση· δὲν πρόκειται ὅμως γιὰ ὁμοιότητες σὰν αὐτὲς ποὺ παρατηροῦμε ἀνάμεσα στὰ ἀντικείμενα καὶ τὰ κατοπτρικά τους εἴδωλα οὔτε γιὰ ἁπλῆ συλλογὴ στοιχείων τῆς φύσης[20], ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ καθολικοῦ μέσα στὸ ἀτομικό, «τὴν εἰκόνα τῆς πραγματικότητας ποὺ διαπερνᾶται ἀπὸ τὴν ἰδέα», τὴν ἔκφραση τῶν ἀπραγματοποίητων προθέσεων τῆς φύσης ποὺ φανερώνονται στὴν αἴσθηση[21]. Σὲ κάθε περίπτωση, ἡ ζωγραφικὴ ἀπελευθερώνεται ἀπὸ τὸ μοντέλο τῆς φωτογραφικῆς ἀναπαράστασης, καθὼς ἀπαιτεῖ συνθετική, ἐπιλεκτικὴ καὶ δημιουργικὴ διαδικασία. Ἂν λ.χ. τύχει νὰ μὴν ἔχει δεῖ προηγουμένως κανεὶς τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα, τότε δὲν θὰ ἀντλήσει ἡδονὴ ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τοῦ πρωτότυπου μέσῳ τῆς εἰκόνας του καὶ τὴ γνώση ποὺ ἀντλοῦμε, ὅταν ἀναγνωρίζουμε μία ὁμοιότητα[22], ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἔντεχνη ἐκτέλεσή της[23].

Συμπερασματικά, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ σχέση φύσης - τέχνης στὸ πλαίσιο τῆς μιμητικῆς θεωρίας τῆς τέχνης τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει τὰ ἑξῆς χαρακτηριστικά: ἡ μίμηση δὲν ἀποτελεῖ πιστὴ ἀναγραφὴ τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας οὔτε γιὰ τὸν Πλάτωνα οὔτε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἐνῶ ὅμως στὸν Πλάτωνα ἡ τέχνη μιμεῖται μόνο τὰ ἐπὶ μέρους ἀντικείμενα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ τὰ προϊόντα τῆς τέχνης ἀποτελοῦν ἀνάγραφά τους, ὑποβαθμισμένα ὀντολογικὰ καὶ γνωσιολογικά, στὸν Ἀριστοτέλη φύση καὶ τέχνη ἀντιμετωπίζονται ὡς ἰσοδύναμες καὶ ἀνάλογες διαδικασίες. Ἐπιπλέον, ὁ Ἀριστοτέλης χαρίζει στὴ μιμητικὴ τέχνη τὴ δυνατότητα νὰ ἀποκαλύψει μία ὑψηλότερη ἀλήθεια. Δὲν παρουσιάζει τὸ ἐπὶ μέρους, ἀλλὰ τύπους ποὺ ἐνσαρκώνουν καὶ ἀναδεικνύουν τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Συνεπῶς, ἡ τέχνη δὲν μιμεῖται ὅ,τι ὑπάρχει στὴ φύση, ἀλλὰ δημιουργεῖ καὶ πράγματα ποὺ δὲν ὑπάρχουν στὸν φυσικὸ κόσμο, καὶ ὄχι μόνο δὲν εἶναι ὁ καθρέφτης τῆς φύσης, ἀλλὰ γίνεται συμπληρωματικὴ καὶ βελτιωτικὴ-διορθωτικὴ της ἀρχή. Ἐν κατακλείδι, θὰ μπορούσαμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι, μολονότι ὁ Πλάτων ἔκανε τὰ πρῶτα σημαντικὰ βήματα ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸ ἀκραῖο μοντέλο τῆς μιμητικῆς θεωρίας, ὁ Ἀριστοτέλης, ὡστόσο, ἦταν ἐκεῖνος ποὺ κλόνισε τὸ θεμέλιό της, δηλαδή, τὸ προβάδισμα τῆς φύσης ἔναντι τῆς τέχνης.

Θ. Παρισακη
(Θεσσαλονίκη)

---

20. Πβ. Ξενοφωντος, *Ἀπομνημονεύματα*, Γ, 10, 1.

21. S. H. Butcher, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 160-161.

22. Γιὰ τὴ σχέση γνώσης καὶ αἰσθητικῆς ἀπόλαυσης, πβ. Θ. Παρισακη, Ἡ ζωγραφικὴ μίμηση στὸν Ἀριστοτέλη, στὸ *Αἰσθητικὴ καὶ τέχνη, Διεπιστημονικὲς προσεγγίσεις στὴ μνήμη Παναγιώτη καὶ Ἔφης Μιχελῆ*, Ἡράκλειο, Πανεπιστημιακὲς ἐκδόσεις Κρήτης, 2008, σσ. 255-258.

23. «...διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροιὰν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν» (*Ποιητ.*, 1448 b 18-19). Ἀνάλογα, ἡ αἰσθητικὴ ἀπόλαυση ποὺ προέρχεται ἀπὸ εἰκόνες ζῴων τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι εὐχάριστα στὴν αἴσθηση, εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ συνυπολογισμοῦ τῆς τέχνης τοῦ ζωγράφου: «τὴν δημιουργήσασαν τέχνην συνθεωροῦμεν» (*Περὶ ζῴων μορίων*, 645 a).

## THE RELATIONSHIP BETWEEN ART AND NATURE IN PLATO AND ARISTOTLE

Abstract

As it is well known, in Greek aesthetic theory art imitates nature by creating resemblances of nature or reality, while the relation between nature and art becomes a relation between copies and originals. The earlier expressions of this theory are to be found in Plato and Aristotle. In this paper, I attempt a comparative approach of their views by focusing: a) on the matter of the priority of nature over art or vice-versa, and b) on the manner of the imitation of nature.

In Plato the idea of nature has a negative content, because the objects of the world of sense are copies of the Forms or Ideas which are the only real beings. On the other hand, the works of art are copies of the above copies and, thus, at the third remove from the reality of Forms. In the *Republic X*, Plato uses the theory of Ideas and his hierarchical conception of reality (ideas, material objects and their images) in order to condemn imitative art as untrue and deceitful. In the *Cratylus*, it is maintained that the essence of things is known by examining things themselves and not their images, however perfect. Now, according to Plato, works of art are copies –though not completely faithful– of particular things of the world of sense, and, as such, they are deteriorated in relation to their originals both ontologically and epistemologically. In the *Laws*, the greatest and most beautiful things are done by nature. Art is posterior to nature and has little or no worth. Only useful arts produce something important, since they cooperate with nature for utilitarian purposes.

In Aristotle nature and art are considered as equivalent processes and there are analogies between them. Their analogies relate to: a) the relation of matter and form –in both nature and art, form is imposed to matter, b) final causes – both function by final causes, c) aesthetic pleasure – it is derived from the same causes in both. In relation to the manner of imitation, art does not hold a mirror up to nature, as it does in Plato's *Republic X*. It is not a copy or reproduction of natural objects, because it can create things which do not exist in the actual world necessarily, since they may be imaginary or ideal entities. Art represents not particulars, but the universal which is presupposed in each particular and reveals the essence of things. Aristotle seems to give the precedence to art over nature: art amends nature's defaults and accomplishes its unfulfilled intentions. Moreover, useful arts supplement nature by following its guidance.

Theopi Parisaki

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 145-162.

# RELATIVISTIC ISSUES IN ARISTOTLE'S THEORY OF JUSTICE

## Introductory Remarks

The modern scholar of Aristotle's political and ethical philosophy faces the vital question of the value of this political and theoretical system of ideas in understanding the function of modern judicial relations. This study aims to approach the *Nicomachean Ethics* and explore the theory of justice, which is analyzed therein, from the angle of its inability to be an explanatory basis for modern formalistic judicial relations.

From books *I* to *IV*, the *Nicomachean Ethics* could be seen as the theoretical field where concepts are defined, as well as the overall reasoning which will be applied in Book *V* – the main book – in which Aristotle shall construct the concept of justice. In Book *V*, after the author sets forth his conceptual framework, he examines the meaning of justice, what it is and into which categories it is divided. Moreover, he analyzes the socio-political terms of justice and, thus, he makes it clear that he intends for it to be controlled as an idea and a function by the institutions of the city, which are in turn controlled by *Reason*[1], a quality of the wise and virtuous citizen.

Aristotle, in his *Nicomachean Ethics*[2], begins in a thorough and systematic way the dialogue on ethics and, hence, on justice. «To Aristotle,

---

1. For an interesting interpretation of the concept of «Logos» in the *Nicomachean Ethics*, cf. F. Sparshott, *Taking Life Seriously, A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 101. Cf. I. Düring, *Darstellung und Interpretation Seines Denkens*, greek transl. A. Georgiou-Katsivela, vol. B΄, Athens, MIET, 2003, pp. 252-254.

2. In the field of the literary and philosophical research there is great controversy concerning Aristotle's Ethics. The controversy is mainly based on literary arguments since Aristotle's Ethics is developed in three different books. The *Eudemian Ethics* are commonly considered to be the first works of Aristotle's Ethics. The *Nicomachean Ethics* will be the main focus of our study, since they are considered to depict Aristotle's mature Ethics, while they do not deviate content-wise and analytically from the *Eudemian Ethics*; and the *Great Ethics (Magna Moralia)* which are usually not considered as a work of Aristotle, but rather as a summation written by Aristotle's followers on the *Eudemian Ethics*. Düring, in his ex-

the field of ethics concerns human *actions (πράξεις)*, which also belong to the phenomena that may 'behave' in a different manner [...]»[3]. As a scholar of political phenomena, he constructs a theory on how goods and honors (offices and glory) should be allocated in the framework of the city, as well as a theory on how relationships and the problems of a premature society of market exchanges and distribution of labour should be fairly regulated. In the context of this premature market idea, he sets the framework for the stabilization of commercial relationships, in which justice regulates the different ends which are developed within the city. However, this kind of reasoning was not developed further and was eventually associated with general and vague concepts, completely relativistic, which simply formed a general philosophical approach to the idea of justice.

In the context of the analysis of Aristotle's ethics, and based on the defined issue of its theoretical vagueness, contradictory theoretical approaches have been developed according to two poles: ethics based on virtue and practical rules[4]. This conflict originates from the fundamental problem of formulating, through the philosophical processing of social relations, moral principles with a practical content for life. However, the answer to this question is associated with the mere potential of processing an overall moral system of life, which consists of sufficient functional elements in order for someone to lead a practical life. Although such an analysis includes all the modern political views, at the heart of which lies the issue of justice in social relations in distribution of labour societies, Aristotle's analysis of its ethical theory should not only be confined in matters of general functionality. It should be examined under the light of its historicity, in the context of the city-state[5].

On the other hand, the discovery of the conceptual relevance of Aristotle's theory should not lead us to the conclusion that Aristotle wishes

---

cellent study, supports the opposing view that the *Great Ethics* were written by Aristotle, since «the three *Ethics* have a common plan and a common base even with regard to the theoretical content». Cf. I. DÜRING, *op. cit.*, p. 211. Hardie's introduction, in which he summarizes all the relevant arguments that have been elaborated on the authenticity, structure and content of Aristotle's three *Ethics*, is also interesting. Cf. W. F. R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, New York, Clarendon Press, 1999, pp. 1-11. However, for the purposes of this paper, these issues are of no theoretical significance.

3. Cf. I. DÜRING, *op. cit.*, p. 237.

4. Cf. P. GOTTLIEB, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge, Cambridge U. P., 2009, pp. 185-186.

5. After all, as we are going to see further below on the issue of vagueness, the «functional» argument is diffused in all of Aristotle's work and constitutes a scientific principle which stems from the very conceptual development of his theory and is mainly developed in his scientific works. Cf. C. D. C. REEVE, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Clarendon Press, 1992, p. 137.

to develop a relativistic theory of ethics. However, if the construction of the abovementioned ethical theory is not constrained, it may lead to absolute ethical relativism. It is only under this constraining sense that the Aristotelian theory constitutes an insufficient analytical and practical «tool» of moral life, and this is why the following analysis approaches Aristotle's theory of justice, with a critical eye, as a theory of the historic form of the city-state.

## What is Virtue (Ἀρετή)?

In order to comprehend the theoretical foundations of Aristotle's theory of justice, we must first see how this theory resides in the idea of Virtue and Good and how, through the normative foundation of virtue, the idea of justice as a continuation of virtue ensues. «Aristotle defines moral worth as a *virtue*, a basic character element, which manifests itself when we try to achieve the element of the Good in a proper way»[6]. The social aspect of virtues, according to Aristotle, is justice, which manifests itself both in the institutions of the state and individual proper actions. Therefore, the Aristotelian construction of justice is mainly the expression of politics. The proper political action, which incorporates all virtues, must allocate all goods and honors according to what is Just, the Mean (μέσον). Just is defined according to values[7]. In this sense, the proper political action is teleological to justice. And justice is the matrix of moral values, in the same way as the proper political action is an ethical action and not simply another function in the social framework[8].

Aristotle classifies virtues into two categories: the intellectual (διανοητική) virtues, which include wisdom (σοφία) and prudence (φρόνησις), and the virtues of character (ethical or moral virtues) which include practical praise-

---

6. I. Düring, *op.cit.*, p. 244.

7. Characteristic of this concept («the Mean») which permeates Aristotle's Ethical and Political works is the following passage from his *Politics*: «But what are good laws has not yet been clearly explained; the old difficulty remains. The goodness or badness, justice or injustice, of laws varies of necessity with the constitutions of states. This, however, is clear, that the laws must be adapted to the constitutions. But, if so, true forms of government will of necessity have just laws, and perverted forms of government will have unjust laws. In all sciences and arts the end is a good, and the greatest good and in the highest degree a good in the most authoritative of all – this is the political science of which the good is justice, in other words the common interest», Aristotle, *Politics, III*, 1282 b 6-18. All translations of Aristotelian passages are from *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, J. Barnes (ed.), Princeton, Princeton U. P., 1995.

8. Cf. C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge, Cambridge U. P., 2008, p. 143.

worthy habits (ἕξις) – ethical life. Intellectual virtues[9], such as wisdom and prudence, result from exercising the intellect; that is, they can be taught, whereas ethical virtues, such as generosity and temperance, are not controlled by intellectual teachings and are developed through constant habituation to daily ethical action. They are virtues by ethos (habituation) and are therefore called ethical. This, however, could not serve as a satisfactory explanation for ethical virtues, since every potential praiseworthy habit could not also be called an ethical virtue. If the «praiseworthy» does not refer to a theory of ethical life which man should lead, then it is nothing more than current dominant praises – the established ethical values one finds in every formed society. However, such an interpretation of ethical virtues would be unjust to Aristotle.

Ethical Virtue is, according to Aristotle, a habit based on free choice resulting from Reason and retained to a relative mean. But even with this interpretation of the meaning of ethical Virtue, Aristotle fails in defining in a specific way the essential criteria and boundaries of the ethical action. According to Aristotelian logic, morality may no longer be part of the current social practice, since, through individual interpretation, the reasonable character of the action and its mean, morality, detaches itself from any connection to what is traditionally and socially dominant; however, it continues not to be an objective concept established on values. It is left up to every individual and is at the same time constrained by the abovementioned characteristics. Furthermore, it is not related to a theory of righteous life[10].

Under this prism we could argue that ethical virtues appear as particularly vague in Aristotle's theory. The same vagueness regarding the definition of meanings can also be found in the elaboration of the meaning of justice and its relevant practical implementations. Ethical virtue is a practical action that the prudent[11] person shall define according to Reason. Aris-

---

9. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics, I*, 1103 a 5.

10. Cf. the interesting analyses of C. RAPP, What Use Is Aristotle's Doctrine of the Mean? in *The Virtuous Life in Greek Ethics,* ed. B. REIS, Cambridge, Cambridge U. P., 2006, p. 99, and G. STRIKER, Aristotle's Ethics as Political Science, *ibid.*, pp. 129-132.

11. While analyzing the meaning of «prudent» in the Aristotelian theory, Sparshott makes a provocative comment. Although he seemingly comprehends correctly the lack of accuracy and the ease with which Aristotle builds a complete system of meanings and theoretical judgments based on vague assumptive values (*e.g.* all prudent people make decisions in the same way), however he shows that even he himself does not take into account the necessary rule of deduction which strict science accepts as valid. The connection of everything and their interpretation in the context of a system of ideas cannot be the subject of any valid social theory. Sparshott characteristically says the following: «What Aristotle says about the *prudent* is, in a sense, empty, and hence disappointing. The same disappointment awaits us in Book *VI*, when Aristotle promises to give substance to the schematic notion of what the prudent man (φρόνιμος) would do». Cf. F. SPARSHOTT, *op. cit.*, pp. 102 ff. The above analysis is integrated

totle's answer to the question, «"how can we know that the judgment 'this is good' is correct", is always the same even if the formulation changes: a wise person who was taught through life experiences and philosophical reflection and has achieved complete temperance is a rule and a mean; the decision he makes based on his knowledge is something good; his virtue sets the goal»[12]. In this context of analysis, Aristotle does not finally enter into the core of the Socratic question, «how should we live?», but merely presents how one should search for that specific answer.

As briefly mentioned above, all virtues are based on justice. But according to the Aristotelian theory, virtues are exclusively products of Reason. The irrational part of the soul does not play a significant role in the creation or guidance of virtues. Reason provides that virtues shall apply universally and be the extreme vis-à-vis excellence, but that internally they should be balanced towards the mean. Virtue is a mean[13] between deficiency and excess; it is a deliberate habit with a disposition of mean defined by Reason. The quality of virtue, that is, how close it is to the mean, defines the quality of Reason which in turn characterizes the virtuous man. Below, we will see that a just action is also a realization (ἐνέργεια) of the mean. Hence, we notice that there is a lot of vagueness in this Aristotelian definition as well. What is just and virtuous can finally be defined only by the wise and prudent citizen for only he knows the sciences and the human soul well and only he has experienced social life in full, which will help him separate the mean from the excessive and the deficient. However, in this way, Aristotle assumes that superior and vital functions for society are dependent on the contingency of the exist-

---

into a wider spectrum of issues regarding the theoretical accuracy or inaccuracy of the Aristotelian analysis. These issues, which originate from various epistemological principles and scientific subjects (philology, political theory, legal science, philosophy), all aim at the same basic question: can a theory of ethics be cognitively and epistemologically similar and reach (quantitative and qualitative) the same scientific results as a natural science? Finally, can the science of observation of natural things have epistemological equivalents to the observation of social relations? The answer to this question is partly linked to the problem of Aristotelian vagueness. However, we say partly because the degree of vagueness changes according to the theoretical structure and the evaluative significance of the respective theory. Cf. the analysis of Reeve who reviews the entire Aristotelian corpus for the problem of vagueness: specifically C. D. C. Reeve, *op. cit.*, pp. 22-34 and 94-98, and K. Psychopedis, *The Philosopher, the Politician and the Tyrant*, Athens, Polis, 1999, p. 94.

12. I. Düring, *op. cit.*, p. 245.

13. Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *II*, 1106 a 25-1106 b 34. Rapp asserts that Aristotle's doctrine of the mean is so much connected with his overall theory of virtues that trying to reject it or neglect it as marginal we reject the whole Aristotelian theory. The general purpose of this article is to demonstrate that Aristotle's doctrine of the mean is eventually a useful concept. Cf. C. Rapp, *op. cit.*, p. 100. Cf. also the analysis of D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford U. P., 2000, pp. 38-45 and the analysis of R. Burger, *Aristotle's Dialogue with Socrates*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, pp. 56-60.

ence or non-existence of a body of virtuous citizens. Furthermore, this assumption leads us to the conclusion that for Aristotle «the city which is governed by prudence cannot be a participative democracy [...], since he assumes that even in an ideal society only few will possess the necessary ethical and intellectual virtues [...] in order to achieve prudence»[14]. In elaborating the meaning of prudence, we could suggest that the political and judicial theories of Aristotle are linked to a certain degree, since the right (*ὀρθόν*) political action also requires qualities of character beyond the average citizen. However, this opinion is not associated with some peculiar Aristotelian elitism, but with the functional and finally empirical acknowledgment of the necessity of such qualities that can be seen in the face of the philosopher and lead city life towards happiness (*εὐδαιμονία*).

Let us now return to the issue of vagueness. Aristotle, even before beginning to develop his ideas on this issue, has already, through the construction of the concept of virtue, determined his train of thought. This proves that the concept of mean constitutes a functional element of the Aristotelian theory, which, in this way, frees itself from the need of special and endless interpretations, while introducing Reason as the general criterion used to examine ethics. In his effort to integrate this vagueness as an inherent part of his theory and to prevent any criticism, in Book *VI* of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle mentions: «There is a standard which determines the mean states which we say are intermediate between excess and defect, being in accordance with right reason. But such a statement, though true, is by no means illuminating»[15]. The wise man is himself the measure of virtues, which also applies to the social facet of virtues, that is, justice.

In this sense, Aristotle's reasoning on justice is already, from its very first steps, far from any modern concept of justice. However, Aristotle distinguishes between justice and its social function, which is considered to be a political function. Ultimate justice, though, and virtue, as set forth in the Aristotelian theory, cannot be used in a functional way by civil society. Reason and mean are insufficient theoretical tools to define whether an action, or a political action, is just. Aristotle's analysis in Book *V* of the *Nicomachean Ethics* is empirical, drawn from historical societies, and does not provide a concept of justice but rather the Aristotelian view of the function of justice in the historical form of the city-state. This vagueness is due to the association of justice with virtues, with no preceding theory on the purpose of life and the definition of the ul-

14. C. D. C. Reeve, *op. cit.*, p. 194.
15. Aristotle, *Nicomachean Ethics, VI*, 1138 b 22-24.

timate good – a virtuous life[16]. Thus, he concludes that justice is also a means to a higher end that can be defined only by the wise citizen. In this way, he transfers the burden of interpreting justice, as well as the responsibility to discover the meaning of life, to every individual. How else would a just action be useful unless it had an end? This end is clearly subjective, therefore contestable, since it depends on the judgment of the wise citizen. This is why Aristotle mentions that it is a difficult task to be great, because it is difficult to find the mean of each thing. His example is defining the center of the circle, which cannot be performed by anybody but only by those who are proficient in geometry[17].

However, the example of the circle suggests that the individual who is proficient in geometry will discover the center of the circle using tools (concepts and scientific rules), which are acceptable and cannot be doubted, and scientific methods which will reveal to him, with certainty and accuracy, the desired point. The same cannot be said about the philosopher since he lacks the necessary theoretical tools. Who can accurately and precisely confirm the existence of the mean, and therefore what is just and what the meaning of life is? This remark is not associated, of course, with a request to create a scientific theory of justice abiding by strict methods of science; the remark concerns the construction of a theory which can be associated with examples from the everyday life of the city.

The picture presented to us of the philosopher is a person who is trying to find the ultimate way of justice almost blindfolded, driven by Reason. This picture is quite blurry on what is just, because the path taken by the philosopher during his quest for the just action is undefined. Aristotle's theory answers the question «What is the purpose of life?». The answer, however, has only a vague impact on his theory of justice. Aristotle explains that the purpose of life is happiness (εὐδαιμονία)[18]. Therefore, the purpose of justice, as well as all other intermediate virtues and actions, is also happiness. This statement includes no mention whatsoever of the way in which the goods and honors should be allocated socially. That is, the lack of discussion of the means and the distributive principle, which should be used

16. Sparshott argues that this vagueness is based, up to a point, on the formalistic nature of the Aristotelian theory which was constructed in such a way in order to apply, by principle, to all people (F. SPARSHOTT, *op. cit.*, pp. 5 ff. and 23 ff).

17. Düring makes an excellent remark on the issue of the mean: «The principle of the proper mean is not the result of the synopsis of the popular ideal of mediocrity, of the *aurea mediocritas* and *medio tutissimus ibis*». Cf. I. DÜRING, *op. cit.*, p. 224.

18. Lännström acknowledges that «the notion of *eudaimonia* remains sketchy, and Aristotle has not shown why we should believe that the highest end is the same for all of us». A. LÄNNSTRÖM, *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2006, p. 82.

to perform this just action that will offer happiness to the recipients and the overall city, ultimately limits the Aristotelian theory to a philosophical exercise on the comprehension of the concept of justice in general.

## Aristotle's Theory of Justice as a Historical Approach of the Idea of Law of the City-state

After developing the concept of virtue and the way it is linked to justice, Aristotle's theory enters the very notion of justice – the central question in principle of the *Nicomachean Ethics*, the meaning of justice on a theoretical and practical-empirical level. However, on this level of analysis, Aristotle approaches justice phenomenologically, observing political phenomena from their historical dimension, citing finally the history of justice, and drawing elements from the social environments of his days. Working on a historical-empirical basis, he processes the empirical knowledge he has gained from them. By bringing together the common elements, the common glories, he elaborates his own theory of justice, which reflects the social ethics of his era. «His favorite method of approach is to present the opinions that are currently dominant amongst philosophers and individuals, in general, on the issue under investigation, to discover the extent to which they are inconsistent to each other, to sort out this inconsistency and finally to highlight the remnant of truth that is common to all opinions under study»[19].

However, the problem of vagueness, as presented above – the failure to present an integrated theory of justice that is specific by its goals – persists since a specific theory on the general purpose of the virtuous life is missing. Such a theory would render justice an intermediate end and mean for the ultimate and general end of man. A clear teleological consideration of society would serve, in this case, the development of a theory of justice. Indeed, Aristotle's theory on virtue follows the philosopher's general, teleological view on the nature of life, as presented in the entirety of his «scientific» texts on nature and life[20]. However, Aristotle, being aware of the peculiarities of the subject he is going to develop, prepares us in Book *I* of the *Nicomachean Ethics* for the vagueness that will follow, stating charac-

---

19. H. RACKHAM, ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, Cambridge, Mass., Harvard U. P., 1975, p. xxv. Further, Rackham explains that the described method of Aristotle does not imply a simple presentation and elaboration of the opinions of those times, but a special technique of his philosophical analysis. Cf. also, C. WARNE, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Manchester, Continuum, 2006, pp. 4-8.

20. H. RACKHAM, *op. cit.*, p. xxvi. Cf. also ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, *I*, 1094 a 15-25 and G. L. RICHARDSON, *Happy Lives and the Highest Good, An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton, Princeton U. P., 2004, pp. 15-19.

teristically that, «Our discussion will be adequate if it has as much clearness as the subject-matter admits of; for precision is not to be sought for alike in all discussions, any more than in all the products of the crafts. Now fine and just actions, which political science investigates, exhibit much variety and fluctuation, so that they may be thought to exist only by convention, and not by nature»[21].

Justice is, thus, a virtue that comprises the entirety of virtues and refers to the rational part of the soul. It is not a passion, or an emotion, but a totally reasonable action. Ethos, the ethical part of the soul according to Aristotle, is always subject to logic[22]. So, there is an association between Reason and virtue at the level of producing proper actions. In order to produce the proper action, the just action, Reason and virtue, the latter being considered as the expression of the former, contribute simultaneously. That's why the just action is not simply a reasonable action but a virtuous one, since it is subject to Reason, without being identical with it, keeping certain autonomy. «With the introduction of Reason and virtues as critical tools for the elaboration of laws, Aristotle claims that laws should be oriented towards the establishment of good and righteous actions in the city. If not, they are subject to criticism by philosophy and are delegalized by it»[23].

After offering a general definition of the concept of justice and associating it with virtue, Aristotle examines to whom this good is addressed and whom it concerns. Justice, in the Aristotelian theory, is a social good, a good addressed to others, maintaining the social cohesion that is necessary in the context of the perfect polis. Another necessity is friendship[24]

---

21. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, *I*, 1094 b 13-17. Baracchi defends this argument on the ground of the peculiar nature of first knowledge – the axioms, the principles and the ultimate foundations of knowledge. Cf. C. BARACCHI, *op. cit.*, pp. 3-7.

22. ARISTOTLE, *Eudemian Ethics*, *II*, 1220 b 5-7.

23. K. PSYCHOPEDIS, *op. cit.*, p. 88.

24. Friendship, for Aristotle, is a particularly significant function of society. In fact, it seems that in the Aristotelian theory friendship is even more important for the proper functioning of the city than justice. In Book *VIII* of the *Nicomachean Ethics*, 1154 b 20-32, he specifically mentions: «Friendship seems too to hold states together, and lawgivers to care more for it than for justice; for unanimity seems to be something like friendship, and this they aim at most of all, and expel faction as their worst enemy; and when men are friends they have no need of justice, while when they are just they need friendship as well, and the truest form of justice is thought to be a friendly quality. But it is not only necessary but also noble». So, friendship in the Aristotelian reasoning is a virtuous habit, which is especially important for the proper function of the city and, consequently, for the social relations developed within the city. For an analysis of the Aristotelian types of friendship and the relation between friendship and equality, cf. C. D. C. REEVE, *op. cit.*, pp. 173-183. Also, the meaning given to friendship by Fortenbaugh is interesting. Since the purpose of friendship is to achieve the good, the pleasant and the beneficial, Fortenbaugh distinguishes between the three types of friendship on this basis, taking into account the accomplishment of the desired function. This

which, oddly enough, is superior to justice. In the Aristotelian analysis of the concept of justice, the latter is then associated with the concept of the mean, or modesty. Justice, as a means of regulating social relations, as well as the multiple ends which are developed within the city, must be an intermediate point between deficiency and excess. The inclusion of the concept of mean as an inherent element of justice stems from the democratic functioning of the city and the freedom of the individuals to define the ends and the values of their actions. Therefore, justice, as a measure of regulating these actions, must be characterized by the element of the mean and modesty, which means that it must place value on each end separately, to the extent that these ends do not impede the functioning of the city, the interests and the values of the others.

The Aristotelian reasoning is further developed empirically by separating justice into two kinds[25]. The first kind is distributive justice. This kind of justice originates, in the context of a city (πόλις), from the allocation of goods and honors, material and social goods, that is, glory and offices. The goods are distributed to the citizens according to the equality principle. However, according to the Aristotelian way of thinking, equality is not understood as a simple equality – levelness – but as equality based on value. The state distributes the goods based upon the value of each individual[26]. This is why distributive justice is geometric – everyone receives what he deserves according to his value – and not an arithmetic – equational – kind of justice. For the general concept of justice as well, geometric justice contains the idea of the mean since each individual must receive, according to this principle, no more and no less than he deserves.

It is obvious at this point that the definition of the concept of distributive justice carries the weight of vagueness, which haunts from the very

---

aspect is very interesting because it depicts the teleological dimension of the Aristotelian analysis, which is usually not taken into account by scholars in their analyses of friendship. Cf. W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Amsterdam, Brill, 2006, especially pp. 211-222. Baracchi has a useful analysis of friendship connecting it with the concept of cosmopolitanism, as opposed to the Kantian individual experience. Cf. C. BARACCHI, *op. cit.*, pp. 264-267. Cooper underlines the significance of Aristotle's theory of friendship for the overall theory of Ethics. Cf. J. M. COOPER, Aristotle on Friendship, in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg RORTY, California, University of California Press, 1980, pp. 301-303. Tessitore has provided a thorough analysis of friendship: A. TESSITORE, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1996, pp. 73-95.

25. Cf. the exhaustive analysis in C. M. YOUNG, Aristotle's Justice, in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. KRAUT, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 179-187.

26. Aristotle states that everyone agrees that the allocation of goods and honors must be realized on a value basis only, but they disagree on the measure of comparison of value. Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, *V*, 1131 a 25-30.

start all the concepts pertaining to the general concept of justice. Aristotle defends this vagueness in theory as well, saying that there is no objective criterion to measure and estimate value and that this value usually gives itself to various kinds of opinions. For the democrats, says Aristotle, the measure is freedom; for the oligarchs it is wealth or origin; for the aristocrats it is virtue[27]. Therefore, according to what is considered virtuous and befitting, the value of an individual is estimated according to his «share» of «ownership» of this good and he is conveyed the corresponding part that he deserves.

The second kind of justice is corrective justice[28]. This kind of justice concerns both voluntary and involuntary commercial relations (transactions, exchanges) in a society. This principle of justice differs from the former, the distributive one, in that it does not concern the allocation of goods, but rather it aims at erasing any distortions arising from the financial relations which are developed in the framework of the city. However, its most important difference from distributive justice lies in the fact that it is an arithmetic and not a geometric approach to justice; that is, equality before the law affects everyone to the same extent and volume, without taking into account any other quality of the individual. Corrective justice undertakes to repair any damage caused by unjust actions and the restitution of equality, as previously defined by the state. In order to award justice, one must take into account only the action, separate from the special traits of the individual carrying it out.

The mean, a steady point of reference of the Aristotelian theory, is also served by equality before the law. The application of corrective justice is left to the judge and is awarded by him, to the measure that he can determine the mean, aided by equity. Justice in this form guards the relations that are developed in the city, which are subject to the principle of reciprocity, the Aristotelian ἀντιπεπονθός. The equation between the two labours, the principle of reciprocating the equivalent in commercial relations, is essentially inequality, if the value of the services rendered by two professions is not equal. Aristotle wonders how corrective justice shall be served then, reciprocating something equivalent to everybody. This problem is solved by the introduction of currency[29], which, with its par-

---

27. Aristotle is drawn in by the idea of aristocratic justice, which is equality based on the inequality of virtue. Aristocratic justice also complies with the idea of analogical-geometrical justice, in contrast with the core of level equality of the democratic principle.

28. Corrective justice can only be composed in relation with distributive justice. In fact, what we today name penal or civil law cannot be considered on its own; it must be seen in relation with the kind and the evolution of distributive justice, that is, the way in which the goods and honors will be allocated to the citizens.

29. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *V*, 1133 a 22.

ticular attributes, shall lead the Aristotelian line of reasoning out of the dead end of comparing unequal services, in order to render the equivalent to everybody. The introduction of currency is auxiliary to the award of an exact amount of justice in the framework of developing commercial relations. The equation of the exchanges, which is attempted via corrective justice, can only be assured if there is a symmetry (a common measure of equation), which is supplied by currency.

So, according to Aristotle, there shall be a «reciprocity when the terms have been equated so that as farmer is to shoemaker, the amount of the shoemaker's work is to that of the farmer's work. But we must not bring them into a figure of proportion when they have already exchanged (otherwise one extreme will have both excesses), but when they still have their own goods. Thus they are equals and associates just because this equality can be effected in their case[30]. [...] There must, then, be a unit, and that fixed by agreement (for which reason it is called money); for it is this that makes all things commensurate, since all things are measured by money»[31]. Aristotle seems to have conceived, in an early form, the necessity of the existence of modern economic tools, as well as of a sociopolitical framework that shall be completed via the functioning of justice and shall provide equality as well as predictability to the parties in the transactions. That is, Aristotle seems to predict the necessary conditions for developing an early market sociability. Perhaps Aristotle wants in this way to demonstrate that social and economic activities are controlled by politics and institutions, which are in turn controlled by the reasonable – virtuous – citizen. The connection of currency and its functions to the subtle notion of justice leads to the conclusion that, without currency, there is no justice in transactions and without justice there is no society.

A point that requires our attention in Book *V* of the *Nicomachean Ethics* is Aristotle's mention of reciprocal law, taken as absolutely reciprocal, corresponding to the size and the extent of the damage. Aristotle's mention of reciprocal law is of special interest, since it answers to modern questions, such as the one about the validity, or lack thereof, of the death sentence[32]. According to Aristotle, law cannot be considered as reciprocating in equal measure to the sanctionable actions, as this would not be in keeping either with the corrective or distributive concepts of justice. So, the right to life is transformed into an inalienable right via the moral delegitimisation of the death penalty, which is inconsistent with both Reason and Virtue.

---

30. *Ibid.*, 1133 a 31-b 4.

31. *Ibid.*, 1133 b 20-22.

32. Perhaps Aristotle desires to criticize, via this position, the death sentence that was awarded to Socrates.

**Equity (ἐπιείκεια)**

One of the most important issues examined in Book *V* of the *Nicomachean Ethics* concerns the concept of equity[33], a key point for the Aristotelian concept of justice. The equity of law is integrated into the process of dispensing justice as a fundamental element, the removal of which results in the removal of the essence of justice. In the search for the essential and non-essential characteristics of justice, Aristotle, using the multiplicity and variation of experience as a tool for analysis, renders equity the mean that shall remove the inflexible and formalistic character of justice from the process of dispensing it. Firstly, he tries to build relations of law in the framework of the city, which shall be stable and predictable; secondly, he introduces equity as the mean that shall fulfil the concept of justice. This is done, in order to cover the functional gaps in the mechanism for awarding justice that arise due to the generality of the regulations[34].

The problem that Plato solved with the introduction of the wise legislator is approached by Aristotle via the judge's use of equity. Equity plays the role of expediency of law. The expediency of law, however, is law itself. The expediency of law and law itself coincide, as do all values that are no further reducible by their nature. The expediency of law, in this case, is in conflict with itself, the law and its inviolable term, its generality; only, though, in order to fulfil the aims of law, which is justice. For this reason, Aristotle puts forward that violating the generality of law is superior to law itself, since it is then and only then that law serves the deeper essence of justice. Equity, however, is supposed to be incorporated in the

33. «The reason is that all law is universal but about some things it is not possible to make a universal statement which will be correct. In those cases, then, in which it is necessary to speak universally, but not possible to do so correctly, the law takes the usual case, though it is not ignorant of the possibility of error. And it is none the less correct; for the error is not in the law nor in the legislator but in the nature of the thing, since the matter of practical affairs is of this kind from the start. When the law speaks universally, then, and a case arises on it which is not covered by the universal statement, then it is right, when the legislator fails us and has erred by over-simplicity, to correct the omission – to say that the legislator himself would have said had he been present, and would have put into his law if he had known. Hence the equitable is just, and better than one kind of justice – not better than absolute justice but better than the error that arises from the absoluteness of the statement. And this is the nature of the equitable, a correction of law where it is defective owing to its universality»: ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, *V*, 1137 b 12-27.

34. Cf. W. F. R. HARDIE, *op. cit.*, pp. 209 ff., where Hardie argues for equity from the same point of view, and the relevant discussion on the particularist interpretation of equity in C. HORN, *Epieikeia*: the Competence of the Perfectly Just Person in Aristotle, in *The Virtuous Life in Greek Ethics*, ed. B. REIS, Cambridge, Cambridge U. P., 2006, pp. 142-166, especially pp. 164-166.

excellent, transcendental (non empirical) law, which has the property of countermanding itself, retracting its generality wherever this is required, and *a priori* incorporating every possible individual case.

Equity, the violation of the generality of regulations, is an essential condition of the concept of justice, as well as a necessary condition of survival of the historic defective law. Equity also nurtures the development of friendly relations in the framework of the city, since it is by keeping to the spirit and not the letter of the law that bonds of security and friendship develop between the citizens. The law must be violated when the virtuous, reasonable individual (or judge) decides that it does not fulfil its expediency, which is justice. Equity is the counterbalance of necessity, and at the same time, of the problematic character of the generality of the regulations. Otherwise, law, in its absolute and unbending formalistic version, degenerates into a parody of law.

However, the problem with the concept of equity is that, while the laws rest on solid foundations, equity cannot take a rigid form, be instituted as a rule of law, thus making the generality of the regulations relative. Therefore, equity cannot maintain a steady and predictable relation to the rules of law. So, thanks to predictability, it is not upheld that laws should incorporate equity, the expediency of law, as their foundational element. Finally, it is worth noting that the priority accorded by Aristotle to equitable versus political law is not about the priority of the good (ἀγαθόν) versus the right (δέον). This is true because, in Aristotelian thought, the equitable is itself the value of justice, completely isolated from any instrumental calculation.

## Conclusions

The effort to salvage the variation and multiplicity of experience, and subsume it in a unit, drove the Aristotelian theory into analyses that, though not relativistic, are characterized by a high degree of vagueness, a quality that makes it possible for special views to be included in a unit within the city. This differentiation from the Platonic universal archetype of analysis allows Aristotle to examine particular «beliefs» and integrate them into broader frames of understanding the society. Seen under this light, the Aristotelian theory of justice, which is based on his ethical theory of virtues, presents particular problems of cohesion and reliability as a theory of law for modern societies.

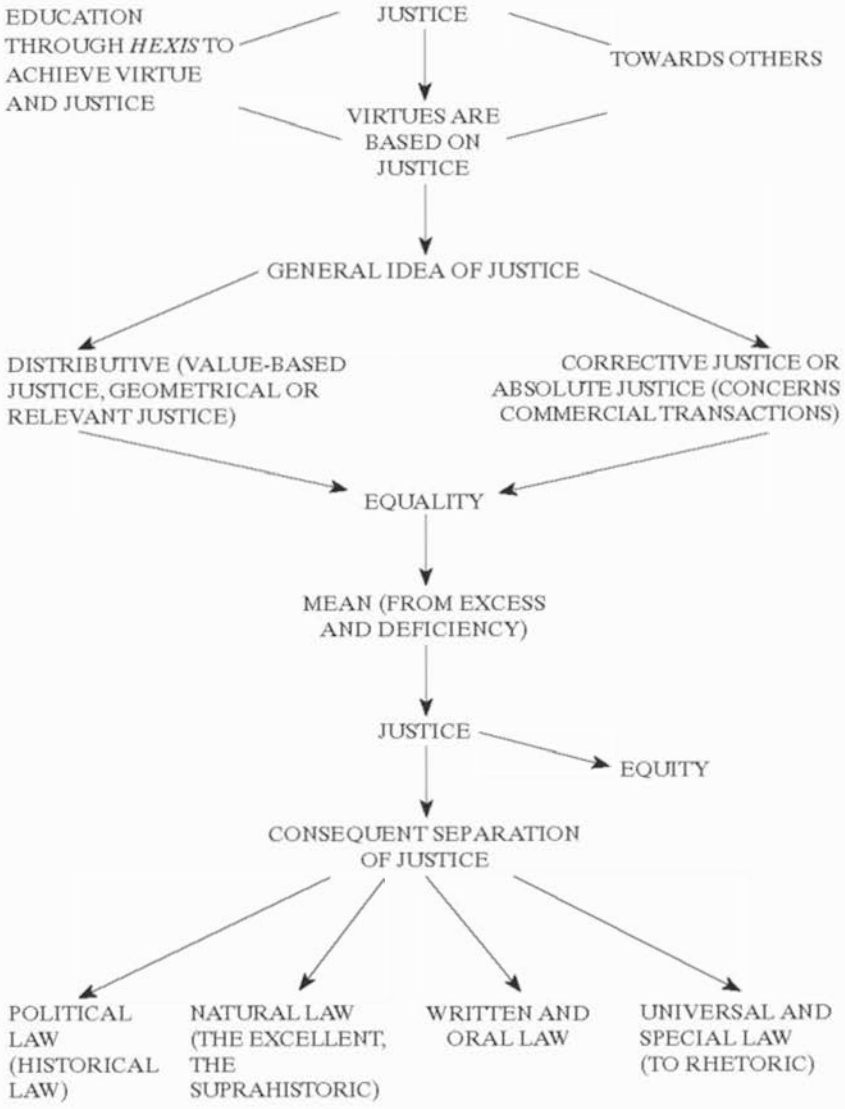
The anti-dogmatic and teleological orientation of his theory of law led him to use the mean as a counterpoint to the problem of incorporating the multiple normative orientations of individuals within a theory. At this

point, Aristotle presents the prudence of the wise citizen as a measure of what is right (δέον), without systematizing sufficiently the special characteristics of the concept of Reason or prudence. The consequence is that his teleology itself remains unclear concerning the real purpose of social life.

Contrary to the above, in the matter of equity, Aristotle anticipates modern analyses of the philosophy of law. Equity is recognized as the corrective act to the formalistic qualities of law, which stem from the need to realize equality before the law in the city. In the same framework, Aristotle processes normatively the problem of friendship, from the side of accomplishing the ideal of justice. Correlating friendship and law, and imprinting a legal archetype for transactions, with a reference to a modern social model of distribution of labour, is an enlightening moment of the Aristotelian theory.

V. MAGLARAS
(Athens)

**Graphic Presentation of the Aristotelian Theory of Justice**



**Bibliography**


— ARISTOTLE, *Eudemian Ethics, I-VIII, The Complete Works of Aristotle, The revised Oxford Translation*, vol. II, J. BARNES (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1995.
— ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics, I-X, The Complete Works of Aristotle, The revised Oxford Translation*, vol. II, J. BARNES (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1995.
— ARISTOTLE, *Politics, I-IV, The Complete Works of Aristotle, The revised Oxford Translation*, vol. II, J. BARNES (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1995.
— BARACCHI, C. *Aristotle's Ethics as First Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
— BOSTOCK, D. *Aristotle's Ethics,* Oxford, Oxford University Press, 2000.
— BROADIE, S. *Aristotle and Beyond, Essays on Metaphysics and Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
— BURGER, R. *Aristotle's Dialogue with Socrates,* Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
— COOPER, J. M. Aristotle on Friendship, in *Essays on Aristotle's Ethics,* edited by Amélie Oksenberg RORTY, California, University of California Press, 1980, pp. 301-340.
— DÜRING, I. *Darstellung und Interpretation Seines Denkens,* greek transl. A. Georgiou-Katsivela, vol. B', Athens, MIET, 2003.
— FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric,* Amsterdam, Brill, 2006.
— GOTTLIEB, P. *The Virtue of Aristotle's Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
— HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory,* New York, Clarendon Press, 1999.
— HORN, C. *Epieikeia*: the Competence of the Perfectly Just Person in Aristotle, in, *The Virtuous Life in Greek Ethics,* edited by B. REIS, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 142-166.
— LÄNNSTRÖM, A. *Loving the Fine, Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics,* Indiana, University of Notre Dame Press, 2006.
— PAKALUK, M. *Aristotle, Nicomachean Ethics Books VIII and IX,* Oxford, Clarendon Press, 1998.
— PSYCHOPEDIS, K. *The Philosopher, the Politician and the Tyrant,* (in Greek, Athens, Polis, 1999.
— RACKHAM, H. *Aristotle, Nicomachean Ethics,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
— RAPP, C. What Use is Aristotle's Doctrine of the Mean?, in *The Virtuous Life in Greek Ethics,* edited by B. REIS, 99-126, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

— Reeve, C. D. C. *Practices of Reason, Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Clarendon Press, 1992.
— Richardson, G. L. *Happy Lives and the Highest Good. An essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
— Sparshott, F. *Taking Life Seriously, a Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
— Striker, G. Aristotle's Ethics as Political Science, in *The Virtuous Life in Greek Ethics*, edited by B. Reis, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 127-141.
— Tessitore, A. *Reading Aristotle's Ethics, Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1996.
— Warne, C. *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Manchester, Continuum, 2006.
— Young, C. M. Aristotle's Justice, in *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, edited by Kraut Richard, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 179-197.

## ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΧΕΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Περίληψη

Στὸ ἄρθρο αὐτὸ ἐπιχειρεῖται ἡ κριτικὴ ἀνακατασκευὴ τῆς Ἀριστοτελικῆς θεωρίας τῆς δικαιοσύνης, καθὼς καὶ ἡ ἀνάδειξη τῶν θεωρητικῶν ζητημάτων ποὺ ἐγείρει. Εἰδικότερα, ὑποστηρίζεται ὅτι ἡ Ἀριστοτελικὴ θεωρία τῆς δικαιοσύνης, ὅπως ἀναλύεται στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, δὲν μπορεῖ νὰ θεωρεῖται συνολικὰ ὡς μία χρήσιμη θεωρητικὰ ἀνάλυση τῶν σύγχρονων φορμαλιστικῶν δικαιικῶν σχέσεων. Πιὸ συγκεκριμένα, ὑποστηρίζεται ὅτι ἡ Ἀριστοτελικὴ θεωρία ἀντιμετωπίζει προβλήματα συνοχῆς, ἀοριστίας καὶ σχετικότητας, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν προσπάθειά της νὰ ὑπερβεῖ τὴν Πλατωνικὴ θεωρία καὶ νὰ ἐνσωματώσει τὶς ἰδιαίτερες ἀξίες ποὺ ἀναπτύσσονται ἐντὸς τῆς *πόλεως* σὲ μία ἑνότητα.

Στὸ πλαίσιο αὐτό, ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὴν ἔννοια τῆς «μεσότητος» προκειμένου νὰ καταστήσει τὴ θεωρία του συνεκτική· ὡστόσο, δὲν συστηματοποιεῖ ἐπαρκῶς τὶς ἔννοιες τοῦ «Λόγου» καὶ τῆς «Φρονήσεως», τὶς ὁποῖες χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ διασαφηνίσει αὐτὴν τὴ μεσότητα. Παρότι ὁ πυρήνας τῆς δικαιικῆς του θεωρίας ἀντιμετωπίζει ζητήματα συνοχῆς καὶ ἀοριστίας, ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη βρίσκεται μπροστὰ ἀπὸ τὴν ἐποχή της σὲ ζητήματα ὅπως ἡ «ἐπιείκεια» καὶ ἡ φιλία. Ἡ «ἐπιείκεια» ἐμφανίζεται ὡς ἡ πράξη ποὺ διορθώνει τὶς φορμαλιστικὲς ἰδιότητες τοῦ δικαίου, τῆς γενικῆς ἰσχύος τοῦ νόμου, ἐνῶ ἡ φιλία φαίνεται πὼς εἶναι ἀνώτερη τῆς δικαιοσύνης καὶ προϋπόθεση ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ γιὰ μία δίκαιη καὶ εὐημεροῦσα πολιτεία.

Βασίλης Μαγκλαρας
(Μτφρ. Ἄννα Ταγη)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 163-194.

# BIOLOGIE ET NOMOTHÉTIQUE CHEZ ARISTOTE: LA FORMATION *THÉORIQUE* DU LÉGISLATEUR*

On assiste ces dernières décennies à un intérêt considérable dans le champ des études aristotéliciennes relatif à la question suivante: dans quelle mesure la politique d'Aristote *présuppose*, *s'appuie sur*, *interagit avec* d'autres branches de la philosophie aristotélicienne que sont la physique, la biologie, la psychologie et la métaphysique.

Certains auteurs ont tenté de répondre à cette question en se penchant tout particulièrement sur le *naturalisme politique* chez Aristote, parmi lesquels Miller, qui considère que «a mewtaphysical theory of nature is part of the foundations of political philosophy», ce qui le conduit à la conclusion selon laquelle «Aristotle's political naturalism thus presupposes his philosophy of nature [...], it is still true that the naturalism of Aristotle's politics and ethics depends upon the naturalism of his physics and biology»[1]. D'autres ont plutôt centré leur objet d'étude sur la relation politique – biologie. Parmi eux, Arnhart, lequel a tenté de montrer que le naturalisme politique d'Aristote s'ancre dans la *biologie téléologique*[2]; Masters, lequel a

* Je tiens à remercier vivement Andrei Lebedev pour ses observations stimulantes à la lecture de la première version de ce texte.

1. F. D. Miller, Naturalism, dans C. Rowe et M. Schofield (éds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge U. P., 2005, p. 342; cf. aussi sur ce sujet, Idem, Aristotle's Political Naturalism, *Apeiron*, 22:4, 1989, pp. 195-218; Idem, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford U. P., 1995, pp. 27-61. Everson, de son côté, considère que la théorie politique aristotélicienne «is developed from a particular account of human nature» et que Aristote applique dans les *Politiques* «analytical techniques which he has developed in the *Physics* for the investigation of natural phenomena», cf. S. Everson, Aristotle on the Foundation of State, dans P. G. Lloyd (éd.), *Aristotle: Critical Assessments*, London, Routledge, 1999, pp. 67-82. Taylor quant à lui soutient que «Aristotle's account of the *polis* is firmly rooted in his philosophy of nature» (p. 235) et que l'argument d'Aristote concernant la cité «is an application of a principle of his biology», (p. 236), cf. C. C. W. Taylor, Politics, dans J. Barnes (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge U. P., 1995, pp. 235-240.

2. Cf. L. Arnhart, Aristotle's Biopolitics: A Defense of Biological Teleology against Biological Nihilism [with commentaries], *Politics and the Life Science*, 6, 1988, pp. 173-191; Idem, The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals, *American Journal of Political Studies*, 38, 1994, pp. 464-485; Idem, The New Darwinian Naturalism in Political Theory, *The American Political Science Review*, 89, 1995, pp. 389-400.

resserré la question autour de la relation entre politique et *biologie évolutionniste*[3]; Murphy autour de la relation médecine et politique, considérant que la médecine «must be considered a branch of political science»[4]; Salkever enfin qui, selon son analyse, conclut que «for Aristotle "moral science" is, like "social science", a special part of biological or natural science»[5].

La visée de cet article consiste à contribuer au débat en question, en se centrant sur les interactions entre biologie et politique chez Aristote. *À contrario* de la majorité des auteurs sus mentionnés, lesquels étudient les interactions biologie/politique sur un plan sensiblement plus théorique, mon objectif consistera à analyser dans quelle mesure la biologie constitue une condition nécessaire de la science politique aristotélicienne dans le cadre de son application pratique. Plus précisément et tenant compte du fait que selon Aristote, au sein du champ de la science politique l'architectonique n'est autre que la nomothétique[6], la question à laquelle cet article tentera de répondre est celle qui consiste à se demander si le savoir biologique constitue un savoir – ou une formation – que le nomothète doit disposer afin d'exercer avec succès son œuvre nomothétique.

Cette question surgit de la lecture du 13ème chapitre du 7ème livre des *Politiques* quand Aristote, après avoir clôturé son analyse concernant les biens extérieurs de la cité, écrit:

> ἀναγκαῖον τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων τὰ μὲν ὑπάρχειν, τὰ δὲ παρασκευάσαι τὸν νομοθέτην. διὸ κατ' εὐχὴν εὐχόμεθα τῇ τῆς πόλεως συστάσει ὧν ἡ τύχη κυρία (κυρίαν γὰρ ὑπάρχειν τίθεμεν)· τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως [«Il est donc nécessaire, d'après ce qui a été dit, que tels biens existent déjà et que tels autres, le législateur les procure. C'est pour cette raison que nous formulons le vœu que la Cité, dès qu'elle se constitue, puisse disposer de ces biens dont la fortune est maîtresse (car nous la considérons maîtresse en ce domaine) mais pour que la Cité soit vertueuse, cela n'est pas ergon de la chance mais de la science et de la délibération»] (notre trad.)[7].

---

3. Cf. R. D. Masters, Human Nature and Political Theory: Can Biology Contribute to the Study of Politics?, *Politics and the Life Sciences*, 2, 1984, pp. 120-150.

4. J. B. Murphy, Nature, Custom, and Reason as the Explanatory and Practical Principles of Aristotelian Political Science, *Review of Politics*, 64, 2002, p. 490.

5. S. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, N. J., Princeton U. P., 1994, p. 115; ou comme il l'écrit ailleurs «(…) *politikē*, for Aristotle, was indeed a science, and even a kind of natural science»; cf. S. Salkever, Aristotle's Social Science, *Political Theory*, 9, 1981, p. 479.

6. Ceci se déduit tant des premières lignes de l'*Éthique à Nicomaque* (1094 a 2-b 7) que du 6ème livre (1141b 22-25); cf. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, 1959, p. 242; D. Keyt, Aristotle's Political Philosophy, dans M. L. Gill et P. Pellegrin (éds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2006, pp. 393-394.

7. *Pol.*, 1332 a 28-31. Pour les extraits auxquels je ferai référence dans cet article, je m'appuie sur les éditions et abréviations suivantes: pour les *Politiques* (*Pol.*), *De la jeunesse et de la vieillesse* (*Juv.*), *De la mémoire et de la réminiscence* (*Mém.*), *Du Someil et de la veille*

D'après les chapitres 4-12 qui précèdent, l'expression τὰ μὲν se réfère aux biens extérieurs[8] de la cité, lesquels ont pour cause la fortune (*Pol.*, 1323 b 21-29). La question qui se pose dès lors concerne l'expression τὰ δέ, à quoi elle peut bien faire référence, c'est-à-dire quels peuvent être ces biens que le nomothète doit procurer. Nous savons qu'Aristote distingue les biens en biens extérieurs, biens du corps et biens de l'âme (*EN*, 1098 b 12-13; *Pol.*, 1323 a 24-27; *Rhét.*, 1360 b 26-28). Si nous considérons d'une part, comme nous pouvons le lire juste après, qu'une cité est vertueuse (σπουδαία) quand sont vertueux ses citoyens, lesquels deviennent vertueux à travers la nature, l'habitude et la raison (*Pol.*, 1332 a 32-42) et en mettant en tension d'autre part le contenu des chapitres qui suivent, nous pourrions dès lors soutenir que l'expression τὰ δὲ fait référence aux biens du corps et de l'âme, les premiers ayant pour cause la nature et les seconds l'habitude et la raison.

Bien entendu, il pourrait nous être rétorqué que si les biens du corps ont pour cause la nature, alors le nomothète ne peut contribuer à leur procuration et par conséquent l'expression τὰ δὲ παρασκευάσαι τὸν νομοθέτην fait uniquement référence aux biens de l'âme. Néanmoins, comme il s'en déduit des chapitres 16-17 qui suivent, les biens corporels constituent une catégorie de biens dont la procuration est assurée au travers d'une série de lois écrites qui concernent les procréations, les mariages, la nutrition des femmes enceintes et des enfants de sorte que l'on pourrait affirmer que bien que la nature est la cause des biens en question, néanmoins le nomothète peut – et doit – au travers de lois spécifiques contribuer à la procuration des biens en question aux citoyens[9].

En me focalisant sur les biens corporels lesquels, comme je tenterai de le dégager par la suite, se réfèrent directement au fonctionnement biologique/organique de l'organisme humain, la question à laquelle je tâcherai de répondre pourrait se formuler ainsi: *Quel type de savoir, quel type*

---

(*Somn.*), *De la respiration* (*Resp.*), *Rhétorique* (*Rhét.*), *Physique* (*Ph.*), *Métaphysique* (*Métaph.*) et *De l'âme* (*DA*) les éditions de Ross (Oxford, 1957, 1955, 1955, 1955, 1955, 1959, 1950, 1924, 1956); pour l' *Éthique à Nicomaque* (*EN*) l'édition de Bywater (Oxford, 1894); pour l'*Histoire des animaux* (*HA*) et *Des parties des animaux* (*PA*) l'édition de Louis (Les Belles Lettres, 1964, 1968, 1969, 1956); pour le *De la génération des animaux* (*GA*) l'édition de Drossaart (Oxford, 1965); pour le *De la génération et de la corruption* (*DGC*) l'édition de Mugler (Les Belles Lettres, 1966); pour les *Problèmes* (*Prob.*) l'édition de Bekker (Reimer, 1831); pour les *Météorologiques* (*Météor.*) l'édition de Fobes (Cambridge, 1919).

8. Cf. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. III, New York, Arno Press, 1973, p. 429; Aristote, *Politique, livre VII*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 241, n. 12; Aristote, *La Politique*, traduction, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 521, n. 1.

9. Cf. J. Aubonnet, *Aristote, Politique...*, *op. cit.*, p. 242, n. 15; W. L. Newman, *The Politics...*, *op. cit.*, p. 429.

*de formation doit disposer le nomothète afin d'élaborer des lois à même de contribuer à la procuration des biens corporels?*

Pour ce faire, mon analyse portera sur les chapitres 16-17, où sont énoncées les lois relatives aux biens corporels et ce, à la lumière d'une lecture parallèle des textes biologiques d'Aristote. J'estime qu'un tel abord de la question me permettra: (i) d'identifier les *causes* qui conduisent l'individu à l'acquisition des biens corporels, (ii) de repérer où est-ce que les lois relatives aux biens corporels puisent leur *fondement*, (iii) de dégager *l'enjeu* qui sous-tend lesdites lois. La visée ultime de la présente recherche consistera à mettre en exergue que l'élaboration desdites lois suppose pour le nomothète de disposer d'une *formation* spécifique, laquelle ne se réduit pas à un savoir purement pratique/empirique, nous invitant ainsi à une redéfinition de la nature même de la science politique/nomothétique chez Aristote.

## Les lois relatives aux biens du corps

Nous savons par la *Rhétorique* que parmi les biens du corps, on retrouve la santé, la beauté, la vigueur, la grandeur et le pouvoir agonistique[10]. Nous serions de ce fait en droit d'avancer qu'un individu a acquis les biens corporels dès lors qu'il se trouve en état de *bien-être* corporel (εὐεξία), état qui peut advenir grâce à une nourriture saine et un entraînement physique. Or, pour qu'un individu accède à cet état de bien-être corporel, une condition est nécessaire, laquelle, si elle n'est pas remplie, ne permet précisément pas l'accès à cet état. Cette condition consiste à naître sans présenter une quelconque malformation organique ou corporelle. Il serait donc possible d'avancer que la naissance d'enfants organiquement et corporellement en bonne santé ou, selon les termes aristotéliciens, la naissance d'enfants parfaits (τέλεια) et non imparfaits (ἀτελῆ) constitue la condition princeps permettant aux individus d'acquérir les biens corporels.

Il est à ce sujet important de préciser que la paire de signifiants parfait/imparfait (τέλειον/ἀτελές) s'applique initialement par Aristote dans le cadre d'une référence biologique plus large et ce, afin de distinguer les animaux en fonction de l'état dans lequel se trouvent leurs progénitures[11]. Ainsi, sont dits imparfaits les animaux qui donnent naissance

---

10. ἔτι τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς (οἷον ὑγίειαν, κάλλος, ἰσχύν, μέγεθος, δύναμιν ἀγωνιστικήν ...), *Rhét.*, 1360 b 21-22; cf. aussi, *Rhét.*, 1361 b 14-32, 1362 b 3-14; aussi, dans la *Physique* (246 b 4-8), Aristote inclut dans les biens corporels, outre la santé, la beauté et la vigueur, le bien-être corporel (εὐεξία).

11. Selon G. E. R. Lloyd, The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals, *Phronesis*, 6, 1961, pp. 59-81, la classification des animaux en fonction du degré

à des progénitures dont la formation s'accomplit une fois sorties de l'utérus de la femelle (ex. insectes, poissons, crustacés, etc.). À l'opposé, sont dits parfaits les animaux qui donnent naissance à des progénitures dont la formation s'accomplit avant de sortir de l'utérus de la femelle (ex. l'humain, le bœuf, etc.). En faisant appel au vocabulaire biologique présent dans le *De la génération des animaux*, nous dirions avec plus de précision que parfaits sont les animaux qui donnent la vie à des progénitures lesquelles, quand elles sortent de l'utérus de la femelle, sont parfaites quant à la qualité (τέλειον κατὰ τὸ ποιόν), c'est-à-dire avec une formation accomplie de leurs parties et organes à la naissance, tandis que ce qui reste en suspens est leur accroissement quant à la quantité (κατὰ τὸ ποσόν), ce qui advient avec le temps[12].

Mais comme l'être humain, bien qu'animal parfait, ne donne pas toujours naissance à des êtres parfaits, Aristote fait pour ce faire à nouveau usage de la paire signifiante parfait/imparfait, en l'appliquant cette fois-ci non pas aux géniteurs mais aux nouveaux nés. Dans ce nouveau cadre biologique de référence, parfaits sont considérés les êtres nés dans un état organique et corporel parfait, alors qu'imparfaits sont ceux présentant une imperfection organique ou corporelle. Dans la catégorie des enfants imparfaits, on retrouve le cas des monstres (τέρατα) ou plutôt de malformations à la naissance (πεπηρωμένα/πηρώματα/ἀνάπηρα)[13] puisque les monstruosités

---

de *perfection* des progénitures renvoie au troisième stade du développement dans la théorie d'Aristote concernant la classification des animaux et constitue une méthode qui «is used to give a systematic classification of the genera» (p. 79); toujours selon Lloyd, le premier stade est présent dans l'*H.A.*, *I*, où Aristote essaie de classifier les animaux en deux groupes opposés (into contrary groups), alors que le deuxième stade est présent dans le *P.A.*, *I*, 2-4, où Aristote tente de classifier les animaux en fonction de différences spécifiques (*differentiae*) (p. 76).

12. Δεῖ δὲ νοῆσαι ὡς εὖ καὶ ἐφεξῆς τὴν γένεσιν ἀποδίδωσιν ἡ φύσις. τὰ μὲν γὰρ τελεώτερα καὶ θερμότερα τῶν ζώων τέλειον ἀποδίδωσι τὸ τέκνον κατὰ τὸ ποιόν (κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ὅλως οὐθὲν τῶν ζώων· πάντα γὰρ γενόμενα λαμβάνει αὔξησιν), καὶ γεννᾷ δὴ ταῦτα ζῷα ἐν αὑτοῖς εὐθύς, *GA*, 733 a 32-733 b 16. La naissance d'un enfant parfait quant à la qualité (κατὰ τὸ ποιόν) serait à entendre comme la naissance d'un enfant qui dispose de toutes les parties et organes nécessaires pour exercer sa fonction en tant qu'être vivant. Par exemple, l'individu en tant qu'animal qui marche (ζῷον πορευτικόν) doit naître non seulement avec deux pieds mais avec deux pieds aptes (c'est-à-dire parfaits quant à la qualité et la quantité) à répondre à la fonction de la marche (*Juv.*, 468 a 13-20). Concernant la distinction animaux parfaits / imparfaits, cf. *GA*, 732 a 25-732 b 7, 733 a 32-733 b 16.

13. Selon H. Bonitz (*Ind. Ar.*, 592 b 25-49) le terme πεπηρωμένα ζῷα est synonyme du terme ἀτελῆ ζῷα et antonyme au terme ὁλόκληρα ζῷα, tandis que le terme πηρώματα est synonyme du terme ἀτελῆ ζῷα et contraire au terme τέλεια ζῷα; cf. aussi sur ce point, Liddell-Scott, *GEL*, pp. 1401-1402, où le πήρωμα se définit comme «mutilated or imperfect animal» et contraire au τέλειον. Comme le remarque M. L. Rose (*The Staff of Oedipus: Transforming Disability in Ancient Greece*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003, p. 33), au sujet du terme πηρός: «This is an extremely general term for any body that deviated in outward appearance from the standard». Retenons cependant que dans la caté-

constituent un type de malformation[14]. Ce sont des cas qui ont affaire avec un développement imparfait soit des parties de l'individu soit des organes de ce dernier[15]. Les malformations de naissance relatives aux parties externes de l'animal peuvent signifier que l'animal: i) présente une monstruosité au niveau du visage (*GA*, 768 b 33-36, 769 b 7-10); ii) a plus ou moins de parties que la normale (*ibid.*, 769 b 25-27); iii) a plus d'organes génitaux que la normale (ἑρμαφροδιτισμός, *ibid.*, 772 b 26-773 a 2). Pour ce qui est des organes internes, cela signifie que: i) il lui manque un ou plusieurs organes ou un de ses organes est imparfaitement développé (*ibid.*, 772 b 15-17); ii) il a plus ou moins d'organes que la normale (*ibid.*, 773 a 4-5); iii) un de ses organes ne se situe pas au bon endroit du corps (*HA*, 499 b 15-18).

Si l'on prend en compte que selon Aristote, la naissance d'un enfant parfait résulte pour l'essentiel de deux stades: a) celui qui chronologiquement lui est antérieur et conduit, littéralement, à la naissance (γένεσις) d'un enfant, c'est-à-dire le stade durant lequel a lieu la naissance d'un enfant parfait quant à la qualité (κατὰ τὸ ποιόν) et b) celui qui lui succède et qui conduit, au sens métaphorique du terme, à la naissance d'un enfant, c'est-à-dire le stade durant lequel s'accomplit le développement quant à la quantité (κατὰ τὸ ποσόν) de ses parties et organes, nous pouvons dès lors saisir la logique et la cohérence internes qu'entretiennent les lois des chapitres 16 et 17.

En effet, le premier stade, qui a affaire avec la conception et le développement de l'embryon et qui sont essentiellement tributaires de la qualité tant du sperme de l'homme que de la nourriture de la femme enceinte, est régulé à travers des lois relatives aux mariages/procréations et la nourriture/comportement des femmes enceintes. Le second stade,

---

gorie des malformations sont également incluses les malformations survenues après la naissance, par exemple les amputations, comme c'est le cas des eunuques (*Prob.*, 876 b 24-28; 894 b 19-895 a 3; HIPPOCRATE, *De semine*, 2, 1-12; PHILOPONUS, *In gen. anim.*, 14, 3, 230, 31-32). Précisons à ce propos que le terme πήρωσις été utilisé pour désigner des troubles occulaires spécifiques, comme c'est le cas de la cécité (τύφλωσις) et l'ophtalmie (ὀφθαλμία), cf. HESYCHIUS, *Lex.*, *s.v.* πήρωσις, σπαλακία; SOUDA, *Lex.*, *s.v.* πήρωσις, ὀφθαλμία; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, 10, 104, 4, 1. Plus globalement et en suivant la définition donnée par PSEUDO-GALIEN (*Definitiones medicae*, 19, 427, 14-15), nous dirions que la Πήρωσίς ἐστι στέρησις ἢ ἐμποδισμὸς ἐνεργείας φυσικῆς ἢ ἀφαίρεσίς τινος μορίου.

14. ἐγγὺς δ' οἱ λόγοι τῆς αἰτίας καὶ παραπλήσιοι τρόπον τινά εἰσιν οἵ τε περὶ τῶν τεράτων καὶ οἱ περὶ τῶν ἀναπήρων ζῴων· καὶ γὰρ τὸ τέρας ἀναπηρία τίς ἐστιν, *GA*, 769 b 27-30. Concernant le fait que les monstruosités et les malformations entretiennent une relation conceptuelle d'équivalence, cf. A. ZUNKER, *Aristote et les Classifications Zoologiques*, Louven-La-Neuve, Peeters, 2005, p. 228.

15. γίγνονται δὲ μεταβολαὶ καὶ πηρώσεις <καὶ πλεονασμοὶ> καὶ περὶ τὰ ἐντὸς μόρια τῷ ἢ μὴ ἔχειν ἕνια ἢ κεκολοβωμένα ἔχειν καὶ πλείω καὶ μεθεστῶτα τοὺς τόπους, *GA*, 770 b 37-771 a 2; concernant la question des monstruosités / mutilations, cf. également: PHILOPONUS, *In gen. an.*, 14, 3, 192, 22-14, 3, 194, 23; ARISTOPHANES GRAMM., *Épit.*, 190, 1-7, 1, 92, 1-6; PSEUDO-GALIEN, *Definitiones medicae*, 19, 454, 1-5; LEON, *De natura hominum synopsis*, 20, 5-8.

qui lui est tributaire dans un premier temps de la qualité de la nourriture que reçoivent les nouveau-nés et dans un deuxième temps de l'âge à partir duquel les individus commencent à s'accoupler, est régulé à travers des lois qui déterminent ces questions. Toutes les lois citées par Aristote dans les chapitres 16-17 sont en fait des lois qui tentent d'assurer l'évolution normale des ces deux stades.

## 1. Union des sexes / mariages / procréations: le processus de conception

Selon Aristote, la première chose que le nomothète doit régler est de quelle manière les corps des τρεφομένων vont accéder à un développement optimal.

> Εἴπερ οὖν ἀπ' ἀρχῆς τὸν νομοθέτην ὁρᾶν δεῖ ὅπως βέλτιστα τὰ σώματα γένηται τῶν τρεφομένων, πρῶτον μὲν ἐπιμελητέον περὶ τὴν σύζευξιν, πότε καὶ ποίους τινὰς ὄντας χρὴ ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τὴν γαμικὴν ὁμιλίαν [«Ainsi donc, si d'emblée le législateur doit veiller à ce que le corps des enfants à élever soit dans un état optimal, la première chose dont il doit s'occuper concerne l'union des sexes, (c'est-à-dire) quels doivent être l'âge et les conditions requis pour ceux qui auront des rapports conjugaux entre eux»][16].

Ainsi, la première question qui se pose est celle consistant à examiner dans quelle mesure l'union des sexes entre les individus peut influencer le développement corporel des enfants à naître et à élever (τρεφομένων) et par extension – chose qui nécessiterait une règlementation législative spécifique – l'âge (πότε) que doivent avoir et l'état corporel (ποίους τινάς)[17] dans lequel doivent être ceux qui auront des rapports conjugaux (γαμικὴν ὁμιλίαν) afin que, comme nous pouvons le lire plus loin, soit empêchée l'éventualité de naissances d'enfants imparfaits:

> ἔστι δ' ὁ τῶν νέων συνδυασμὸς φαῦλος πρὸς τὴν τεκνοποιίαν· ἐν γὰρ πᾶσι ζώοις ἀτελῆ τὰ τῶν νέων ἔκγονα, καὶ θηλυτόκα μᾶλλον καὶ μικρὰ τὴν μορφήν, ὥστ' ἀναγκαῖον ταὐτὸ τοῦτο συμβαίνειν καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων. τεκμήριον δέ· ἐν ὅσαις γὰρ τῶν πόλεων ἐπιχωριάζει τὸ νέους συζευγνύναι καὶ νέας, ἀτελεῖς καὶ μικροὶ τὰ σώματά εἰσιν. ἔτι δὲ ἐν τοῖς τόκοις αἱ νέαι πονοῦσί τε μᾶλλον καὶ διαφθείρονται πλείους [«L'union des sexes entre individus jeunes est nocive pour la procréation; parce que chez tous les animaux, les produits de géniteurs jeunes sont imparfaits, plutôt des femelles et de petite taille, il est donc nécessaire que la même chose se produise chez les êtres humains. La preuve en est que dans toutes les cités où la coutume veut qu'hommes et femmes s'unissent jeunes, les gens sont impar-

16. *Pol.*, 1334 b 29-32; cf. aussi sur ce point, *ibid.*, 1335 a 5-6. De plus, concernant la question du devoir du nomothète, comme il s'en dégage de l'extrait en question, cf. les commentaires de W. L. Newman, *The Politics…*, *op. cit.*, pp. 458-459.

17. Comme le souligne J. Aubonnet (*Aristote, Politique…*, *op. cit.*, p. 280, n. 10), l'expression ποίους τινάς se réfère aux «*qualités* de corps et d'esprit».

faitement développés et petits de corps. En outre, les femmes jeunes ont durant l'accouchement des douleurs plus intenses et meurent en plus grand nombre»][18].

Comme nous pouvons le constater, Aristote aborde la question des naissances en se focalisant sur les conséquences de l'union des sexes et de la procréation des jeunes sur l'état corporel des enfants à naître. Pour autant et bien que convoquant une donnée empirique comme preuve (τεκμήριον) que la procréation à un âge jeune conduit à la naissance d'enfants imparfaits (ἀτελῆ), femelles (θηλυτόκα) et de petite taille (μικρὰ τὴν μορφήν) et provoque des douleurs lors de l'accouchement des femmes pouvant aller jusqu'à la mort, cette donnée empirique ne répond pas aux causes provoquant tout ce qui vient d'être énoncé et, de manière plus substantielle, à déterminer précisément les limites d'âge requises quant à l'union des sexes, du mariage et de la procréation entre les individus.

*À contrario*, si l'on fait appel aux œuvres biologiques d'Aristote, nous sommes en mesure de repérer l'ensemble des *causes* en jeu dans la manifestation des phénomènes cités plus haut et saisir dès lors la raison pour laquelle Aristote propose en suivant des limites d'âge concernant le mariage et la procréation. Penchons nous dans un premier temps sur la question du sperme (σπέρμα), lequel constitue une condition nécessaire à la procréation. Notons tout d'abord qu'Aristote dissocie le liquide spermatique mâle du liquide spermatique femelle, utilisant pour ce faire essentiellement le mot σπέρμα ou γονὴ quand il fait référence au liquide spermatique mâle et le mot καταμήνια pour le liquide spermatique femelle. Tant l'un comme l'autre sont le résidu de la nourriture transformée en sang (περίττωμα αἱματικῆς τροφῆς, *GA*, 726 b 9-10), à la seule différence près que le sperme mâle est le produit d'une nourriture qui a subi la coction, tandis que les menstrues sont du sperme dont la coction est incomplète[19]. Par ailleurs, tant les garçons que les filles commencent à produire respectivement du sperme et des menstrues (καταμήνια) à l'âge de quatorze ans[20]. Cependant et ce, bien que la production de sperme

18. *Pol.*, 1335 a 10-18. Concernant la signification du terme ἀτελές, cf. les commentaires de W. L. Newman, *The Politics...*, *op. cit.*, p. 463.

19. ἔτι δὲ τὸ σπέρμα ἐκ τροφῆς, τροφὴ δὲ πᾶσα πέττεται, *Prob.*, 872 b 20-21; ἔστι γὰρ τὰ καταμήνια σπέρμα ἄπεπτον, *GA*, 774 a 2; cf. aussi sur ce point, *Prob.*, 876 a 5-9; plus globalement concernant la nature du sperme, cf. *Prob.*, 724 a 14-726 a 28, 735 b 37-736 a 23; tandis que sur la question des menstrues chez Aristote, cf. L. Dean-Jones, Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle, *Transactions of the American Philological Association*, 119, 1989, pp. 177-191; Idem, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford, Oxford U. P., 1994, pp. 55-69, 86-109, 125-146.

20. Φέρειν δὲ σπέρμα πρῶτον ἄρχεται τὸ ἄρρεν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τοῖς ἔτεσι τοῖς δὶς ἑπτὰ τετελεσμένοις, *HA*, 581 a 12-14; cf. aussi, *ibid.*, 544 b 25-26. Selon Aristote, l'âge en question est identique pour les garçons et les filles (*GA*, 727 a 5-10, 728 b 21-32, 776 b 15-27, 787 b 28-788 a 2) et correspond à la période de l'adolescence (*Prob.*, 953 b 35-38, 876 b 33-37, 877 b 20-22).

débute dès la période de l'adolescence pour les deux sexes, il s'agit toutefois d'un sperme infécond (ἄγονον) jusqu'à l'âge de vingt et un an, qui ne peut par conséquent contribuer à la procréation[21].

Dans ce cadre et bien que dans les *Politiques* Aristote ne formule pas explicitement une loi interdisant la procréation aux garçons et filles âgés de 14 à 21 ans, nous pourrions toutefois en déduire que leur fonctionnement biologique intrinsèque rend impossible l'accès à la procréation du fait de l'infécondité de leur sperme. Peuvent-ils pour autant avoir des rapports sexuels? La réponse est négative. C'est même un non catégorique que posent les *Politiques* vu que s'unir sexuellement durant cette période nuit (βλάπτεσθαι) à leur propre développement corporel (αὔξησιν)[22]. Qu'en est-il après vingt et un ans?

La lecture d'*Histoire des animaux* nous enseigne qu'après vingt et un ans, tant les hommes que les femmes produisent du sperme qui est fécond et qui peut donc conduire à la procréation[23]. Il existe toutefois une différence entre eux. En effet, alors que les menstrues des femmes se sont développées au point qu'elles peuvent donner lieu à la procréation d'un enfant parfait, le sperme des hommes quant à lui, du fait d'être toujours en développement[24], est dans l'impossibilité d'aboutir au même résultat que celui des femmes.

---

21. Μέχρι μὲν οὖν τῶν τρὶς ἑπτὰ ἐτῶν τὸ μὲν πρῶτον ἄγονα τὰ σπέρματά ἐστιν, *HA*, 582 a 16-17; cf. aussi, *GA*, 725 b 19-22; *Prob.*, 900 b 14-16.

22. καὶ τὰ τῶν ἀρρένων δὲ σώματα βλάπτεσθαι δοκεῖ πρὸς τὴν αὔξησιν, ἐὰν ἔτι τοῦ σώματος αὐξανομένου ποιῶνται τὴν συνουσίαν· καὶ γὰρ τούτου τις ὡρισμένος χρόνος, ὃν οὐχ ὑπερβαίνει πληθύον ἔτι,<ἢ μικρόν>, *Pol.*, 1335 a 24-28; cf. aussi, *HA*, 582 a 21-24. En accord avec Susemihl-Hicks, Guillaume de Moerbeke, Pellegrin, Reeve, Jowett et en opposition à Newman, Ross, Rackham, Aubonnet, Tricot, Barker, Lord, Sinclair je lis σώματος et non σπέρματος (concernant les difficultés que soulève l'extrait en question, cf. W. L. Newman, *Pol., III*, pp. 465-467). Bien que l'extrait fait référence au comment l'union des sexes nuit au développement corporel des garçons dès lors que ces derniers s'y adonnent durant la période durant laquelle a lieu leur développement, nous pouvons en déduire qu'il s'agit là d'une conception également valable pour les filles.

23. ἔπειτα (s.c. après vingt et un ans) γόνιμα μὲν μικρὰ δὲ καὶ ἀτελῆ γεννῶσι καὶ οἱ νέοι καὶ αἱ νέαι, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζώων τῶν πλείστων, *HA*, 582 a 18-23; cf. aussi, *PA*, 766 b 28-34.

24. Μετὰ δὲ τὰ τρὶς ἑπτὰ ἔτη αἱ μὲν γυναῖκες πρὸς τὰς τεκνοποιίας ἤδη εὐκαίρως ἔχουσιν, οἱ δ' ἄνδρες ἔτι ἔχουσιν ἐπίδοσιν, *HA*, 582 a 27-29. Selon la biologie aristotélicienne, le sperme est une synthèse du souffle (πνεύματος) et de l'eau (*GA*, 735 b 37-38) alors que ce qui rend le sperme fertile est le chaud (*ibid.*, 736 b 33-34). Concernant la synthèse du sperme et l'importance que revêt la chaleur dans le développement du sperme et par extension au processus de la reproduction, cf. A. Coles, Biometical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's *Generation of Animals*, *Phronesis*, 40, 1995, pp. 59-67; F. Solmsen, The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether, *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, p. 121. Enfin, sur la question de la nature du sperme, cf. A. Preus, Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals, *Journal of the History of Biology*, 3, 1970, pp. 34-38; Idem, Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory, *Journal of the*

Cela tient au fait que le sperme masculin, selon la biologie aristotélicienne, constitue le *principe* (ἀρχήν) de la naissance, c'est-à-dire ce qui procure l'*eidos* (εἶδος) et le principe du mouvement (ἀρχὴν τῆς κινήσεως), contrairement aux menstrues des femmes qui elles procurent le corps (σῶμα) et la matière (ὕλη)[25]; ou pour le dire autrement, le mâle est l'élément actif (ποιοῦν) et la femelle l'élément passif (παθητικόν)[26]. Ainsi, si un jeune homme procrée alors que le développement de son sperme est toujours en cours, il ne pourra transmettre l'*eidos* – ou le fera de manière déficiente –, de sorte que les enfants naîtront imparfaits (ἀτελῆ), de petite taille (μικρὰ τὴν μορφήν) et pour la majorité d'entre eux de sexe féminin (θηλυτόκα)[27]. Au même résultat aboutissent également les procréations des plus âgés (πρεσβυτέρων), pour lesquels, en raison de leur âge avancé, la qualité de leur sperme s'en trouve amoindrie[28] et se retrouvent dès lors comme les plus jeunes dans l'impossibilité de transmettre l'*eidos*.

---

*History of Biology*, 10, 1977, pp. 78-79; D. M. Balme, Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation, *Phronesis*, 7, 1962, pp. 98-99.

25. ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην (...)», *GA*, 729 a 9-10; cf. aussi, *ibid.*, 716 a 4-6, 730 a 24-730 b 2, 765 b 10-15; *Métaph.*, 1044 a 32-1044 b 1. Plus globalement, au sujet de la thèse d'Aristote selon laquelle le sperme mâle fournit la forme (εἶδος) et les menstrues la matière (ὕλην), cf. J. M. Cooper, Metaphysics in Aristotle's Embryology, dans J. M. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good*, Princeton U. P., 2004, pp. 174-203; T. Vinci et J. S. Robert, Aristotle and Modern Genetics, *Journal of the History of Ideas*, 66, 2005, pp. 206-218; J. G. Lennox, Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation, *Journal of the History of Philosophy*, 20, 1982, pp. 221-224; A. Preus, Science and Philosophy..., *art. cit.*, pp. 38-50; D. M. Balme, Development of..., *art. cit.*, pp. 94-96; M. Boylan, The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory, *Journal of the History of Biology*, 17, 1984, pp. 99-110; D. M. Henry, Generation of animals, dans G. Anagnostopoulos (éd.), *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, 2009, pp. 368-379; P.-M. Morel, Aristote contre Démocrite, sur l'embryon, dans Luc Brisson, Marie-Hélène Congourdeau et Jean-Luc Solère (éds.), *L'embryon formation et animation: Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008, pp. 46-52, en part. pp. 47-48 et 50; C. Witt, Form, reproduction, and Inherited Characteristics in Aristotle's «Generation of Animals», *Phronesis*, 30, 1985, pp. 46-57.

26. Cf. *GA*, 729 a 29-33, 738 b 25-27; *PA*, 641 b 26-30. Au sujet du rôle actif et passif du mâle et de la femelle respectivement, cf. P.-M. Morel, Aristote contre Démocrite..., *art. cit.*, pp. 47-48; tandis que concernant la position d'Aristote selon laquelle le mâle fournit le mouvement, cf. G. E. R. Lloyd, Aristotle's zoology and his metaphysics: the status questionis, dans Idem, *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge U. P., 1991, pp. 382-8.

27. Cf. *HA*, 582 a 16-23, 716 a 4-6 et *Pol.*, 1335 a 10-18; cf. aussi, *HA*, 544 b 12-19. Je rappelle que le sperme défaillant (διαφθειρόμενον) est responsable, selon la *Physique* d'Aristote, de la monstruosité (*Ph.*, 199 a 33-199 b 8; *Prob.*, 878 a 13-27, 898 a 9-19), laquelle constitue une naissance imparfaite.

28. Cf. aussi sur ce point: *Pol.*, 1335 b 29-31; *GA*, 767 a 17-28, 767 b 5-12; *HA*, 582 a 16-23; *Pol.*, 1335 a 10-18; Philoponus, *In gen. anim.*, 14, 3, 43, 3-14, 3, 43, 16; Aristophanes Gramm., *Épit.*, 1, 84, 6-9.

Après avoir différencié la population en catégories d'âge (παῖδες/νέοι/ἀκμάζοντες/πρεσβύτεροι/γέροντες) et s'appuyant sur des données biologiques[29] précises, Aristote établit des limites d'âge de début et de fin des unions des sexes, des mariages et des procréations. Ainsi, selon lui, les enfants/éphèbes, en raison du non accomplissement de leur développement corporel et du fait que tout rapport sexuel nuirait à l'évolution de ce dernier, ne devraient pas avoir de rapports sexuels. Les femmes devraient se marier à 18 ans et procréer à partir de leur 21 ans[30] tandis que les hommes devraient se marier et procréer après leur 37 ans[31]. Femmes et hommes devraient procréer jusqu' à 36 et 55 ans respectivement (*Pol.*, 1335 b 32-37). Enfin, une fois cette limite passée, femmes et hommes devraient s'unir sexuellement pour d'autres motifs (ἤ τινος ἄλλης τοιαύτης αἰτίας), tels que la santé (*ibid.*, 1335 b 37-38).

Enfin, il est à noter vu qu'il s'agit d'un sujet qui n'est pas exclusivement traité dans le septième livre mais qui demeure étroitement en lien avec la question des procréations, qu'Aristote invoque aussi parmi les tâches du nomothète celle qui consiste à fixer le nombre de naissances pour chaque famille (προσήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν). S'opposant ainsi au phénomène de la famille nombreuse, en vigueur selon ses dires dans la majorité des cités de son époque, Aristote considère que le nombre de naissances doit être proportionnel au nombre de décès et de familles

---

29. Cf. R. G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory: An introduction for students of Political Theory*, Oxford, Oxford U. P., 1977, p. 92.

30. Le fait que les femmes devraient se marier à 18 ans se déduit de la lecture des *Politiques* (1335 a 28-31): διὸ τὰς μὲν ἁρμόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ἡλικίαν συζευγνύναι, τοὺς δ' ἑπτὰ καὶ τριάκοντα [ἢ μικρόν]. ἐν τοσούτῳ γὰρ ἀκμάζουσί τε τοῖς σώμασιν <ἢ> σύζευξις ἔσται, καὶ πρὸς τὴν παῦλαν τῆς τεκνοποιίας συγκαταβήσεται τοῖς χρόνοις εὐκαίρως; le fait qu'elles devraient procréer à 21 se dégage du texte des *Histoires des animaux* (582 a 27-29). Mentionnons que PLATON dans la *République* (460 e) fixe à 20 ans pour les femmes l'âge du mariage et à 16 ans dans les *Lois* (785 b, 833 b). Plus globalement, concernant l'âge des mariages dans la Grèce classique, Pomeroy avance l'âge de 14-15 ans pour les femmes et de 30 ans pour les hommes (cf. S. B. POMEROY, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford, Oxford U. P., 1998, pp. 5-6, 14-15), Gallant quant à lui 16-19 et 15-30 ans respectivement (cf. T. W. GALLANT, *Risk and Survival in Ancient Greece, Reconstructing the Rural Domestic Economy*, Stanford California, Stanford University Press, 1991, pp. 18-19). Plus globalement sur la question des mariages et de la procréation des femmes dans la Grèce antique, cf. S. B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York, 1995, pp. 62-65, 68-70; IDEM, Marriage and the Married Woman in Athenian Law, dans S. B. POMEROY (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1999, pp. 48-72.

31. *Pol.*, 1335 a 28-31. L'âge de 37 ans fixé comme limite de procréation chez l'homme résulte du fait que la naissance d'un enfant parfait suppose l'accomplissement du développement du sperme de l'homme afin qu'il puisse lui-même transmettre l'*eidos*. Il semblerait donc que cet âge déterminé pour la procréation coïncide avec l'âge durant lequel, comme nous pouvons le lire dans la *Rhétorique*, son corps atteint sa maturité (ἀκμάζει δὲ τὸ μὲν σῶμα ἀπὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μέχρι τῶν πέντε καὶ τριάκοντα, *Rhét.*, 1390 b 9-10).

stériles, ce qui veut dire que ce nombre doit être réactualisé à chaque fois en fonction des conditions démographiques à l'œuvre au sein d'une cité. Il précise que la nécessité de fixer un seuil de naissances réside dans le fait que si le nombre d'enfants des citoyens dépasse le seuil de leur patrimoine, cela induira une augmentation de la pauvreté, laquelle constitue une cause de révolte et de suppression de la loi (*ibid.*, 1265 b 6-12,1266 b 8-13).

Dans ce cadre et comme nous avons l'occasion de le lire dans le 7ème livre des *Politiques*, dans le cas d'une famille ayant atteint le nombre d'enfants déterminé par la loi une conception venait à avoir lieu, alors la femme doit procéder à un avortement, avant que le fœtus n'acquiert sensation et vie[32]. Il est à noter que, bien qu'il s'agisse d'une époque où la pratique de l'avortement est socialement reconnue, Aristote tente de conférer à l'avortement un sous bassement éthique. En effet, le fait que l'avortement est considéré comme une pratique de contrôle quantitatif de la cité, associé au fait que l'avortement est interdit dès lors que le fœtus a acquis sensation et vie, indique que pour Aristote l'avortement n'est pas envisagé comme une pratique au service des intérêts particuliers de chaque foyer, mais au contraire une pratique au service des besoins de la cité. Ainsi, l'avortement cesse d'être considéré comme une pratique tributaire de la volonté d'un couple mais comme une pratique dictée par la loi à chaque fois que les conditions l'exigent. En somme, l'avortement serait une pratique d'*utilité sociale*, une pratique donc qui contribuerait au maintien de l'intérêt commun.

---

32. Cf. *Pol.*,1335 b 24-27. Selon Aristote, le lapse de temps durant lequel doivent avoir lieu les avortements est de 40 jours s'il s'agit d'un garçon et de 90 jours pour une fille (*HA*, 583 a 26-32). Nous en déduisons que, pour Aristote, un couple qui a déjà le nombre d'enfants déterminé par la loi, doit avoir recours à des méthodes contraceptives. Dans l'éventualité d'une conception, le couple se doit de procéder à un avortement, avant que le fœtus n'acquiert sensation et vie; cf. sur ce point: R. KRAUT, *Aristotle, Politics: Books VII and VIII*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 154-155; J. CHUSKA, *Aristotle's Best Regime: A Reading of Aristotle's Politics VII.1-10*, Lanham, MD, University Press of America, 2000, pp. 78-79; J. M. RIDDLE, *Contraception and Abortion from the Ancient World to Renaissance*, Harvard University Press, 1994, p. 18; P. CARRICK, *Medical Ethics in the Ancient World*, Washington, Georgetown U. P., 2001, p. 133; D. J. GALTON, Greek Theories on Eugenics, *Journal of Medical Ethics*, 24, 1998, p. 265; J. R. SHAW, Models from Cardiac Structure and Function in Aristotle, *Journal of the History of Biology*, 5, 1972, p. 362. Plus globalement concernant la question de l'avortement et de la contraception dans l'Antiquité, cf. J. M. RIDDLE, *Contraception and...*, *op. cit.*, pp. 16-69; IDEM, *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Harvard U. P., 1998, pp. 37-63, 76-90.

## 2. Nutrition et comportement des femmes enceintes: le processus du développement embryonnaire

En s'attaquant au stade du développement de l'embryon, Aristote va porter son analyse sur les femmes enceintes:

> χρὴ δὲ καὶ τὰς ἐγκύους ἐπιμελεῖσθαι τῶν σωμάτων, μὴ ῥᾳθυμούσας μηδ' ἀραιᾷ τροφῇ χρωμένας. ταῦτο δὲ ῥᾴδιον τῷ νομοθέτῃ ποιῆσαι προστάξαντι καθ' ἡμέραν τινὰ ποιεῖσθαι πορείαν πρὸς θεῶν ἀποθεραπείαν τῶν εἰληχότων τὴν περὶ τῆς γενέσεως τιμήν. τὴν μέντοι διάνοιαν τοὐναντίον τῶν σωμάτων ῥᾳθυμοτέρως ἁρμόττει διάγειν· ἀπολαύοντα γὰρ φαίνεται τὰ γεννώμενα τῆς ἐχούσης ὥσπερ τὰ φυόμενα τῆς γῆς [«Il faut aussi que les femmes enceintes prennent soin de leur corps, qu'elles ne restent pas inactives et qu'elles ne consomment pas une nourriture pauvre en valeur nutritive. Ceci, le nomothète l'obtiendra aisément en leur ordonnant de marcher tous les jours en pèlerinage aux dieux à qui est échu l'honneur de présider aux naissances. Il convient toutefois que leur esprit, contrairement à leur corps, demeure moins actif car il semble que les enfants à naître subissent l'influence de celle qui les porte, comme les plantes celle de la terre»][33].

Comme le laisse entendre l'extrait ci-dessus, Aristote pose trois sujets en lien avec les femmes enceintes: a) la qualité de leur nutrition; b) leur état corporel; c) le repos de leur esprit. Les deux premiers points soulèvent les interrogations suivantes: comment la nourriture et l'état corporel de la femme enceinte influent tant sur elle que le développement de l'embryon et, par conséquent, influent sur la naissance d'enfants parfaits ou imparfaits?

En examinant dans un premier temps la question de la nourriture, nous pourrions avancer de manière très générale que la nourriture constitue d'après la biologie aristotélicienne une condition nécessaire à l'existence biologique de tout être vivant (*DA*, 642 a 7-9). Cela tient au fait que tout être vivant possède, selon Aristote, une température naturelle (σύμφυτον θερμότητα φυσικήν), de laquelle dépend son existence ou sa corruption (*Juv.*, 469 b 6-11). Cependant, cette température naturelle, qui a pour siège le cœur[34], est alimentée par la nourriture que réceptionne l'être vivant (*De resp.*, 473 a 10-12).

Plus précisément, à travers le processus de coction, une partie de la nourriture consommée devient un résidu et est éliminée par l'organisme

---

33. *Pol.*, 1335 b 13-18.

34. Cf. *GA*, 766 a 33-766 b 2; *PA*, 670 a 22-26. D'après Leblond (*Traité sur les parties des animaux: livre premier*, texte et traduction avec introduction et commentaires par J. M. Leblond, Aubier, 1945, pp. 32-33, n. 3): «(...) s'il met (s.c. Aristote) dans le cœur le principe de cette chaleur qui est l'âme (...) il ne s'agit pas alors de la chaleur ordinaire, produit par le feu sublunaire, mais d'une chaleur toute différente qui provient de l'élément astral (*GA., II*, 3, 736 b 35)». Pour une approche plus globale de la théorie aristotélicienne sur le plan anatomique et fonctionnel du cœur, cf. J. R. Shaw, Models from Cardiac..., *art. cit.*, pp. 370-388.

alors qu'une autre partie se transforme en sang[35]. Du fait que le chaud et le froid, présents dans l'organisme, sont responsables du processus de coction[36], cela a pour conséquence que le sang, en tant que nourriture ayant subi la coction, acquiert sa propre température et, du fait de passer par le cœur, influence la température *naturelle* de l'organisme.

Par ailleurs, le sang, outre le fait de contribuer à la régulation de la température interne de l'organisme, constitue dans un même mouvement sa nourriture ultime (τελευταία/ἐσχάτη τροφή του, *PA*, 650 a 34-35, 678 a 6-9; *GA*, 766 a 32-33) et, plus précisément, celle qui contribue au développement de ses parties (*Juv.*, 469 a 1-2; *De resp.*, 474 b 3-4). À partir du moment où le sang est issu de la nourriture qui subit la coction, cela a pour effet que la qualité du sang et par conséquent la qualité de la nourriture ultime de l'organisme dépend au final de la qualité même de la nourriture que consomme l'organisme[37].

Ainsi, à propos de la femme enceinte, quand la nourriture qu'elle consomme est de bonne qualité, alors la qualité de son sang l'est aussi de sorte que d'une part les limites de sa température naturelle sont telles qu'elles assurent sa santé et, d'autre part, son organisme reçoit à travers son sang, en tant que nourriture ultime pour elle, tous les éléments nutritifs nécessaires pour bien fonctionner, ce qui de toute évidence n'est pas possible si la nourriture qu'elle consomme est, d'après la terminologie des *Politiques*, ἀραιᾶ τροφῇ.

Toutefois, la qualité de la nourriture que consomme la femme enceinte n'influence pas qu'elle. Elle influence également dans un même mouvement et ce, de manière déterminante, le développement de l'embryon.

---

35. Sur ce point, cf. l'introduction de PECK dans Aristotle, *Parts of Animals*, LOEB, 1961, pp. lxiii-lxvii. Plus généralement sur la position aristotélicienne concernant le fonctionement du système digestif, cf. M. BOYLAN, The Digestive and "Circulatory" System in Aristotle's Biology, *Journal of the History of Biology*, 15, 1982, pp. 94-114.

36. Cf. ALEXANDRI, *In de sens.*, 78, 7-12; MICHAEL EPHESIUS, *In de part. anim.*, 33, 29-34, 6.

37. Καὶ διὰ τοῦτο μὴ λαμβάνουσί τε τροφὴν ὑπολείπει τοῦτο καὶ λαμβάνουσιν αὔξάνεται, καὶ χρηστῆς μὲν οὔσης ὑγιεινόν, φαύλης δὲ φαῦλον, *PA*, 650 a 35-650 b 1; cf. aussi les commentaires de LENNOX dans Aristotle, *On the parts of Animals I-IV*, Oxford, Oxford U. P., 2001, pp. 198-199. Concernant dans quelle mesure la qualité du sang dépend de la nourriture et des boissons consommées, cf. HIPPOCRATE, *De morbis*, *Δ*, 38, 1-25. Remarquons que la qualité du sang influence, selon Aristote, non seulement le développement des parties et organes de l'être vivant mais aussi son caractère (ἦθος), voire son intelligence (διάνοια), cf. sur ce point: *PA*, 648 a 2-10, 651 a 12-14, 667 a 10-21; MICHAEL, *In de part. anim.*, 29, 16-20 et 29, 26-34; ANONYMI MEDICI, *De natura hominis*, 2, 2, 2-4. Au sujet du comment la qualité du sang influence les caractéristiques et les vertus naturelles des êtres vivants, cf. C. VIANO, Aristotle and the Starting Point of Moral Development: The Notion of Natural Virtue, dans S. STERN-GILLET et K. CORRIGAN (éds.), *Reading Texts, Volume II: Aristotle and Neoplantonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden, Brill, 2007, pp. 33-37, qui a élaboré un schéma sur les correspondances entre les différentes qualités du sang et les caractéristiques physiologiques des animaux sanguins (p. 35).

En effet, le sang d'une femme enceinte constitue dans un même temps la nourriture ultime tant pour elle-même que pour l'embryon. À travers le cordon ombilical (*GA*, 740 a 24-34, 745 b 22-30)[38], le sang, en tant que nourriture de base de l'embryon, contribue au développement des parties et organes de ce dernier[39].

Concernant le processus de formation des parties et organes de l'embryon, celui-ci est composé de trois stades. Dans un premier temps sont formés les éléments[40] (στοιχεῖα: chaud, froid, sec, liquide), de la synthèse de ces éléments les parties homéomères de l'embryon (*ὁμοιομερῆ*: os, chair, etc.) et enfin, de la synthèse des parties homéomères les parties anoméomères (*ἀνομοιομερῆ*: visage, bras, etc.)[41]. Dès que le troisième stade vient à son terme, à savoir dès que sont formés les parties et organes de l'embryon, la grossesse de la femme touche à sa fin (τελειοῦσθαι τὰς γενέσεις) et la femme enceinte accouche de l'enfant (*PA*, 646 b 5-10).

Tout au long de ce processus, la température interne de la femme enceinte joue un rôle déterminant vu que les parties homéomères se forment de la transformation des éléments entre eux (*DGC*, 334 a 16-334 b 29, *GA*, 743 a 3-5). Tout aussi déterminante s'avère la qualité de la nourriture qui, grâce au cordon ombilical, arrive à l'embryon. Toutefois et comme nous

---

38. Cf. sur ce point: *GA*, 740 a 24-34, 745 b 22-30; *HA*, 586 a 31-32; PHILOPONUS, *In gen. anim.*, 14,3,101,10-14,3,102,23; HIPPOCRATE, *De mulierum affectibus*, *A*, 46,15-18; SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies des femmes*, 1, 57, 3, 4-1, 57, 4, 1; RUFUS EPHESIUS, *De corporis humani appellationibus*, 98, 1-2; ARISTOPHANIS GRAMM., *Épit.*, 1, 77, 14-17; PSEUDO-GALIEN, *Definitiones medicae*, 19, 451, 15-17; LEON, *De natura hominum synopsis*, 1, 15-19; PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita Philosophorum*, 907 D 7-E 6.

39. ἅτε γὰρ ἐξ αἵματος συνεστώτων τῶν μορίων καὶ τῆς τροφῆς οὔσης τοῖς ἐμβρύοις αἵματος, καὶ ἐν τοῖς ὀστοῖς ὁ μυελὸς αἱματώδης ἐστίν, *PA*, 651 b 22-23; cf. aussi, *Resp.*, 474 b 3-4 et *Juv.*, 469 a 1-2; selon le commentaire de PHILOPONUS (*In gen. anim.*, 14, 3, 177, 16-17): (...) ὀστάτην ἐνταῦθα τροφὴν ὑφ' ἧς τὰ μόρια τοῦ ἐμβρύου διαγράφεταί τε καὶ προσέτι τρέφεται καὶ αὔξεται (...). Il s'agit d'une position rencontrée chez bon nombre d'auteurs du corpus médical, cf. GALIEN, *De foetuum formatione libellus*, 4, 658, 7-10; IDEM, *De semine*, 4, 641, 9-12, 4, 625, 15; SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies des femmes*, 1, 23, 1, 5-6; JOANNES, *ΣΧΟΛΙΑ ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ ΕΙΣ ΤΟ ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΙΟΥ ΦΥΣΕΩΣ ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ ΙΩΑΝΝΟΥ*, 2, 2218, 10-2, 220, 1; AETIUS AMEDINUS, *Iatricorum liber xvi*, 10, 19-21.

40. Concernant la théorie aristotélicienne des éléments, cf. G. E. R. LLOYD, The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy, *The Journal of Hellenistic Studies*, 84, 1964, pp. 103-106; J. LONGRIGG, Elementary Physics in the Lyceum and Stoa, *Isis*, 66, 1975, pp. 212-217, 221-222.

41. Cf. *PA*, 546 a 12-23; concernant ces 3 types de synthèse, cf. les commentaires des MICHAEL EPHESIUS, *In de part. anim.*, 25, 14-26, 2; IOANNES PHILOPONUS, *In de gen. anim.*, 14, 3, 110, 3-14, 3, 112, 5; LENNOX, *On the Parts of Animals*, *op. cit.*, pp. 180-181; LEBLOND, *Traité sur les parties...*, *op. cit.*, pp. 72-79. Aussi, concernant le comment et dans quelle suite chronologique se forment les organes et parties de l'organisme, cf. *GA*, 734 a 16-735 a 29 et 741 b 25-745 b 22. Selon Aristote, ce sont d'abord les organes internes qui se forment, puis les parties externes de l'organisme. Plus précisément, d'abord se forme le cœur, puis les parties du cerveau, ensuite les parties corporelles et les organes sensitifs et enfin les os, les nerfs, les poils et les ongles.

avons pu le voir précédemment, tant la température interne de la femme enceinte que la qualité de la nourriture que reçoit l'embryon, dépendent en définitive de la qualité de la nourriture que consomme la femme enceinte.

Prenons l'exemple dont il est fait cas dans le *De la génération des animaux*. Si la nourriture consommée par la femme enceinte est qualitativement inadéquate ou quantitativement insuffisante, elle ne sera pas en mesure de nourrir son embryon, ce qui peut avoir pour conséquence que l'enfant naisse prématurément, c'est-à-dire avant que ne se forment complètement ses parties et organes et qu'il soit par conséquent imparfait (*GA*, 774 b 34-775 a 4)[42]; ou, comme nous pouvons le lire dans les *Problèmes*, le manque qualitatif ou quantitatif de nourriture est susceptible, sans pour autant influer sur le temps nécessaire pour que la grossesse arrive à son terme, de conduire à une naissance certes menée à son terme mais imparfaite quant au degré de formation des organes et parties de l'enfant, comme c'est le cas des nains[43].

Après la question de la nourriture, examinons celle du comportement de la femme enceinte et de ce qui peut compromettre son état. Ce que laisse entendre Aristote à travers l'énoncé χρὴ δὲ καὶ τὰς ἐγκύους ἐπιμελεῖσθαι τῶν σωμάτων, μὴ ῥᾳθυμούσας est, si l'on tient compte d'un extrait issu du *De la génération des animaux*, que la femme enceinte, pour ne pas subir de douleurs durant la grossesse et l'accouchement, ne devrait pas faire preuve d'une vie sédentaire. En effet, Aristote soutient que si les femmes enceintes mènent une vie sédentaire (ἑδραῖαι), elles emmagasinent des résidus (περιττώματα), qui donnent lieu à des douleurs durant la grossesse et l'accouchement. À l'opposé, si les femmes

---

42. De Stobaios (*Anth.*, 1, 42, 12, 2-8) et Pseudo-Plutarque (*Plac. Philos.*, 908 A, 6-12), nous tenons que tant pour Hippocrate que pour Aristote, si un enfant né prématurément en raison d'un problème quelconque au niveau du cordon ombilical, ce qui implique que l'embryon ne pouvait s'alimenter correctement, alors il naîtra ἄτροφον. Concernant le temps de gestation (7, 8, 9 mois et plus dans certains cas), tout comme l'état de santé du nouveau né en fonction du mois de naissance, cf. *HA*, 584 a 33-584 b 25.

43. La naissance de nains résulte soit: a) d'un défaut d'espace; dans ce cas, nous assistons à la naissance de pygmées, dont les mensurations sont analogues à celles de leurs parents et dans tous les cas de petite taille, b) d'un défaut de nourriture; auquel cas, cela conduit à la naissance de nains, dont les parties semblent enfantines et sont inclus dans la catégorie des naissances imparfaites: ὅσοι δὲ διὰ τροφῆς ἔνδειαν ἀτελεῖς γίνονται, οὗτοι καὶ παιδαριώδη τὰ μέλη ἔχοντες φαίνονται, *Prob.*, 892 a 18-19. Remarquons qu'un état organique / corporel imparfait (par ex.: les nains) est susceptible d'influencer jusqu'au développement intellectuel de l'être humain. Il est à noter qu'Aristote, au sujet des nains, considère que ces derniers ont une mémoire défaillante (ἀμνημονέστεροι, *Mém.*, 453 a 31-453 b 3), sont plus enclins au sommeil (φίλυπνοι, *Somn.*, 457 a 21-25) et manquent d'intelligence (τὸν νοῦν ἔχειν ἐλλείπουσιν, *PA*, 686 b 14-28) eu égard au reste des êtres humains. Concernant comment l'état organique/physiologique peut influencer le développement intellectuel de l'être vivant, cf. P. J. Van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, Cambridge U. P., 2005, pp. 222-230.

enceintes mènent une vie laborieuse (βίος πονητικὸς), leurs résidus s'éliminent et n'ont donc pas de douleurs durant la grossesse alors que, parallèlement, elles font travailler leur souffle (πνεῦμα) en apprenant à le retenir, ce qu'Aristote a épinglé comme responsable des douleurs éprouvées ou pas au cours de l'accouchement (*GA*, 775 a 27-775 b 13).

J'estime donc que la formule μὴ ῥᾳθυμούσας reflète le type de vie que doivent mener les femmes enceintes durant la grossesse. C'est donc dans ce cadre qu'il serait possible d'interpréter la loi qu'il propose juste après (τοῦτο δὲ ῥᾴδιον τῷ νομοθέτῃ ποιῆσαι προστάξαντι καθ' ἡμέραν τινὰ ποιεῖσθαι πορείαν πρὸς θεῶν ἀποθεραπείαν τῶν εἰληχότων τὴν περὶ τῆς γενέσεως τιμήν), non pas tant comme une loi à caractère religieux que comme une loi qui, à travers le trajet (πορείαν)[44] quotidien vers le temple qu'elle impose aux femmes enceintes, les oblige en réalité à un type d'exercice physique quotidien, accélérant ainsi le fait de ne pas être inactives (μὴ ῥᾳθυμούσας) et mener une vie sédentaire[45].

### 3. La nutrition des enfants: le stade de l'accomplissement quantitatif

Après avoir examiné les éléments relatifs au stade durant lequel s'accomplit littéralement la naissance d'un enfant, Aristote va porter son attention sur les nouveaux nés, soit le stade durant lequel a lieu leur développement quantitatif. Il se centrera une fois de plus sur l'importance de la nourriture et plus précisément du lait au regard de leur développement corporel:

> Γενομένων δὲ τῶν τέκνων οἴεσθαι <δεῖ> μεγάλην εἶναι διαφορὰν πρὸς τὴν τῶν σωμάτων δύναμιν τὴν τροφήν, ὁποία τις ἂν ᾖ. φαίνεται δὲ διά τε τῶν ἄλλων ζώων ἐπισκοποῦσι, καὶ διὰ τῶν ἐθνῶν οἷς ἐπιμελές ἐστιν εἰσάγειν τὴν πολεμικὴν ἕξιν, ἡ τοῦ γάλακτος πλήθουσα τροφὴ μάλιστ' οἰκεία τοῖς σώμασιν, <ἡ> ἀοινοτέρα δὲ διὰ τὰ νοσήματα [«Une fois les enfants nés, <il faut> qu'il sache que le type de nourriture consommée fait une grande différence pour la vigueur de leur corps. Il semble par l'observation des autres animaux et des peuples qui ont le souci d'inculquer la dis-

44. La thèse selon laquelle la marche fait du bien aux femmes enceintes est également partagée par Platon: τιθέντες νόμους τὴν μὲν κύουσαν περιπατεῖν (*Lois*, 789 e 1-2). Dans un ordre d'idées similaire se situe Soranos d'Éphèse (*Maladies des femmes*, 1, 46, 6, 3-4; cf. aussi *ibid.*, 1, 54, 2, 1-2), lequel pose durant les premiers temps de la grossesse des marches légères et de courte durée, marches qui devraient s'intensifier progressivement.

45. Comme le note Häyry, «Legislators can make sure that women exercise in a suitable manner, for example, by ordering them to take daily works to temples where they can worship the gods of childbearing», cf. M. Häyry, The Historical Idea of a Better Race, *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 2, 2008 [published by The Berkeley Electronic Press, 2008, in http://www.bepress.com/selt/vol12/iss1/art11], p. 8. Dans quelle mesure les femmes enceintes pouvaient se rendre au temple et participer aux cérémonies religieuses, cf. R. Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Oxford U. P., 1983, pp. 48 et suiv.

position guerrière que la nourriture la mieux adaptée à leur corps est riche en lait, et celle qui comporte le moins de vin possible en raison des maladies»][46].

La question qui se pose est celle de savoir de quelle manière la nourriture, et plus précisément le lait, influence le développement corporel des nouveaux nés. Il est judicieux à ce niveau de préciser que, selon Aristote, la nourriture se distingue en nutritive (θρεπτικήν) et accroissante (αὐξητικήν), la nourriture nutritive étant responsable de la formation des parties et organes et de l'existence même de l'organisme tandis que la nourriture accroissante est responsable de l'accroissement quantitatif de l'organisme[47].

Bien entendu, la nourriture reçue par l'embryon à travers le cordon ombilical durant les premiers mois de grossesse relève de la catégorie de la nourriture nutritive. Cependant, dès le septième mois de grossesse, période durant laquelle l'embryon tend vers son accomplissement quant à la qualité (κατὰ τὸ ποιόν), l'embryon commence à avoir besoin aussi de nourriture accroissante en vue d'un accroissement quant à la quantité (κατὰ τὸ ποσόν) de ses organes et parties. Dès lors que l'embryon accède au stade de son accroissement quant à la quantité, sa taille s'accroît progressivement au point où la nourriture par le cordon ombilical s'avère insuffisante, de sorte que l'embryon est expulsé du ventre de la femme enceinte (*GA*, 777 a 22-27). À partir de la naissance, le lait – conçu par la nature comme la nourriture extérieure pour les animaux mammifères (*ibid.*, 776 a 14-18) – devient la nourriture principale du nouveau-né.

Cependant, du fait que le lait est issu du sang de la femme enceinte, qui lui-même a subi la coction (*ibid.*, 777 a 7) et que, comme développé précédemment, la qualité du sang de la femme enceinte dépend de la qualité de la nourriture qu'elle consomme, il s'en déduit que plus la nourriture consommée par la femme enceinte durant sa grossesse est de qualité, plus le sang sera de qualité et par conséquent le lait qu'elle produira aussi[48]. À partir du moment où le lait constitue ou devrait constituer la nourriture principale du nouveau né et puisque sa qualité dépend en définitive de la qualité de la nourriture de la femme enceinte, nous concevons dès lors pourquoi Aristote dans l'extrait des *Politiques* cité plus haut soutient que μεγάλην εἶναι διαφορὰν πρὸς τὴν τῶν σωμάτων δύναμιν τὴν τροφήν.

---

46. *Pol.*, 1336 a 2-8. En suivant la leçon de W. L. Newman (*The Politics...*, *op. cit.*, p. 479), je lis le οἴεσθαι avec le δεῖ. Dans ce cadre syntaxique de lecture et d'après le reste du contenu du texte, l'expression οἴεσθαι <δεῖ> semble faire explicitement référence au nomothète, ce qui montre que la préoccupation de tout ce qui a trait à la nourriture des nouveaux nés fait partie intégrante des fonctions du nomothète.

47. Cf. *GA*, 744 b 32-36; *DA, II*, 416 b 11-16. Pour cette distinction de la nourriture en nutritive et accroissante, cf. J. L. LABARRIERE, *La condition animale: études sur Aristote et les stoïciens*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2005, pp. 250-251.

48. Concernant le lait le plus sain et les causes qui le rendent le plus nutritif, cf. *HA*, 523 a 9-12 et *Météor.*, 384 a 3-31.

En effet, plus le lait est de qualité, plus ce dernier pourra contribuer à la grandeur et vigueur corporelle de l'enfant et même, comme nous pouvons le lire un peu plus loin, plus le lait constitue la nourriture principale de l'enfant, plus il pourra contribuer à son développement corporel (ἡ τοῦ γάλακτος πλήθουσα τροφὴ μάλιστ' οἰκεία τοῖς σώμασιν), voire même lui inculquer une disposition guerrière (εἰσάγειν τὴν πολεμικὴν ἕξιν).

Le dernier point relevé par Aristote concernant les enfants renvoie aux pleurs bruyants (κλαυθμοὺς) et aux grands cris (διατάσεις) lesquels, selon lui, ne devraient pas être interdits par la loi vu que ces derniers contribuent eux aussi à leur accroissement corporel (πρὸς αὔξησιν) du fait que les pleurs et les cris constituent une sorte de gymnastique (τινὰ γυμνασία), à travers laquelle les enfants apprennent à retenir leur souffle (*Pol.*, 1336 a 34-39). Nous savons par ailleurs que la rétention du souffle (ἡ γὰρ τοῦ πνεύματος κάθεξις) relève d'un processus à travers lequel s'obtient la vigueur corporelle (*Juv.*, 456 a 15-16), qui rend l'individu plus résistant aux douleurs corporelles (*Prob.*, 948 b 31-34, *Divisiones*, 61, 3-6).

En résumé, nous pourrions avancer que les lois énoncées dans les chapitres 16 et 17 du 7ème livre des *Politiques* constituent une catégorie spécifique de lois, lesquelles visent à assurer la naissance dans la cité d'enfants parfaits[49], tant quant à la qualité que la quantité, c'est-à-dire d'enfants qui auront une santé corporelle, un développement corporel, une grandeur corporelle et une vigueur corporelle optimaux. Dit autrement, des enfants possédant des biens corporels (ὑγίεια, κάλλος, ἰσχύς, μέγεθος, δύναμις ἀγωνιστική). D'autant que si l'on conçoit que les enfants constituent potentiellement (δυνάμει) les futurs citoyens de la cité[50], alors nous pourrions ajouter qu'il s'agit d'une catégorie de lois qui, à un second niveau, visent à assurer l'existence au sein de la cité de citoyens corporellement/organiquement sains, ce que nous pourrions formuler selon une approche biologique comme étant la santé de la cité elle-même.

Qu'en est-il du cas de la naissance d'un enfant imparfait/malformé? Il s'agit là d'un cas de figure dont la réponse législative proposée par Aristote illustre au mieux, me semble t'il, l'enjeu inhérent des lois en question. En prenant appui sur une tradition qui puise ses origines dans la mythologie[51] grecque, il se range lui aussi en faveur de la pratique de

---

49. Cf. R. G. MULGAN, *Aristotle's Political...*, *op. cit.*, p. 92.

50. (...) ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας, *Pol.*, 1260 b 19; ou, comme nous pouvons le lire ailleurs, les enfants sont des citoyens ἀτελεῖς (*ibid.*, 1275 a 14-17, 1278 a 2-5).

51. Je rappelle à ce sujet sans doute le cas le plus exemplaire d'exposition dans la mythologie grecque, celle de Zeus, tout comme celles d'Œdipe et de Ion dans les tragédies d'Eschyle et d'Euripide. Plus généralement concernant les origines mythologiques et les incidences de la pratique de l'infanticide / exposition, cf. J. B. BONNARD, Les Pères meurtriers de leur fils, dans *La violence dans les Mondes Grec et Romain*, sous la direction de J.-M. BERTRAND, Paris, Publication de la Sorbonne, 2005, pp. 288-297 et surtout ses références bibliographiques pré-

l'infanticide / exposition, une pratique qui avait déjà était légiférée par Solon (SEXTUS EMPIRICUS, *Esq. Pyr.*, 3, 210, 7-3, 211, 4) et qui était connue et socialement reconnue en Grèce durant l'âge classique[52].

On assiste pour autant à une position sensiblement différenciée de la part d'Aristote eu égard à la dite pratique. En effet, la pratique de l'infanticide était une affaire privée réservée à chaque famille[53], c'est-à-dire une pratique à laquelle une famille pouvait avoir recours pour divers motifs[54] et indépendamment du fait que le nouveau né eusse été en bonne santé ou pas[55]. Aristote quant à lui semble être favorable à cette pratique dans le

---

cieuses; J. BOSWELL, *Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 75-80; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique: mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, pp. 131-138; L. R. F. GERMAIN, L'exposition des enfants nouveau-nés dans la Grèce Ancienne. Aspects sociologiques, *L'Enfant*, 35, Bruxelles, 1975, p. 213, nn. 5-7.

52. Cf. H. E. SIGERIST, *A History of Medicine. Volume II. Early Greek, Hindu, and Persian Medicine*, Oxford, Oxford U. P., 1961, p. 230; P. CARRICK, *Medical ethics...*, *op. cit.*, p. 117; A. CAMERON, The Exposure of Children and Greek Ethics, *The Classical Review*, 46, 1932, pp. 106, 108; P. BRULÉ, L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide, *Enfants et PSY*, 2009/3, 44, pp. 20-21, 26. Concernant la question si l'infanticide / exposition était pratique courante ou pas dans la Grèce antique, les avis divergent vu que certains auteurs soutiennent qu'il s'agissait d'une pratique répandue (cf. W. HARRIS, The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Greco-Romain World, *Classical Quarterly*, 32, 1982, pp. 114-116; P. CARRICK, *Medical Ethics..., op. cit.*, p. 122) tandis que d'autres soutiennent le contraire (cf. D. ENGELS, The Use of Historical Demography in Ancient History, *The Classical Quarterly*, 34, 1984, pp. 386-393; VAN HOOK LA RUE, The Exposure of Infants at Athens, *TAPhA*, 51, 1920, pp. 134-145; W. INGALLS, Demography and Dowries: Perspectives on Female Infanticide in Classical Greece, *Phoenix*, 56, 2002, pp. 247-248; L. R. F. GERMAIN, L'exposition..., *art. cit.*, pp. 211-246 et en part. pp. 235-242). Cependant, tous les auteurs s'accordent pour dire que l'infanticide / exposition, indépendamment de sa fréquence, était une pratique connue et socialement reconnue dans la Grèce antique. Plus globalement au sujet de l'infanticide / exposition dans l'antiquité, cf. P. BRULÉ, Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques, *Dialogues d'histoire ancienne*, 18, 1992, pp. 53-90.

53. Cf. C. PATTERSON, "Not Worth the Rearing": The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece, *TAPhA*, 115, 1985, p. 123.

54. Une famille pouvait procéder à l'infanticide soit parce que le nouveau né était déficient, soit parce qu'illégitime, soit en l'absence de moyens financiers pour l'élever, soit enfin en raison d'une famille déjà nombreuse, cf. sur ce sujet: P. CARRICK, *Medical Ethics..., op. cit.*, pp. 117-118; G. GLOTZ, *Etudes Sociales et Juridiques sur l'Antiquité Grecque*, Paris, Librairie Hachette, 1906, pp. 190-199; P. BRULÉ, L'exposition..., *art. cit.*, pp. 20-22.

55. Malgré le fait qu'un enfant sain pouvait aussi être victime d'infanticide, les victimes les plus fréquentes de cette pratique étaient les enfants déficients, cf. D. ENGELS, The Use of Historical..., *art. cit.*, p. 386, n. 1; C. PATTERSON, "Not Worth the Rearing": The Causes of Infant..., *art. cit.*, p. 113; W. INGALLS, Demography and..., *art. cit.*, p. 247. Comme le souligne D. W. Amundsen [Medicine and Birth of Defective Children: Approaches of the Ancient World, dans R. C. MACMILLAN (éd.), *Euthanasia and the Newborn: Conflicts Regarding Saving Lives*, Dordrecht, Klumer Academic Publishers, 1987, pp. 3-22], il est question d'une époque où n'existait pas une loi interdisant l'infanticide d'enfants déficients (p. 8),

seul cas d'enfants déficients[56]. Cette position nous oriente vers la conclusion selon laquelle l'infanticide, tout comme l'avortement, est envisagé par Aristote comme une pratique au service de la cité, laquelle ne dépend donc plus de la volonté ou des besoins d'une famille mais est imposée par la loi, dans des conditions biens précises, à savoir uniquement dans le cas de naissance d'enfants malformés. Contrairement à l'avortement, laquelle est investie comme une pratique de contrôle quantitatif de la population, l'infanticide constitue une pratique de contrôle qualitatif de la population de la cité[57]. Cette position nous autorise dès lors à affirmer que les lois des chapitres 16-17 traduisent le programme *eugénique* d'Aristote[58].

## Conclusion: la formation théorique du nomothète

D'après le 7ème livre des *Politiques*, le nomothète doit à travers son œuvre contribuer à la procuration (παρασκευάσαι) des biens corporels des individus de la cité. La naissance d'enfants organiquement et corporellement sains est la condition requise à la procuration des biens corporels en question. Comme il s'en dégage des chapitres 16–17, la naissance d'enfants *parfaits* peut être assurée au travers d'une série de lois relatives à l'union des

---

une époque où «(…) the care of defective newborns simply was not a medical concern» (p. 15); concernant dans quelle mesure les lois du 4ème et 5ème siècle interdisaient la pratique en question, cf. L. R. F. Germain, L'exposition des enfants…, *art. cit.*, pp. 220-229.

56. περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, *Pol.*, 1335 b 19-20; cf. sur ce point, F. D. Miller, *Nature, Justice…*, *op. cit.*, p. 229, n. 94.

57. Cf. P. L. P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1998, pp. 246-247; R. Kraut, Aristotle, *Politics…*, *op. cit.*, pp. 77, 154-155; Chuska, *Aristotle's Best…*, *op. cit.*, pp. 77-79, 347, n. 25; Mulgan, *Aristotle's Political…*, *op. cit.*, p. 92; B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton U. P., 2004, p. 456, n. 72; H. E. Sigerist, *A History of Medicine…*, *op. cit.*, p. 230; J. M. Riddle, *Contraception and…*, *op. cit.*, p. 18; Idem, *Eve's Herbs…*, *op. cit.*, pp. 14, 77; P. Carrick, *Medical Ethics…*, *op. cit.*, p. 132; G. N. Viljeon, Plato and Aristotle on the Exposure of Infants at Athens, *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa*, 2, 1959, p. 69; R. H. Feen, Keeping the Balance: Ancient Greek Philosophical Concerns with Population and Environment, *Population and Environment*, 17, 1996, pp. 455-457; C. Bernard, E. Deleury, F. Dion et P. Gaudette, Le statut de l'embryon humain dans l'Antiquité gréco-romaine, *Laval théologique et philosophique*, 45, 1989, pp. 186-187; L. R. F. Germain, L'exposition…, *art. cit.*, pp. 222, n. 33 et 238, 241.

58. Comme le note L. P. Wilkinson (Classical Approaches to Population and Family Planning, *Population and Development Review*, 4, 1978, pp. 444-445), l'eugénisme comporte deux aspects: i) *positive eugenics*, qui signifie que le contrôle des naissances s'opère à travers la régulation de l'âge, le choix des individus qui peuvent procréer, etc. et ii) *negative eugenics*, qui signifie la mise à mort des enfants déficients. Le programme eugénique d'Aristote inclus ces deux aspects soulignés par Wilkinson. Concernant le programme eugénique d'Aristote, cf. M. Häyry, The Historical…, *art. cit.*, pp. 7-9; D. I. Galton, Greek Theories…, *art. cit.*, pp. 264-266; A. G. Roper, *Ancient Eugenics*, Oxford, 1913, pp. 60-70.

sexes, aux mariages, aux procréations, à la nutrition et au comportement des femmes enceintes et enfin à la nutrition et au comportement des enfants.

Cependant, comme j'ai tenté de le mettre en évidence, les *causes* qui conduisent à la naissance d'enfants corporellement et organiquement sains résident dans le fonctionnement biologique/organique de l'organisme humain. Ainsi, afin que le nomothète puisse entreprendre la bonne rédaction des lois en question, c'est-à-dire de pouvoir déterminer le *quand* et le *qui* doit avoir des rapports sexuels, se marier et procréer, le *comment* doivent se nourrir et se comporter les femmes enceintes et les enfants de sorte que soit assurés la naissance et le développement dans la cité d'enfants parfaits, du fait que ces lois se fondent sur le fonctionnement biologique de l'organisme humain s'en déduit la thèse selon laquelle le nomothète doit savoir comment fonctionne d'un point de vue biologique l'organisme humain. D'autant que si l'on considère que le fonctionnement biologique de l'organisme humain constitue une branche (Biologie) de la science physique[59], alors nous pourrions considérer que le nomothète doit connaître la science physique. Qu'est-ce à dire pour le nomothète? J'estime que nous sommes à la croisée de deux réponses possibles, à savoir:

(i) soit considérer que le nomothète doit être lui-même aussi un physicien,

(ii) soit considérer que le nomothète doit simplement avoir une connaissance globale de la science physique, sans que lui-même soit pour autant un physicien.

Si l'on tient compte le *Des parties des animaux*[60], où Aristote introduit une distinction entre le scientifique (ἐπιστήμων) et l'homme cultivé (πεπαιδευμένος), le premier étant celui qui dispose d'un savoir spécifique à l'égard d'un objet scientifique alors que le second est celui qui a une connaissance globale, alors nous pourrions avancer que: i) si la première hypothèse est valide, cela signifie que le nomothète élabore dans un premier temps des syllogismes scientifiques relatifs au fonctionnement de l'organisme humain et comment ce dernier influence ou pas la naissance d'enfants parfaits afin, dans un deuxième temps, d'appliquer les conclusions de ses syllogismes à la rédaction des lois en question et ii) si la deuxième

---

59. Cf. I. Düring, Aristotle's method in biology. A note on *De Part. An., I*, 1, 639 b 30-640 a 2, dans *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 1980, p. 219; Aristotle, *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II, 1-3)*, translated with notes by D. M. Balme, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 71; J. M. Leblond, *Traité sur les parties…, op. cit.*, p. 41; J. Lombard, *Aristote et la médecine: le fait et la cause*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 69.

60. Cf. *PA*, 639 a 1-11. D'après le commentaire de Michael, le géomètre est ὁ ἔχων ἀκριβεστάτην πάντων ἕξιν τῶν γεωμετρικῶν θεωρημάτων, alors que le πεπαιδευμένος est ὁ ἔχων γεωμετρικὰς ἀρχὰς καί τινων θεωρημάτων γνῶσιν, Michael Ephesius, *In de part. anim.*, 1, 13-18.

hypothèse est valide, cela implique alors que le nomothète n'est pas un physicien mais un homme cultivé, qui connaît *uniquement* les conclusions auxquelles parviennent les physiciens à travers leurs syllogismes scientifiques, conclusions sur lesquelles il s'appuie pour la rédaction desdites lois, c'est-à-dire qu'il connaît, pour reprendre la formulation de Michael, les *principes* de la science physique ou encore, si l'on use d'une terminologie contemporaine, les principes de base / élémentaires de la science physique.

Il nous est difficile de nous positionner en faveur d'une de ces deux hypothèses. En effet, il s'agit d'un sujet relativement complexe qui ne peut être tranché dans le cadre de cet article vu que cela impliquerait un examen plus poussé du corpus aristotélicien, incluant notamment une lecture rigoureuse du type de syllogismes à travers lesquels le nomothète procède à la rédaction de lois. Pour autant, il y a bien un point sur lequel nous pouvons nous positionner. À partir du moment où la biologie fait partie de la science physique, laquelle à son tour fait partie, selon Aristote, du champ des sciences théoriques[61], cela implique que la biologie constitue une science théorique, autrement dit le savoir issu de la biologie aristotélicienne constitue un savoir théorique[62]. Partant du principe que la science

---

61. Pour rappel, Aristote conçoit la science physique comme δευτέρα φιλοσοφία (*Métaph.*, 1005 b 1, 1026 a 27-31, 1037 a 14-17, 1064 b 9-14; *DGC*, 318 a 3-6) laquelle, avec la philosophie première et les mathématiques, composent le champ des sciences théoriques (*Métaph.*, 1025 b 26-1026 a 23, 1064 b 1-14).

62. Cf. sur ce sujet: J. G. Lennox, Aristotle's Biology and Aristotle's Philosophy, dans *A Companion to Ancient Philosophy, op. cit.* p. 293; Idem, Aristotle on Genera, Species, and «the More and the Less», *Journal of the History of Biology*, 13, 1980, p. 345; D. M. Balme, The Place of Biology in Aristotle's Philosophy, dans A. Gotthelf et J. G. Lennox (éds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge U. P., 1987, p. 11; I. Düring, Aristotle's method..., *art. cit.*, pp. 220-222; Idem, *Ὁ Ἀριστοτέλης: Παρουσίαση καὶ Ἑρμηνεία τῆς Σκέψης του*, B, trad. Ἀ. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Athènes, MIET, 2003, pp. 311-313, 322-325, 336, 348-349, 356-357; A. Preus, Science and Philosophy..., *art. cit.*, pp. 1-52. Aussi, concernant le fait que les œuvres biologiques aristotéliciennes ont été élaborées selon les principes épistémologiques des *Seconds Analytiques* (et à ce titre font partie intégrante du champ des sciences théoriques), cf. Lennox, Aristotle's Biology..., *art. cit.*, pp. 292-315; Idem, Divide and Explain: The *Posterior Analytics* in Practice, dans J. G. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge, Cambridge U. P., 2001, pp. 7-38; Idem, Putting Philosophy of Science to the Test: The Case of Aristotle's Biology, *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Volume Two: Symposia and Invited Papers, 1994, pp. 239-247; Idem, Between Data and Demonstration: The *Analytics* and the *Historia Animaliium*, dans *Aristotle's Philosophy of Biology*..., *op. cit.*, pp. 39-71; l'introduction de P. Pellegrin dans *Aristote, Parties des animaux. Livre I (traduction de J.-M. Le Blond)*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 20-33; Idem, Les fonctions explicatives de l'*Histoire des animaux* d'Aristote, *Phronesis*, 31, 1986, pp. 148-166; R. Bolton, Definition and Scientific Method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*, dans *Philosophical Issues...*, *op. cit.*, pp. 120-165; A. Gotthelf, First Principles in Aristotle's *Parts of Animals*, dans *Philosophical Issues...*, *op. cit.*, pp. 167-197; Idem, Division and Explanation in Aristotle's *Parts of Animals*, dans H.-C. Günter et A. Rengakos (éds.), *Beträge zur antiken Philosophie: Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997, pp. 215-230; W. Detel, Why all ani-

physique constitue, pour Aristote, une des sciences théoriques (*Métaph.*, 1005 b 1), cela nous amène à la conclusion que le savoir biologique que doit disposer le nomothète pour la rédaction des lois en question et ce, que ce soit un savoir scientifique spécifique (première hypothèse) ou un savoir général (deuxième hypothèse), dans les deux cas il est question d'un savoir qui dépasse les limites étroites d'un savoir purement pratique / empirique. Dit autrement, le nomothète, indépendamment de laquelle des deux hypothèses est valable, doit disposer d'une *formation théorique*.

Il est important à ce propos de souligner que la nécessité d'une formation théorique du nomothète pour l'exercice réussi de son œuvre nomothétique ne minimise en aucun cas l'importance que revêt l'expérience et le savoir pratique (φρόνησις) dans l'exercice du légiférer. La thèse ici avancée, c'est que le nomothète, en vue d'exercer avec succès son œuvre nomothétique, doit en *parallèle* du savoir empirique / pratique, disposer d'une formation théorique, laquelle est nécessaire dans le cadre de la bonne rédaction de certaines lois spécifiques, telles que sont les lois des chapitres 16-17 du 7ème septième livre des *Politiques*.

Ainsi, si l'hypothèse selon laquelle le nomothète doit parallèlement au savoir empirique/pratique disposer d'une formation théorique est valable, alors nous avons à redéfinir la nature même de l'architectonique au sein de la science politique chez Aristote, c'est-à-dire de la science nomothétique. Ainsi, au lieu de concevoir la nomothétique comme une science par excellence pratique, nous serions enclin de la considérer comme une science *théorico-pratique*, une science qui, alors qu'elle est pratique quant à son but vu que son objet est le faisable (πρακτόν) et plus précisément l'établissement de règles relatives au comment doivent agir les citoyens, suppose quant à son application un substrat théorique vu que pour l'élaboration de certaines lois, le législateur doit parallèlement à son savoir empirique/pratique, disposer d'une formation théorique.

Y. PANIDIS
(Toulouse)

---

mal have a stomach. Demonstration and axiomatization in Aristotle's *Parts of Animals*, dans W. KULLMANN et S. FÖLLINGER (éds.), *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse: Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie, von 24-28 Juli 1995*, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 63-84. La position de J. Barnes (*Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford U. P., 2000, pp. 60-63), est toute autre puisqu'il réfute que les œuvres biologiques d'Aristote ont été élaborées selon les principes épistémologiques des *Seconds Analytiques*; pour autant, il accepte que lesdites œuvres constituent avec la *Physique*, le *De la génération et de la corruption*, le *Du ciel*, les *Météorologiques*, le *De l'âme* et les *Parva Naturalia* les œuvres philosophico-scientifiques d'Aristote (*ibid.*, p. 97) et font partie du champ scientifique de la science naturelle (*ibid.*, p. 41), laquelle à son tour fait partie des sciences théoriques (cf. le tableau, *ibid.*, p. 45).

**Bibliographie**

AËTIUS AMEDINUS, *Iatricorum liber xvi*, S. ZERVOS (éd.), dans *Gynaekologie des Aetios*, Leipzig, Fock, 1901.

ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *In Librum De Sensu Commentarium*, edidit Paulus WENDLAND, Berolini, 1901.

AMUNDSEN, D. W., Medicine and Birth of Defective Children: Approaches of the Ancient World, dans R. C. MACMILLAN (éd.), *Euthanasia and the Newborn: Conflicts Regarding Saving Lives*, Dordrecht, Klumer Academic Publishers, 1987, pp. 3-22.

ANONYMI MEDICI, *De natura hominis*, J. L. IDELER (éd.), dans *Physici et medici Graeci minores*, Vol. 1, Berlin, Reimer, 1841.

ARISTOPHANES GRAMM., *Historiae animalium epitome subjunctis Aeliani Timothei*, S. P. LAMBROS (éd.), dans *Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 1.1*, Berlin, Reimer, 1885.

ARISTOTE, *Politique, livre VII*, texte établi et traduit par J. AUBONNET, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

— *La Politique*, traduction, introduction, notes et index par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1970.

— *Traité sur les parties des animaux : livre premier*, texte et traduction avec introduction et commentaires par J. M. BLOND, Aubier, 1945.

— *Parties des animaux. Livre I*, traduction de J.-M. Le Blond, Introduction de P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 1995.

ARISTOTLE, *Parts of Animals*, with an English translation by A. L. PECK (ed.), LOEB, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, MCMLXI.

— *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, translated with notes by D. M. BALME, Oxford, Clarendon Press, 1972.

— *On the parts of Animals I-IV*, translated with introduction and commentary by J. G. LENNOX, Oxford University Press, 2001.

— *Politics: books VII and VIII*, Translated with a Commentary by R. KRAUT, Oxford, Clarendon Press, 1997.

ARNHART, L., Aristotle's Biopolitics: A Defence of Biological Teleology against Biological Nihilism [with Commentaries], *Politics and the Life Science*, 6, 1988, pp. 173-191.

— The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals, *American Journal of Political studies*, 38, 1994, pp. 464-485.

— The New Darwinian Naturalism in Political Theory, *The American Political Science Review*, 89, 1995, pp. 389-400.

BALME, D. M., Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation, *Phronesis*, 7, 1962, pp. 91-104.

— The Place of Biology in Aristotle's Philosophy, dans A. GOTTHELF et J. G. LENNOX (éds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, 1987, pp. 9-20.

BARNES, J., *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2000.

BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, 1959.

BERNARD, C., DELEURY, E., DION, F. et GAUDETTE, P., Le statut de l'embryon humain dans l'Antiquité gréco-romaine, *Laval théologique et philosophique*, 45, 1989, pp. 179-195.

BOLTON, R., Definition and Scientific Method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*, dans A. GOTTHELF et J. G. LENNOX (éds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, 1987, pp. 120-165.

BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, secunda editio, Verlagsanstalt, Graz, Akademische Druck-U., 1955.

BONNARD, J. B., Les Pères meurtriers de leur fils, dans Jean-Marie BERTRAND (dir.), *La violence dans les Mondes Grec et Romain*, Publication de la Sorbonne, 2005, pp. 287-305.

— Les Pères meurtriers de leur fils, dans Jean-Marie BERTRAND (dir.), *La violence dans les Mondes Grec et Romain*, Publication de la Sorbonne, 2005, pp. 287-305.

BOSWELL, J., *Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from late Antiquity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

BOYLAN, M., The Digestive and "Circulatory" System in Aristotle's Biology, *Journal of the History of Biology*, 15, 1982, pp. 89-118.

— The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory, *Journal of the History of Biology*, 17, 1984, pp. 83-112.

BRULÉ, P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique : mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

— Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques, *Dialogues d'histoire ancienne*, 18, 1992, pp. 53-90.

— L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide, *Enfants et PSY*, 2009/3, 44, pp. 19-28.

CAMERON, A., The Exposure of Children and Greek Ethics, *The Classical Review*, 46, 1932, pp. 105-114.

CARRICK, P., *Medical Ethics in the Ancient World*, Washington, Georgetown University Press, 2001.

CHUSKA, J., *Aristotle's Best Regime: A Reading of Aristotle's Politics VII.1-10*, Maryland, University Press of America, 2000.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Ptotreptique*, C. MONDÉSERT (éd.), Paris, Cerf, 1949.

COLES, A., Biometical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's Generation of Animals, *Phronesis*, 40, 1995, pp. 59-67.

COOPER, J. M., Metaphysics in Aristotle's Embryology, dans J. M. COOPER, *Knowledge, Nature, and the Good*, Princeton University Press, 2004, pp. 174-203.

DEAN-JONES, L., Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 119, 1989, pp. 177-191.

— *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford University Press, 1994.

DETEL, W., Why all animal have a stomach. Demonstration and axiomatization in Aristotle's *Parts of Animals*, dans W. KULLMANN et S. FÖLLINGER (éds.), *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse: Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie, von 24-28 Juli 1995*, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 63-84.

DÜRING, I., Aristotle's method in biology. A note on *De Part. An.* I 1, 639b 30-640a 2, dans *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 1980, pp. 213-221.

— *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, B, trad. A. Γεωργίου-Καταβέλα, Athènes, MIET, 2003.

ENGELS, D., The Use of Historical Demography in Ancient History, *The Classical Quarterly*, 34, 1984, pp. 386-393.

EVERSON, S., Aristotle on the Foundation of State, dans P. G. LLOYD (éd.), *Aristotle: Critical Assessments*, Routledge, 1999, p. 67-82.

FEEN, R. H., Keeping the Balance: Ancient Greek Philosophical Concerns with Population and Environment, *Population and Environment*, 17, 1996, p. 447-458.

GALENUS, *De foetuum formatione libellus, De semine*, C. G. KÜHN (éd.), dans *Claudii Galeni opera omnia*, Vol. 4, Leipzig, Knobloch, 1822.

GALLANT, T. W., *Risk and survival in Ancient Greece, Reconstructing the Rural Domestic Economy*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

GALTON, D. J., Greek Theories on Eugenics, *Journal of Medical Ethics*, 24, 1998, pp. 263-267.

GERMAIN, L. R. F., L'exposition des enfants Nouveau-nés dans la Grèce Ancienne. Aspects sociologiques, *L'Enfant. Première Partie: Antiquité, Afrique, Asie*, tom. 35, Bruxelles, Éditions de la Librairie Encyclopédie, 1975, pp. 211-246.

GLOTZ, G., *Études Sociales et Juridiques sur l'Antiquité Grecque*, Paris, Librairie Hachette, 1906.

GOTTHELF, A., First Principles in Aristotle's *Parts of Animals*, dans A. GOTTHELF et J. G. LENNOX (éds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, 1987, pp. 167-197.

— Division and Explanation in Aristotle's *Parts of Animals*, dans H.-C. GÜNTER et A. RENGAKOS (éds.), *Beträge zur antiken Philosophie: Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997, pp. 215-230.

HARRIS, W., The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Greco-Romain World, *Classical Quarterly*, 32, 1982, pp. 114-116.

HÄYRY, M., The Historical Idea of a Better Race, *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 2, 2008 [published by The Berkeley Electronic Press, 2008, in http://www.bepress.com/selt/vol12/iss1/art11, p. 1-26].

HENRY, D. M., Generation of animals, dans G. ANAGNOSTOPOULOS (éd.), *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, 2009, pp. 368-379.

HESYCHIUS, *Lexicon (Π-Ω)*, M. SCHMIDT (éd.), Vols. 3-4, Amsterdam, Hakkert, 3, 1861, 4, 1862.

HIPPOCRATE, *De semine, De morbis iv*, É. LITTRÉ (éd.), dans *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Vol. 7, Paris, Baillière, 1851.

— *De mulierum affectibus i-iii*, É. LITTRÉ (éd.), dans *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Vol. 8, Paris, Baillière, 1853.

JOANNES, *Commentarii in Hippocratis librum de natura pueri*, F. R. DIETZ (éd.), Königsberg, Borntraeger, 1834.

INGALLS, W., Demography and Dowries: Perspectives on Female Infanticide in Classical Greece, *Phoenix*, 56, 2002, pp. 246-254.

IOANNIS PHILOPONUS (MICHAEL), *In Libros De Generatione Animalium Commentaria*, edidit Michael HAYDUCK, Berolini, 1903.

ISAAC, B., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, 2004.

KEYT, D., Aristotle's Political Philosophy, dans M. L. GILL et P. PELLEGRIN (éds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 393-414.

LABARRIERE, J. L., *La condition animale: études sur Aristote et les stoïciens*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2005.

LENNOX, J. G., Aristotle on Genera, Species, and «the More and the Less», *Journal of the History of Biology*, 13, 1980, pp. 321-346.

— Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation, *Journal of the History of Philosophy*, 20, 1982, pp. 219-238.

— Putting Philosophy of Science to the Test: The Case of Aristotle's Biology, *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of science Association*, 1994, Volume Two: Symposia and Invited Papers, 1994, pp. 239-247.

— Divide and Explain: The *Posterior Analytics* in Practice, dans J. G. LENNOX, *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, 2001, pp. 7-38.
— Between Data and Demonstration: The *Analytics* and the *Historia Animalium*, dans J. G. LENNOX, *Aristotle's Philosophy of Biology: studies in the origins of Life Science*, Cambridge University Press, 2001, pp. 39-71.
— Aristotle's Biology and Aristotle's Philosophy, dans M. L. GILL et P. PELLEGRIN (éds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 292-315.
LEON, *De natura hominum synopsis*, R. RENEHAN (éd.), dans *Corpus medicorum Graecorum*, 10.4, Akademie-Verlag, Berlin, 1969.
LIDDELL, H. G. et SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, 7th edition, with a Revised Supplement, Oxford, Clarendon Press, 1996.
LLOYD, G. E. R., The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals, *Phronesis*, 6, 1961, pp. 59-81.
— The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy, *The Journal of Hellenistic Studies*, 84, 1964, pp. 92-106.
— Aristotle's zoology and his metaphysics: the status questionis, dans G. E. R. LLOYD, *Methods and problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge University Press, 1991, pp. 372-397.
LOMBARD, J., *Aristote et la médecine: le fait et la cause*, Paris, L'Harmattan, 2004.
LONGRIGG, J., Elementary Physics in the Lyceum and Stoa, *Isis*, 66, 1975, pp. 211-229.
MASTERS, R. D., Human Nature and Political Theory: Can Biology Contribute to the Study of Politics?, *Politics and the Life Sciences*, 2, 1984, pp. 120-150.
MICHAELIS EPHESII, *In Libros De Partibus Animalium, De Animalium Motione, De Animalium Incessu*, edidit Michael HAYDUCK, Berolini.
MILLER, F. D., Naturalism, dans C. ROWE et M. SCHOFIELD (éds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, 2005, pp. 321-343.
— *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, 1995.
— Aristotle's Political Naturalism, *Apeiron*, 22, 1989, pp. 195-218.
MOREL, P.-M., Aristote contre Démocrite, sur l'embryon, dans Luc BRISSON, Marie-Hélène CONGOURDEAU et Jean-Luc SOLÈRE (éds.), *L'embryon formation et animation: Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008, pp. 43-57.
MULGAN, R. G., *Aristotle's Political Theory: An introduction for students of Political Theory*, Oxford University Press, 1977.

MURPHY, J. B., Nature, Custom, and reason as the Explanatory and Practical Principles of Aristotelian Political Science, *Review of Politics*, 64, 2002, pp. 469-495.

NEWMAN, W. L., *The Politics of Aristotle*, Volume III, Arno Press, New York, 1973.

PARKER, R., *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press, 1983.

PATTERSON, C., "Not Worth the Rearing": The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 115, 1985, pp. 103-123.

PELLEGRIN, P., Les fonctions explicatives de l'Histoire des animaux d'Aristote, *Phronesis*, 31, 1986, pp. 148-166.

PLATO, *Platonis Opera*, J. BURNET (éd.), Vols. 4-5, Oxford, Clarendon Press, 1902, 1907.

POMEROY, S. B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York, 1995.

— *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

— Marriage and the Married Woman in Athenian Law, dans S. B. POMEROY (éd.), *Women's History and Ancient History*, The University of North Carolina Press, 1999, pp. 48-72.

PREUS, A., Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals, *Journal of the History of Biology*, 3, 1970, pp. 1-52.

— Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory, *Journal of the History of Biology*, 10, 1977, pp. 65-85.

PSEUDO-GALENUS, *Definitiones medicae*, C. G. KUHN (éd.), dans *Claudii Galeni opera omnia*, 19, Leipzig, Knobloch, 1830.

PSEUDO-PLUTARCHUS, *Placita Philosophorum*, J. MAU (éd.), Leipzig, Teubner, 1971.

RIDDLE, J. M., *Contraception and Abortion from the Ancient World to Renaissance*, Harvard University Press, 1994.

— *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Harvard University Press, 1998.

ROPER, A. G., *Ancient Eugenics*, Oxford, 1913.

ROSE, M. L., *The Staff of Oedipus: Transforming Disability in Ancient Greece*, University of Michigan Press, 2003.

RUFUS EPHESIUS, *De corporis humani appellationibus*, C. DAREMBERG et C. E. RUELLE (éds.), dans *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, Paris, Imprimerie Nationale, 1879.

SALKEVER, S., *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1994.

— Aristotle's Social Science, *Political Theory*, 9, 1981, pp. 479-508.

SHAW, J. R., Models from Cardiac Structure and Function in Aristotle, *Journal of the History of Biology*, 5, 1972, pp. 355-388.

SIGERIST, H. E., *A History of Medicine. Volume II. Early Greek, Hindu, and Persian Medicine*, Oxford University Press, 1961.

SIMPSON, P. L. P., *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, 1998.

SOLMSEN, F., The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether, *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 119-123.

SORANUS, *Gynaeciorum libri iv*, J. ILBERG (éd.) dans *Corpus Medicorum Graecorum*, Vol. 4, Teubner, Leipzig, 1927.

IOANNIS STOBAEI, *Anthologium*, C. WACHSMUTH et O. HENSE (éds.), Vols. 5, Berlin, Weidmann, 1-2: 1884, 3: 1894, 4: 1909, 5: 1912.

SUIDAE, *Lexicon*, I. BEKKERI (éd.), Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1854.

TAYLOR, C. C. W., Politics, dans J. BARNES (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995, pp. 233-258.

VAN DER EIJK, P. J., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, 2005.

VAN HOOK LA RUE, The Exposure of Infants at Athens, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 51, 1920, pp. 134-145.

VIANO, C., Aristotle and the Starting Point of Moral Development: The Notion of Natural Virtue, dans S. STERN-GILLET et K. CORRIGAN (éds.), *Reading Texts, Volume II: Aristotle and Neoplantonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden, Brill, 2007, pp. 23-42.

VILJEON, G. N., Plato and Aristotle on the Exposure of Infants at Athens, *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa*, Vol. 2, 1959, pp. 58-69.

VINCI, T. et ROBERTS, J. S., Aristotle and Modern Genetics, *Journal of the History of Ideas*, 66, 2005, pp. 201-221.

WILKINSON, L. P., Classical Approaches to Population and Family Planning, *Population and Development Review*, 4, 1978, pp. 439-455.

WITT, C., Form, reproduction, and Inherited Characteristics in Aristotle's "Generation of Animals", *Phronesis*, 30, 1985, pp. 46-57.

ZUNKER, A., *Aristote et les Classifications Zoologiques*, Louven-la-Neuve, Peeters, 2005.

## ΒΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΝΟΜΟΘΕΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ: Η *ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ* ΚΑΤΑΡΤΙΣΗ ΤΟΥ ΝΟΜΟΘΕΤΟΥ

Περίληψη

Σύμφωνα μὲ τὸ 7ο βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν* ὁ νομοθέτης θὰ πρέπει νὰ συμβάλλει μὲ τὸ ἔργο του στὸ νὰ ἀποκτοῦν τὰ ἄτομα ποὺ διαβιοῦν στὴν πόλη του τὰ *σωματικὰ* ἀγαθά. Ἀπαραίτητη, ὡστόσο, προϋπόθεση γιὰ νὰ μπορέσουν τὰ ἄτομα νὰ ἀποκτήσουν τὰ σωματικὰ ἀγαθὰ εἶναι νὰ ἔχουν πρὶν ἀπ' ὅλα γεννηθεῖ σὲ ὑγιὴ ὀργανικὴ καὶ σωματικὴ κατάσταση. Προκειμένου, λοιπόν, ὁ νομοθέτης νὰ διασφαλίσει ὅτι μέσα στὴν πόλη θὰ γεννιοῦνται *τέλεια* παιδιὰ θὰ πρέπει νὰ στρέψει τὸ ἐνδιαφέρον του σὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ ζητήματα ποὺ ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὰ ἡλικιακὰ ὅρια τῶν γάμων καὶ τῶν τεκνοποιήσεων τῶν ἀτόμων, ὅπως ἐπίσης μὲ τὴ διατροφὴ καὶ συμπεριφορὰ τῶν ἐγκύων καὶ τῶν παιδιῶν, καὶ νὰ θεσμοθετήσει ἐκείνους τοὺς νόμους ποὺ θὰ ρυθμίζουν τὰ παραπάνω ζητήματα μὲ τὸν καλύτερο γιὰ τὴν πόλη του τρόπο. Τί εἴδους, ὅμως, γνώση χρειάζεται νὰ διαθέτει ὁ νομοθέτης προκειμένου νὰ προβεῖ σὲ *ὀρθὴ* θεσμοθέτηση τῶν συγκεκριμένων νόμων καὶ νὰ ἐπιτύχει ἔτσι στὸν σκοπό του; Αὐτὸ εἶναι τὸ ἐρώτημα ποὺ πραγματεύεται τὸ παρὸν ἄρθρο. Ἐπικεντρώνοντας γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ στὰ κεφάλαια 16-17 τοῦ 7ου βιβλίου τῶν *Πολιτικῶν* καὶ ἀναλύοντάς τα ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἀριστοτελικῶν βιολογικῶν ἔργων, αὐτὸ ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ δείξει εἶναι ὅτι τὰ *αἴτια* γιὰ τὴ γέννηση *τέλειων* παιδιῶν ἐδράζονται στὴν ἴδια τὴ βιολογικὴ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ καί, κατὰ συνέπεια, ὅτι ἡ γνώση ποὺ χρειάζεται νὰ διαθέτει ὁ νομοθέτης γιὰ τὴν ὀρθὴ θεσμοθέτηση τῶν νόμων αὐτῶν εἶναι μιὰ γνώση ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ βιολογία· πρόκειται μὲ ἄλλα λόγια γιὰ μιὰ *θεωρητικὴ* γνώση ποὺ ξεφεύγει ἀπὸ τὰ στενὰ ὅρια μιᾶς καθαρὰ ἐμπειρικῆς/πρακτικῆς γνώσης.

Γιάννης Πανιδης

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 195-210.

# THE ARISTOTELIAN ΝΟΥΣ IN *DE ANIMA*, Γ 5. TWO KINDS OF ΝΟΥΣ OR ONE?*

## I. The Problem with Νοῦς Παθητικός and Ποιητικός[1]

In *De Anima*, Book Γ, Chapter 5, Aristotle develops one of the most difficult, puzzling and perplexing theories about νοῦς (mind)[2] in his entire corpus. At the beginning of this chapter the Stagerite philosopher remarks that: (1) ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει, «in the whole nature», two factors are involved: (a) τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, «a matter in each genus», which is potentially all the different members included in the genus, «though actually it is none of them»[3], and (b) τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, «an active cause, which makes them all», and its function is compared with art. (2) Since we find these factors, namely, ὕλη and αἴτιον ποιητικόν, in the whole nature, then, as Aristotle maintains, these factors must be found not only in nature, but also ἐν τῇ ψυχῇ, «in the soul»[4].

Let us see now how we find ὕλη and αἴτιον ποιητικόν within the soul. The philosopher remarks that in the soul:

---

* The present paper was presented at the Postgraduate Summer School entitled «The Soul: From the Aristotelian *Scientia de Anima* to Early Modern Psychology» (14-21 July 2008), Radboud University Nijmegen – Den Bosch, The Netherlands. I am most grateful to Professor Paul Bakker and Associate Professor Cees Leijenhorst for inviting me and giving me the opportunity to present this paper at the Postgraduate Summer School. Also I would like to thank the participants (esp. Dr Leslie Kavanaugh) for their valuable comments. Finally, I would like to express my deepest and sincere gratitude and appreciation to Professor Demetra Sfendoni-Mentzou for her guidance, encouragement and support.

1. Ch. S. Papachristou, *The Cognitive Process in the Aristotelian Philosophy:* Αἴσθησις *(Sense)*, Αἴσθημα *(Sensation)*, Φαντασία *(Phantasia)*, Φάντασμα *(Phantasma)*, Μνήμη *(Memory)*, Μνημόνευμα *(Mnemonic Image)*, Νοῦς *(Mind)*, Νόημα *(Noêma)*, Ph.D. Thesis (in Greek), Thessaloniki, Aristotle University of Thessaloniki, 2008, pp. 273-286.

2. We keep the Greek word νοῦς, which means «mind» or, «intellect» or, «reason», throughout. However the plural form of νοῦς does not appear in the Aristotelian treatise *De Anima*. In this case we use the English term «minds».

3. Aristotle, *De Anima*, with translation, introduction and notes by R. D. Hicks, New York, Arno Press, 1976 (1907[1]), p. 499.

4. Aristotle, *op. cit.*, Γ 5, 430 a 10-14.

ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. Ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ[5].

In this passage Aristotle distinguishes two forms of νοῦς[6]: (a) ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς, «the passive mind», and (b) ὁ [νοῦς] τῷ πάντα ποιεῖν [νοῦς ποιητικός][7], «the mind which makes all things [the active mind]». But how does Aristotle describe νοῦς παθητικός and ποιητικός?

**Νοῦς Παθητικός**
**Characteristics**

(1) ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι[8]
(2) ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός[9]

The philosopher says that there is a νοῦς, namely, ὁ νοῦς παθητικός which τῷ πάντα γίνεσθαι, «becomes all things». Taking into account lines 429 a 17-18 of the treatise *De Anima*[10] we should say that the word πάντα (430 a 14) refers to the word τὰ νοητά (intelligible objects). Accordingly, ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, which is called by Simplicius[11] and Alexander of

5. *Ibid.*, Γ 5, 430 a 14-25.

6. Indicative readings for Aristotle's theory of νοῦς are the following: K. OEHLER, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewussteinsproblems in der Antike*, München, Zetemata, Heft 29, C. H. Beck, 1962. F. BRENTANO, *The Psychology of Aristotle, In Particular His Doctrine of the Active Intellect*, with an Appendix Concerning the Activity of Aristotle's God, edited and translated by R. GEORGE, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1977 (1867[1]). H. KURFESS, *Zur Geschichte der Erklärung der Aristotelischen Lehre vom sog.* ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ *und* ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ, Tübingen, Ph.D. Diss., 1911. M. DE CORTE, *La Doctrine de l' Intelligence chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1934. E. HARTMAN, *Substance, Body, and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1977, pp. 264-269. F. BRENTANO, *Nous Poiêtikos*: Survey of Earlier Interpretations, in M. C. NUSSBAUM and A. Oksenberg RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 313-341. Sir D. ROSS, *Aristotle*, with a new introduction by J. L. Ackrill, New York, Routledge, 2005 (1923[1]), pp. 93-96. T. ANDO, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Kyoto, published by the author, 1958. M. V. WEDIN, Tracking Aristotle's Noûs, in M. DURRANT (ed.), *Aristotle's De Anima in Focus*, London and New York, Routledge, 1993, pp. 128-161. M. J. WHITE, The Problem of Aristotle's *Nous Poiêtikos*, *The Review of Metaphysics*, 57, 2004, pp. 725-740 etc.

7. The words in brackets [ ] within quotations are ours.

8. ARISTOTLE, *De Anima*, Γ 5, 430 a 14-15.

9. *Ibid.*, Γ 5, 430 a 24.

10. *Ibid.*, Γ 4, 429 a 17-18: οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ.

11. SIMPLICIUS, *In Libros Aristotelis de Anima Commentaria*, 11, 242, 17-18: Ὁ τοιοῦτος ὁ ὡς ὕλη· πρὸς γὰρ τὸ ἔσχατον ἀποδίδοται· καὶ ὅπως ὡς ὕλη, ἐδήλωσεν, ὅτι τῷ πάντα γίγνεσθαι.

Aphrodisias as ὑλικὸς νοῦς (material mind)[12], is a νοῦς which becomes τὰ νοητά. And since this νοῦς is like ὕλη, and ὕλη as Aristotle says is identical to δύναμις[13], then this νοῦς is a νοῦς δυνάμει (potential mind)[14]. This νοῦς is receptive of the forms (εἴδη) of the objects. It is a kind of substratum that receives the forms of the intelligible objects.

And we shall wonder: Does the νοῦς παθητικός undergo a change, when it receives the forms of the intelligible objects? Lloyd P. Gerson asserts that «the sense in which mind is in potency to all things, does not, therefore, indicate that the intellect undergoes a change, a change which consists in its 'acquisition' of form»[15]. And this view can be justified by the fact that in Book Γ, Chapter 5 of *De Anima* Aristotle says that οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῇ, ἀλλοιοῦσθαι, «it is not right to say that something which understands undergoes change when it understands»[16].

Aristotle also remarks that the νοῦς παθητικός is φθαρτός (perishable). As we shall discuss later, this clause means that this kind of νοῦς is combined in *a mysterious way* with the body (it is connected with the processes of imagination and memory), which is perishable.

### Νοῦς Ποιητικός
### Characteristics

(1) ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς·[17]
(2) Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια[18]
(3) Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον[19]

In lines 430 a 15-17 the philosopher says that ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Aristotle does not use the phrase νοῦς ποιητικός, but it is justified by the words πάντα ποιεῖν. He says that this νοῦς is like ἕξις (disposition) akin to φῶς (light)[20]. Ἕξις is used to ex-

---

12. Alexander Aphrodisias, *De Anima*, 81, 24-25: ὑλικὸς νοῦς καλεῖταί τε καὶ ἔστι (πᾶν γὰρ τὸ δεκτικόν τινος ὕλη ἐκείνου).

13. Aristotle, *op. cit.*, B 1, 412 a 9: Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις.

14. In Latin νοῦς δυνάμει is translated as *intellectus*, while νοῦς ποιητικός is translated as *intelligentia*. Cf. T. Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Kyoto, published by the author, 1958, p. 21, n. 6.

15. L. P. Gerson, The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*, *Phronesis*, 49, 2004, p. 363.

16. Aristotle, *op. cit.*, B 5, 417 b 8-9.

17. *Ibid.*, Γ 5, 430 a 15-16: «there is another [mind] which makes all things like a certain kind of disposition/state such as light».

18. *Ibid.*, Γ 5, 430 a 17-18: «And this mind is separable and impassive and unmixed, being in its substance in actuality».

19. *Ibid.*, Γ 5, 430 a 22-23: «And when [mind] is separated, it is just what it is, and this alone is immortal and eternal».

20. Several commentators assert that Aristotle borrows the comparison of νοῦς ποιητικός with φῶς from Plato. In *Republic*, ΣΤ, 509 b 1-10 Plato compares knowledge to the sun: Τὸν

plain πάντα ποιεῖν and to describe φῶς which makes τὰ δυνάμει χρώματα (potential colors) into ἐνεργείᾳ χρώματα (actual colors). Φῶς actualizes χρώματα that are present in potency as the νοῦς ποιητικός actualizes the forms that are present in the νοῦς παθητικός.

Hicks's explanation of the expression ὡς ἕξις τις is quite interesting. First he stresses the fact that ἕξις has a similar meaning to εἶδος[21]. Then he asserts that «that which is always actual and never potential can be described as ἕξις by a stretch of the term»[22], namely, as ἕξις τις[23].

We believe that the expression ὡς ἕξις τις and consequently the term ἕξις is, as Rist says, «insufficiently precise to achieve an exact description»[24] of νοῦς ποιητικός. Hence, the comparison of νοῦς ποιητικός with φῶς is incomplete. But we shall try to justify the Stagerite philosopher for using this comparison. We think that the light metaphor has not been chosen accidentally. Perhaps Aristotle thought that light is the only of the physical phenomena that νοῦς ποιητικός could be compared with, since there is nothing in nature that is exactly like this form of νοῦς.

In lines 430 a 17-18 Aristotle describes the νοῦς ποιητικός as χωριστός (separable), ἀπαθής (impassive) and ἀμιγής (unmixed), being in its substance in actuality (ἐνέργεια). We should remark here that the same epithets were applied to νοῦς in Book Γ, Chapter 4[25].

Hicks believes that the νοῦς to which the three epithets «were ascribed in Chapter 4 is the passive intellect, and that *a fortiori* they belong to the active intellect which, as cause and activity, stands higher in the scale of logical priority»[26]. And we shall wonder here: if Aristotle in *De Anima* Γ 5, is referring to two separate minds[27], and not divisions/grades —as

---

ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

21. ARISTOTLE, *Metaphysics*, H 5, 1044 b 32: τοῦ μὲν καθ' ἕξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος ὕλη.

22. ARISTOTLE, *De Anima*, with translation, introduction and notes by R. D. HICKS, New York, Arno Press, 1976 (1907[1]), p. 501.

23. ARISTOTLE, *On Generation and Corruption*, A 7, 324 b 17: τὰ δ' εἴδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές, ἡ δὲ ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν.

24. J. M. RIST, Notes on Aristotle *De Anima* 3,5, *Classical Philology*, 61, 1, 1966, pp. 11-12: «The truth of the matter is that Aristotle's terminology of 'potentiality', 'actuality', 'disposition', is sometimes insufficiently precise to achieve an exact description of the phenomena with which he is concerned».

25. Cf. *De Anima*, Γ 4, 429 a 15: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι. *Op. cit.*, Γ 4, 429 a 18-20: ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ. *Op. cit.*, Γ 4, 429 b 4-5: τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

26. ARISTOTLE, *De Anima*, with translation, introduction and notes by R. D. HICKS, New York, Arno Press, 1976 (1907[1]), p. 502.

27. Cf. n. 2.

we shall argue later— within the mind, is it possible then that the epithets χωριστός, ἀπαθής and ἀμιγής to be applied to the νοῦς παθητικός in Chapter 4 and to the νοῦς ποιητικός in Chapter 5? But we shall return to this question later. Firstly, we shall try to provide a brief analysis of the previous epithets.

Zeller and Hicks[28] remark that «χωριστός means here not merely 'separable' but 'actually separate', *i.e.* 'not involved in physical life'»[29].

Ross asserts that «the meaning of 'separable' here is to be gathered from the occurrence later of the expression 'when it has been separated'»[30]. Aristotle remarks there that Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον («when mind has been separated, it is just what it is, and this alone is immortal and eternal»)[31]. But which kind of νοῦς, when separated, is just what it is, and this alone is ἀθάνατος and ἀΐδιος? Some commentators (*e.g.* Alexander of Aphrodisias) and contemporary scholars (*e.g.* Victor Caston) say that the essence of this νοῦς is ἐνέργεια, and Aristotle in his *Metaphysics* applies this description to God. God is that actuality of νοῦς[32].

Others support the view that the aorist passive particle χωρισθεὶς refers to νοῦς that makes all things and is said to be in the soul. Ross, for example, indicates that the clauses χωρισθεὶς...ὅπερ ἐστί probably mean that «after separation from the passive reason [mind], at death, the active reason is just its true self»[33]. It exists in its purity, in its pure form.

Rist mentions that the words χωριστός and χωρισθεὶς refer to the νοῦς ποιητικός. Νοῦς ποιητικὸς must be χωριστός, and consequently, as we shall add ἀπαθὴς (impassive) and ἀμιγής (unmixed), from what is not totally χωριστός. Νοῦς παθητικὸς is, according to Rist, akin to matter, while νοῦς ποιητικὸς is an efficient cause. «Efficient causes are often separate or

---

28. ARISTOTLE, *De Anima*, *op. cit.*, p. 502.

29. In the *Generation of Animals* Aristotle says that οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ [τοῦ νοῦ] τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια («bodily activity has nothing to do with the activity of mind» Γ 3, 736 b 28).

30. Sir D. ROSS, *Aristotle*, with a new introduction by J. L. Ackrill, New York, Routledge, 2005 (1923[1]), p. 94.

31. ARISTOTLE, *De Anima*, Γ 5, 430 a 22-23.

32. IDEM, *Metaphysics*, Λ 2, 1072 b 26-30: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

33. ARISTOTLE, *De Anima*, edited, with introduction and commentary, by Sir D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 47-48: «The unnamed subject of the present sentence is plainly the active reason (cf. χωρισθείς, 1, 22, with χωριστός, 1, 17). The words χωριστός... ὅπερ ἐστί might be taken to mean (1) that after separation from the passive reason, at death, the active reason is just its true self, or (2) that it is *only* after that separation that it is its true self; but the position of μόνον strongly favours the first interpretation».

separable from the matter on which they operate»[34]. So, when Aristotle says that the [νοῦς ποιητικός] χωρισθείς, implies that there is a time when the νοῦς ποιητικός is not separated, but connected in a way to the νοῦς παθητικός. Separation occurs at death, and this is shown, as Rist says, by the words ἀθάνατον (immortal) and ἄϊδιον (eternal)[35].

Finally, some others, like Zabarella, state that χωρισθεὶς refers to the νοῦς ποιητικός and means that this νοῦς is separated by abstraction (mental separation) from the relation it has with the νοῦς παθητικός[36].

And now we shall try to explain and interpret the last clause of the chapter, namely, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. This clause is rather ambiguous and it has troubled many commentators. It has been much discussed and has received many interpretations. The problem in this sentence is the reference of τούτου. In other words, the problem is whether the word τούτου refers to the νοῦς παθητικός or to the νοῦς ποιητικός. In our paper we shall present, very briefly, some of these interpretations.

Simplicius, for example, interprets these lines as ἄνευ δὲ τοῦ παθητικοῦ... οὐδὲν νοεῖ ὁ ἀπαθής, «and without the passive mind...the impassive mind thinks nothing»[37], and Philoponus as ἄνευ φαντασίας ὁ νοῦς οὐκ ἐνεργεῖ, «and without imagination the mind does not think»[38].

According to St. Thomas Aquinas, the sentence means that *intellectus* (mind) does not think without the *intellectus possibilis* (passive mind) and, though *intellectus* survives after the death of the body, it no longer thinks in the same way as it does now[39].

Zeller provides two explanations/interpretations of the sentence καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ, as: (a) «and without the passive mind the active mind thinks nothing», and (b) «and without the passive mind the thinker or the soul thinks nothing»[40].

---

34. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 14.

35. *Ibid.*, p. 14.

36. Cf. J. Zabarella, *In Tres Libros Aristotelis de Anima Commentarii*, Venezia, 1605.

37. Simplicius, *op. cit.*, 11, 248, 6-7. The ancient commentator interprets τούτου (this) as the παθητικὸς νοῦς (passive mind) and makes ὁ ἀπαθὴς [νοῦς] (impassive [mind] = active mind) the subject of νοεῖ (thinks).

38. Joannes Philoponus, *In Aristotelis Libros de Anima Commentaria*, 15, 542, 7.

39. Sancti Thomae De Aquino, *Corpus Thomisticum. Sentencia Libri De Anima, Liber III*, textum Taurini 1959 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, in http://www.corpusthomisticum.org/can3.html: «Passivus vero intellectus corruptibilis est, idest pars anima, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis;...Sine hac autem parte anima corporalis, intellectus nihil intelligit...Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit».

40. E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, Vol. II, translated by B. F. C. Costelloe and J. H. Muirhead, London, New York and Bombay, Longmans, Green & Co, 1897, p. 101, n. 3.

Also, Brentano identifies νοῦς παθητικός with imagination and νοῦς ποιητικός as the moving principle of the receptive. He interprets the last lines of Chapter 5 as follows: «The active intellect without images would be like a bow without an arrow; the images without the active intellect, like an arrow without the propelling force of the bow; it would be impossible for either of them alone to reach the target, for they would be incapable of generating thought»[41].

Furthermore, Ross provides four alternatives as translations for the last phrase of *De Anima* Γ 5: «(1) 'and without the passive reason the active reason knows nothing.' (2) 'and without the active reason the passive reason knows nothing.' (3) 'and without the passive reason nothing knows.' (4) 'and without the active reason nothing knows'»[42]. Ross selects number (4) as the best translation of καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

Düring makes as the subject of νοεῖ the human knowledge and τούτου to refer to the νοῦς ποιητικός[43], while Gerson makes as the subject of νοεῖ the individual and τούτου to refer to the νοῦς παθητικός[44].

Finally, we believe and we shall try to show that in Book Γ, Chapter 5 the Aristotelian distinction in νοῦς παθητικός and ποιητικός, is related to the duality of a *single* νοῦς[45]. In other words we aim to show, that νοῦς has two grades, and therefore whether we make τούτου to refer to (a) νοῦς ποιητικός or (b) to νοῦς παθητικός, the basic meaning in this sentence is that «the individual without νοῦς (with its two grades) knows nothing». Our thinking is possible only through the cooperation of νοῦς παθητικός and ποιητικός.

## II. Νοῦς Παθητικός and Ποιητικός: A Brief Review of Earlier and Most Recent Interpretations

We shall provide a short summary, following Brentano[46], of the earlier and most recent interpretations about νοῦς παθητικός and ποιητικός.

---

41. F. Brentano, *The Psychology of Aristotle, In Particular his Doctrine of the Active Intellect, With an Appendix Concerning the Activity of Aristotle's God*, edited and translated by R. George, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1977, p. 142.

42. Sir D. Ross, *op. cit.*, p. 95.

43. I. Düring, *Aristotle, Presentation and Interpretation of his Thinking*, translated in Greek by A. Georgiou-Katsivela, Vol. II, Athens, M.I.E.T., 1994, pp. 407-408.

44. L. P. Gerson, *op. cit.*, pp. 16-17.

45. Idem, p. 12.

46. F. Brentano, *op. cit.*, pp. 4-24.

- Theophrastus considers not only νοῦς ποιητικός but also παθητικός as immaterial[47], and he took both of these minds to be faculties of one subject[48].
- Alexander of Aphrodisias distinguishes three kinds of νοῦς: (a) the νοῦς ὑλικός (material mind), which is analogous to the νοῦς παθητικός, (b) the ἐν ἕξει νοῦς (mind in disposition) and (c) the νοῦς ποιητικός (active mind). He makes the νοῦς ποιητικός separate from the human body and he interprets it as the activity of the divine mind.
- Avicenna (Ibn Sīnā) distinguishes two kinds of *intellectus* (mind): (a) the *intellectus potentialis* or *materialis* (potential or material mind), which is a human faculty and (b) the *intellectus agens* (active mind), which is a separate spiritual substance and it is not mixed with the body.
- Averroës (Ibn Rushd) distinguishes: (a) the *intellectus passibilis* (passive mind), which is located in the central cells of the brain, (b) the *intellectus materialis* (material mind), and (c) the *intellectus agens* (active mind). The *intellectus materialis* and the *intellectus agens* are pure spiritual beings.
- According to Thomas Aquinas, not only the *intellectus agens* (active mind), but also the *intellectus possibilis* (passive mind)[49] is immaterial. Both of these minds belong to the human soul and they are not purely spiritual beings. They are faculties of the human soul, but they lack a bodily organ.
- According to Trendelenburg[50], the νοῦς παθητικός organizes all the lower faculties that are required for the thinking of a thing. This νοῦς is called by Trendelenburg as νοῦς παθητικός because it is completed by νοῦς ποιητικός. More noble is the νοῦς ποιητικός which is not divine but it is found in the human soul. It is not the divine νοῦς but it is akin to the deity.

---

47. THEMISTIUS, *In Aristotelis Libros de Anima Paraphrasis*, 5, 3, 108, 15-18: ἀπαθὴς γάρ φησιν ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός, καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ἐπ' αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινητὸν ληπτέον (ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις), ἀλλ' ὡς ἐνέργειαν. καὶ προϊὼν φησι τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνευ σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν.

48. *Ibid.*, 5, 3, 107, 31-108, 1: ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος ὅμως συμφυὴς καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ μηδὲν εἶναι κατ' ἐνέργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, καλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις. οὐ γὰρ οὕτως ληπτέον ὡς οὐδὲ αὐτὸς (ἐριστικὸν γάρ)· ἀλλ' ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν. ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον, and 108, 23-25: καὶ τί πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρτημένον τῷ ποιητικῷ; μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει. εἰ μὲν οὖν ἀμιγὴς ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἐχρῆν καὶ ἀεί. Cf. Franz BRENTANO, *op. cit.*, p. 4.

49. St. Thomas Aquinas characterized passive mind as *intellectus possibilis* instead of *intellectus passibilis* (cf. the Arabian commentators).

50. ARISTOTELIS, *De Anima Libri Tres*, ad interpretum Graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit Frider. Adolph. Trendelenburgh, Jena, Walz, 1833, Berlin, W. Weber, 1877, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1957.

- For Brandis[51] the νοῦς ποιητικός belongs to the particular man. He ascribes mediating thought to the νοῦς παθητικός, while «the νοῦς ποιητικός is the cognition of *per se* principles, which are true and certain»[52].
- Trendelenburg's and Brandis's interpretations approach the view of Theophrastus, since they attribute the νοῦς ποιητικός to the human being.
- Finally, traces of Alexander's and the Arabian commentators' interpretation can be found in: Fr. Ravaisson-Mollien, E. Zeller, P. Moraux, S. R. L. Clark, W. K. C. Guthrie, J. M. Rist, M. Frede, V. Caston[53].

### III. Νοῦς Παθητικός and Ποιητικός: Two Grades of a Single Νοῦς

After the foregoing analysis regarding the problem with νοῦς παθητικός and ποιητικός, we shall attempt to rebut several arguments that commentators have advanced in favor of the thesis that in *De Anima*, Γ 5 Aristotle is referring to two distinct minds, which correspond to the human and the divine mind. To be more precise, we shall attempt to give an answer to the following questions that have been raised previously:

**(1)** Is it possible the epithets χωριστός, ἀπαθής and ἀμιγής to be applied to the νοῦς παθητικός in Chapter 4 and to the νοῦς ποιητικός in Chapter 5?

**(2)** In *De Anima*, Γ 5 Aristotle is referring to two distinct minds or to two grades of a single νοῦς?

**(3)** Can we identify the νοῦς ποιητικός with God?

**(1)** Initially, we shall try to defend the thesis that the νοῦς that is characterized as χωριστός, ἀπαθής and ἀμιγής in chapter 5 is identical with the νοῦς in Chapter 4, which is characterized in the same way. In Chapter 4 of Book Γ Aristotle raises two questions: (a) τίν' ἔχει διαφοράν, «what

---

51. C. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-römischen Philosophie*, Vol. II, Berlin, Gr. Reimer, 1835-1866, ii/2, p. 1177.

52. F. Brentano, *op. cit.*, p. 19.

53. Cf. F. Ravaisson-Mollien, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vols, Paris, 1837-1846, Hildesheim, G. Olms, 1996. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Vol. II, Hildesheim, Georg Olms, 1963 (1856-68[1]), p. 441. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise: Exégète de la Noétique d'Aristote*, Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, pp. 97-99. S. R. L. Clark, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 174 et ff. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. Six: Aristotle: An Encounter, New York, Cambridge U. P., 1981, pp. 309-327. J. M. Rist, Notes on Aristotle *De Anima* 3, 5, *Classical Philology*, 61, 1, 1966, pp. 15-17; Idem, *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, pp. 181-182. M. Frede, La Théorie Aristotélicienne de l'Intellect Agent, in G. Romeyer-Dherbey - C. Viano (eds.), *Corps et âme: Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 383-390. V. Caston, Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal, *Phronesis*, 44, 1999, pp. 211-212.

is the distinctive feature [of mind]»[54], and (b) πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, «how thinking comes about»[55]. We believe, that in Chapter 4 the Stagerite philosopher tries to answer the first question and in Chapter 5 the second[56]. Also, we agree with L. P. Gerson's view «that the beginning of the passage Ἐπεὶ δ'... suggests a continuation of the train of thinking of chapter four and not the introduction of an entirely new subject. In fact, chapter five aims to explain how thinking is possible for an individual»[57].

Those (*e.g.* Victor Caston)[58] who believe that Chapter 5 does not «suggest a continuation of the train of thinking» of Chapter 4 base their views on the following arguments:

(a) Aristotle in many passages of the treatise *De Anima* speaks about the [νοῦς] τῷ πάντα γίνεσθαι, namely, the νοῦς, which is in the soul and receives the forms of the external objects. See, for example, the following passages:

> Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν[59]
>
> Ὅταν δ' [ὁ νοῦς] οὕτως ἕκαστα γένηται[60]
>
> ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ[61]

(b) The philosopher only in Chapter 5 of Book Γ speaks for a [νοῦς] τῷ πάντα γίνεσθαι that is ἀθάνατος and ἀΐδιος. So, (a) and (b) suggest that there are two kinds of νοῦς in *De Anima* and not a single νοῦς. But we don't agree with this view for the previous and the following reasons.

**(2)** Aristotle in *De Anima* Γ 5, 430 a 17-23 claims that when the νοῦς is separated from the soul and consequently from the body it is its true self. And this means that ὁ νοῦς...ὢν ἐνέργεια, «the mind...in actuality», when it is separated from that which is acted upon, namely, the νοῦς παθητικός, it is just what it is, it is pure energy:

---

54. Aristotle, *De Anima*, Γ 4, 429 a 12-13.

55. *Ibid.*, Γ 4, 429 a 13.

56. Cf. M. V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven - London, Yale U. P., 1988, p. 162: «For the question of what features are distinctive of νοῦς is kept separate from the question of how thinking occurs, and thus the possibility arises that *De Anima*, III, 4 is meant to address the first and *De Anima*, *III*, 5 the second question. It is this suggestion that I want to exploit», and p. 175: «...the distinction between productive and receptive mind is to be connected with the mind described in 429 b 5-9...and with 429 b 22-25's puzzle about how the mind can think at all if thinking is something like being affected».

57. L. P. Gerson, *op. cit.*, p. 11, n. 45.

58. V. Caston, *op. cit.*, pp. 211-212.

59. Aristotle, *op. cit.*, Γ 4, 429 a 22-24: «then the part of the soul that is called mind (and by mind I mean that whereby the soul thinks and supposes) is in actuality none of the beings before it thinks».

60. *Ibid.*, Γ 4, 429 b 5-6: «And when [the mind] in this way becomes each thing».

61. *Ibid.*, Γ 4, 429 b 30-31: «the mind is in potentiality the intelligible objects but in actuality nothing until it thinks».

Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια...
Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.

And we shall wonder here: If there is one νοῦς, how can this νοῦς be separated from its true self? Lloyd P. Gerson gives the answer. He notes that «mind is always mind, that is, it is always engaged in self-reflexive activity. This is the case both when mind is 'in the soul' and when mind is separate. But when it is in the soul —when it is accessed by that which operates in nature— that access is always via images»[62], as Aristotle remarks in lines 431 a 16-17 (Διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή)[63] and 432 a 8 (ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν)[64]. Consequently, when νοῦς is in the soul, it operates with φαντάσματα (mental images), the products of the faculty of φαντασία (imagination). And when νοῦς separates from the soul and it is just what it is, it operates without φαντάσματα, because its true self has nothing in it that is external.

Also, according to our view, Aristotle's point in lines 430 a 23-24 (Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός) is that a part of the complex individual body that survives after death, has no power of μνήμη (memory)[65], hence and no φαντασία, since these powers or faculties function only when the soul is acted upon through the body. And this part of the individual body that survives after death is the νοῦς ποιητικός, which is always superior (τιμιώτερον = first grade of νοῦς) to that which is acted upon, namely, the νοῦς παθητικός (second grade of νοῦς). On the other hand the νοῦς παθητικός is a kind of substratum. It receives and actualizes the φαντάσματα. It is this grade of νοῦς that is connected *in a mysterious way* with the processes of φαντασία and μνήμη. And these processes, according to Aristotle, are located in the heart (*sensus communis*). However, the powers of αἰσθάνεσθαι (sense perception)[66], φαντασία, μνήμη and νοεῖν cease to exist after the disintegration of the body. So, after death the νοῦς which becomes all things, the νοῦς παθητικός (the second grade of νοῦς), perishes (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός), since it is no longer: (a) combined with the

62. L. P. Gerson, *op. cit.*, pp. 13-14.

63. Aristotle, *De Anima*, Γ 7, 431 a 16-17: «this is why the soul never thinks without a mental image».

64. *Ibid.*, Γ 8, 432 a 8: «and whenever a person contemplates, it is necessary at the same time to contemplate a mental image».

65. Memory belongs *per se* to the primary perceptive part of the soul and *per accidens* to the thinking part of the soul. Cf. Aristotle, *On Memory and Reminiscence*, A, 450 a 11-14: ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἔστιν· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.

66. The αἰσθάνεσθαι is the faculty of perceiving the forms of the external objects without their matter.

body (it perishes because it was combined with the body), (b) affected by memory and imagination and (c) becomes all objects.

Now, as far as it concerns the material (νοῦς παθητικός) and the immaterial (νοῦς ποιητικός) nature of νοῦς we should remark the following. Aristotle in line 430 a 8 of the treatise *De Anima* asserts that the νοῦς is immaterial:

> ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων[67].

Nevertheless, in lines 403 a 8-10 he expresses his skepticism regarding the immaterial nature of νοῦς by saying that τὸ νοεῖν (thinking or thought) cannot be apart from the body:

> Μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι[68].

So what does that mean? We believe that Aristotle expresses this skepticism and does not attempt to admit openly a material substratum to νοῦς, because it seems to have had no distinct idea of a bodily organ of thought[69]. And without doubt he seeks for an ἔσχατον αἰσθητήριον, «ultimate organ of sense»[70], that it could be able to judge or distinguish the differences of its own sense object (κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς)[71].

Finally, we shall agree with Charalambos Ierodiakonou[72] who suggests that Aristotle's distinction in Chapter 5 between these two forms of νοῦς, the νοῦς παθητικός, which is affected by passions (*e.g.* love, hatred, joy, sorrow, anger, etc.), and the νοῦς ποιητικός, which is impassive, unmixed and is such as light, could find its parallel in the distinction between the physical brain (the physical and biological matter contained within the skull) and the energetic function of thought. Namely, the νοῦς ποιητικός is analogous to the energetic function of thought, and the νοῦς παθητικός to the physical brain[73]:

---

67. ARISTOTLE, *De Anima*, Γ 4, 430 a 8: «for the mind is the potentiality of such things without matter».

68. *Ibid.*, A 1, 403 a 8-10.

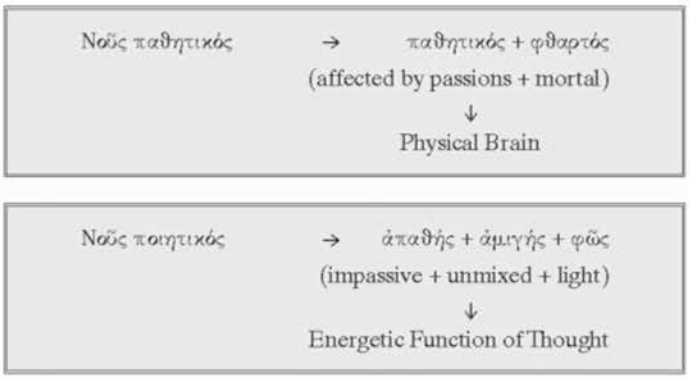
69. T. ANDO, *op. cit.*, p. 56: «Aristotle … only conjectures that it might be sought either in the heart or in the brain, yet does not decide which is more probable. But since prudence as a kind of intellect is assigned to the heart, and the physiological function of the brain is considered to be to cool the blood, and to preserve the whole body, the organ of intellect seems rather to be assigned to the heart. At any rate, it is undeniable that Aristotle has admitted a material and physiological substratum to human thinking».

70. ARISTOTLE, *op. cit.*, Γ 2, 426 b 16.

71. *Ibid.*, Γ 2, 426 b 10.

72. C. S. IERODIAKONOU, *Psychological Issues in the Writings of Aristotle* (in Greek), Thessaloniki, Mastorides, 2004, p. 243.

73. Ch. S. PAPACHRISTOU, The Puzzling Role of the Brain in Aristotle's Theory of Sense Perception, *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Band XVIII, herausgeber von Jochen ALTHOFF, S. FÖLLINGER, G. WÖHRLE, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2008, pp. 18-19.




Many would disagree with this view by saying that the difference between νοῦς παθητικός and ποιητικός and brain and thinking is the following:

**(a)** Brain and Thinking = once the heart stops beating, the brain stops functioning. Once the brain stops functioning, thinking stops.

**(b)** Νοῦς Παθητικός and Ποιητικός = when νοῦς (νοῦς ποιητικός) is separated, it is just what it is, and this alone is immortal and eternal, while νοῦς παθητικός is perishable.

**But**, we shall wonder here:

**(a)** If our brain waves, which are energy waves, are in fact our thinking, then it would seem that our thinking is energy.

**(b)** According to the First Law of Thermodynamics energy cannot be created or destroyed.

**So**, if in fact our thinking is energy and it cannot be destroyed, then what happens to it after we die?

Our opinion is that the distinction between the νοῦς παθητικός and ποιητικός or the material and immaterial νοῦς, has everything to do with Aristotle's analysis of human thinking: How thinking comes about[74]. If νοῦς were a specific material organ, then it would be restricted to receiving only certain kinds of information (*e.g.* τὰ αἰσθητὰ εἴδη)[75]. Its immaterial part (νοῦς ποιητικός) is capable of receiving and reflecting all forms (*e.g.* τὰ ἀδιαίρετα)[76].

---

74. ARISTOTLE, *op. cit.*, Γ 4, 429 a 12-13: πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν.

75. The αἰσθητὰ εἴδη (sensitive forms) of an object without its matter are: color, shape, size, magnitude and so on.

76. How do we get to the ἀδιαίρετα (indivisibles)? With a certain mental function, abstraction, by which the ἀδιαίρετον is comprehended or thought in the particular. In Book Γ, Chapter 6 Aristotle describes: (a) how the νοῦς grasps the ἀδιαίρετα, and (b) how the νοῦς puts together single notions and forms a new unity.

And for this reason in the soul (ἐν τῇ ψυχῇ) the νοῦς παθητικός and ποιητικός are analogous to brain and thinking (one mind in contemporary terms). In the soul there is a unified νοῦς.

In addition, as Caston points out, the distinction of the two minds in the soul, no more indicates the distinction among the μόρια (parts) or δυνάμεις (faculties or powers) of the soul indicates multiple souls[77]:

| **Aristotle's Division of the Μόρια (Parts) or Δυνάμεις (Faculties or Powers) of the Soul** | |
|---|---|
| 1. Θρεπτικόν (Nutritive) or Γεννητικόν (Reproductive)<br>2. Ὀρεκτικόν (ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις)<br>[Appetitive (desire, spiritedness, wish)]<br>3. Αἰσθητικόν (Sensitive)<br>4. Κινητικὸν κατὰ τόπον (Locomotive/Motive according to place)<br>5. Φανταστικόν (Imaginative)<br>6. Νοητικόν (Rational) or Διανοητικόν (Discursive)[78] | **One Soul** |

| **Grades of Νοῦς** | |
|---|---|
| 1. Νοῦς Παθητικός (Passive Mind)<br>2. Νοῦς Ποιητικός (Active Mind) | **One Νοῦς** |

**(3)** Furthermore, we shall pose the last question: Is this νοῦς, namely, the νοῦς ποιητικός, which is μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, «just what it is», comparable to God, who is νόησις νοήσεως[79]? In *De Anima* Aristotle does not speak about God or the divine νοῦς. Although he calls the νοῦς ποιητικός as eternal and immortal, he does not identify it with God. We believe that when he says that this νοῦς ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί probably he envisages both God and νοῦς ποιητικός, and not God itself[80], since God is an unmoved

77. V. Caston, *op. cit.*, p. 13.

78. For a useful analysis of the meanings νοητικόν and διανοητικόν, cf. K. Oehler, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewussteinsproblems in der Antike*, München, Zetemata, Heft 29, C. H. Beck, 1962, pp. 131-244.

79. Aristotle, *Metaphysics*, Λ 9, 1074 b 33-34: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. For an analysis of the expression νόησις νοήσεως in *Metaphysics* Λ, cf. K. Oehler, Aristotle on Self Knowledge, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118, 1974, pp. 493-506.

80. Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 16: «Scarcely anyone nowadays is disposed to take seriously the identification of the *Active Intellect* with God made by Alexander of Aprodisias». Cf. also Alexander Aphrodisias, *De Anima*, 2, 1, 89, 9-15 and 108, 19-28: τοιοῦτον δὲ ὂν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς ... ἔτι, εἰ ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις, εἴη ἂν καὶ ταύτῃ ποιητικός, ᾗ αὐτὸς αἴτιος τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς νοουμένοις. καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς ἄλλῳ, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει.

mover and not an efficient cause[81]. So, we must argue that νοῦς ποιητικός must not be the divine νοῦς, but it is closely related to deity[82] (ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερον τι καὶ ἀπαθές ἐστιν[83]).

## IV. Conclusion

We conclude the present paper by arguing that there is in fact only one νοῦς discussed in *De Anima*: a unified νοῦς. Also we have to add that the way of approaching and interpreting νοῦς παθητικός and ποιητικός in Book Γ, Chapter 5 of the treatise *De Anima* contains a new dynamic: «it opens a promising perspective for a re-reading of Aristotle's work through its connection with contemporary science»[84].

Ch. Papachristou
(Thessaloniki)

---

χωριστός τε γὰρ καὶ αὐτὸς καθ' αὑτὸν ὢν διὰ τοῦτο. τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν. ἀλλὰ καὶ ἀπαθής, ὅτι τὸ πάσχον ἐν πᾶσιν ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. ἀπαθὴς δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους **τὸ πρῶτον αἴτιον**, ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς» and «τοῦτο δὴ τὸ νοητόν τε τῇ αὐτοῦ φύσει καὶ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε καὶ μμεῖσθαι καὶ νοεῖν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἕκαστον καὶ ποιεῖν νοητὸν αὐτό, **θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός**, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, ὅταν αὐτὸν νοῶμεν, εἴ γε κατὰ μὲν τὴν τοῦ εἴδους λῆψιν τὸ νοεῖν γίνεται, τὸ δέ ἐστιν εἶδος ἄϋλον αὐτὸ οὐ μεθ' ὕλης ὄν ποτε οὐδὲ χωριζόμενον αὐτῆς ἐπειδὰν νοῆται. χωριστὸς δέ ἐστιν ἡμῶν τοιοῦτος ὢν εἰκότως, ἐπεὶ μὴ ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτῷ ὑφ' ἡμῶν τὸ εἶναι νῷ γίνεται, ἀλλ' ἔστιν τῇ αὐτοῦ φύσει τοιοῦτος, ἐνεργείᾳ νοῦς τε ὢν καὶ νοητός [the emphasis is ours].

81. Cf. T. Ando, *op. cit.*, p. 63, n. 5. When we think, we access the divine νοῦς without becoming God.

82. Probably we, as individuals, are part of a higher consciousness, that we are not aware of, just like each neuron cell of our brain, sends its own information, at the moment it fires (it produces different actions), but it is not aware of the consciousness that it helps to produce.

83. Aristotle, *De Anima*, A 4, 408 b 29-30: «but the mind is probably something more divine and is unaffected».

84. D. Sfendoni-Mentzou, Time and Being in Aristotle and Prigogine (in Greek), *Proceedings of the International Conference "Aristotle Today", Naousa-Mieza, September 20-23*, Naousa, Municipality of Naousa, 2002, p. 358.

## Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΟΣ «ΝΟΥΣ» ΣΤΟ *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*, Γ 5. ΔΥΟ ΕΙΔΗ «ΝΟΥ» Η΄ ΕΝΑ;

Περίληψη

Τὸ Πέμπτο Κεφάλαιο τοῦ Τρίτου Βιβλίου τῆς πραγματείας *Περὶ ψυχῆς* ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ δύσκολα καὶ αἰνιγματικὰ σημεῖα τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ γίνεται ἡ περίφημη διάκριση τοῦ νοῦ σὲ δύο εἴδη: (α) στὸν παθητικὸ νοῦ ποὺ γίνεται ὅλα τὰ νοητά (ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι) καὶ εἶναι φθαρτός, καὶ (β) στὸν ποιητικὸ νοῦ ποὺ τὰ πραγματώνει ὅλα σὰν μία ἕξη, ὅπως τὸ φῶς (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς), καὶ εἶναι χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγής, ἀΐδιος καὶ ἀθάνατος.

Τὰ ὅσα ἀναφέρει ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος στὸ συγκεκριμένο κεφάλαιο γιὰ τὸν παθητικὸ καὶ ποιητικὸ νοῦ ἀπασχόλησαν ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἕως τὴ σύγχρονη ἐποχὴ τοὺς μελετητὲς καὶ ἐρευνητὲς τοῦ φιλοσοφικοῦ του ἔργου, ὅπου, ὅπως ἐπιχειροῦμε νὰ δείξουμε στὸ παρὸν ἄρθρο, οἱ περισσότεροι ἀπ' αὐτοὺς ὑποστήριξαν ὅτι πρόκειται γιὰ δύο διαφορετικὰ εἴδη νοῦ. Ἐμεῖς, ὅμως, μὲ τὴ σειρά μας ὑποστηρίζουμε ὅτι ἡ διάκριση τοῦ νοῦ στὸ Πέμπτο Κεφάλαιο τοῦ Τρίτου Βιβλίου τῆς πραγματείας *Περὶ ψυχῆς* σὲ παθητικὸ καὶ ποιητικὸ νοῦ ἀφορᾶ τὴ δυαδικότητά του (duality) ἢ τὰ διαφορετικὰ ἐπίπεδα λειτουργίας του καὶ ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ δύο διαφορετικὰ εἴδη νοῦ.

Ἐπίσης ἀκολουθῶντας τὴν ἄποψη τοῦ Χαράλαμπου Ἱεροδιακόνου τονίζουμε ὅτι ὁ διαχωρισμὸς ἐδῶ σὲ παθητικὸ καὶ ποιητικὸ νοῦ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ παραλληλίσουμε: (α) τὸν παθητικὸ ὡς τὴ βιολογικὴ βάση τῆς σκέψης, ποὺ ἡ σημερινὴ Ἰατρικὴ δέχεται ὅτι εἶναι ὁ ἐγκέφαλος, καὶ (β) τὸν ποιητικὸ ὡς τὴν ἐνεργητικὴ λειτουργία τῆς σκέψης.

Χριστίνα Παπαχρήστου

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 211-224.

# ARISTOTE HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE D'APRÈS LA *DIANOÉMATIQUE* DE M. GUÉROULT

Platon avait coutume de dire à ses compagnons, quand ils se promenaient dans le voisinage de la maison d'Aristote: «Rendons-nous à la maison du liseur»[1]. Ce mot célèbre, qui signifie qu'Aristote avait l'habitude de lire *lui-même* les textes écrits au lieu de les écouter lire par le voix d'un *anagnôstès*, ce mot de Platon montre aussi qu'Aristote pratiquait, plus que le dialogue en plein air cher à Socrate, la lecture des textes de ses prédécesseurs. Et il y passait même une partie de la nuit puisqu'on dit qu'il avait inventé un système ingénieux pour ne pas s'endormir: il tenait à la main une boule de bronze au-dessus d'un chaudron et lorsque, sous l'effet de l'assoupissement, la boule heurtait le cuivre, le bruit l'éveillait en sursaut...[2].

Lecteur, liseur, Aristote le fut plus que tout autre en son temps puisqu'il se constitua, l'un des premiers, une importante bibliothèque personnelle, rachetant même celle de Speusippe à la mort de celui-ci. Il n'est donc pas étonnant que ce soit chez Aristote, parmi les philosophes grecs de la période classique, que la prise en compte des philosophies antérieures fut la plus scrupuleuse, et que la récollection du passé semble la plus vaste. C'est pourquoi Emile Bréhier l'a nommé sans hésitation «le père de l'histoire de la philosophie»[3]. À toutes les références faites à ses prédécesseurs et à ses contemporains dans le *Corpus*, il faut ajouter en effet des monographies spéciales: *Sur les Pythagoriciens, Sur la philosophie d'Archytas, Sur Démocrite, Sur Mélissos, Sur Alcméon, Sur Gorgias, Sur Zénon*, etc.[4].

C'est à ce titre que, sans Aristote, notre connaissance des pré-socratiques serait considérablement plus pauvre, d'autant plus que, sans les références d'Aristote à Parménide et à Empédocle par exemple, nous

---

1. *Vita Marciana*, § 6. On trouvera le texte dans I. Düring, *Aristote in the ancient biographical tradition*, Göteborg, 1957, p. 98.
2. Diogène Laërce, *V*, 16.
3. *Histoire de la Philosophie*, I, 1, p. 36.
4. Diogène Laërce, *V*, 12.

n'aurions pas les citations que des commentateurs d'Aristote, comme Simplicius, donneront de leurs œuvres.

Néanmoins, qui n'a pas entendu certains lecteurs de Platon protester contre les facilités que se serait données Aristote dans ses critiques contre son maître Platon? Critique de la théorie des Idées (*Métaphysique* A), critique de la théorie du Bien (*Éthique à Nicomaque* A), critique de la Cité idéale (*Politique* B). Pour ne prendre que ce dernier exemple, on a reproché à Aristote d'avoir étendu la mise en commun des biens à tous les citoyens alors que Platon la réserve, dans la *République*, aux seules gardiens[5]. Aristote serait donc polémique et partial; il ne serait pas ami de Platon, et encore moins ami de la vérité. Or, la distorsion dont il se rend coupable, croit-on, envers Platon, pourquoi ne la commettrait-il pas aussi envers les pré-socratiques? De plus, l'expression de Bréhier, Aristote «père de l'histoire de la philosophie» est ambiguë: à supposer que l'on sache ce que c'est que la philosophie, il faut encore réfléchir sur les différentes conceptions possibles de l'histoire, de son rôle et de sa valeur en ce qui concerne la vérité philosophique. Les évidences hégéliennes en effet ne sont pas celles de Plotin, qui écrivait «Toute pensée est atemporelle»[6]. Le rapport de la philosophie à son histoire est lui-même historique, et si Aristote est la père de l'histoire de la philosophie, on peut se demander si Émile Bréhier est bien son fils légitime?

Les commentateurs d'Aristote n'ont guère l'habitude de se référer à Martial Guéroult, peut-être parce que les monographies du grand historien de la philosophie sont pour l'essentiel consacrées aux philosophes rationalistes du XVII[e] siècle (Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza) et aux philosophes allemands, voire anglais. Aussi voudrions-nous dans ces lignes, et en hommage à sa mémoire, rappeler l'attention sur l'exposé dévolu à Aristote historien de la philosophie dans la grande enquête que Guéroult a consacrée à l'histoire de l'histoire de la philosophie, et qu'il a intitulée *Dianoématique*[7], pour bien faire sentir que son propos était plus philosophique encore qu'historique. Il s'agit en effet, dans la *Dianoématique*, de s'interroger sur le rapport particulier qu'entretient la philosophie à son histoire: l'histoire de la philosophie n'est-elle pas *ce par quoi la philosophie prend conscience d'elle-même*? Et en même temps cette interrogation ne permet-

5. Nous renvoyons sur ce point à notre ouvrage, *Aristote théologien*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 107 sq.

6. *Ennéades*, *IV*, 4, 1, 12: ἄχρονος πᾶσα ἡ νόησις.

7. M. GUÉROULT, *Dianoématique*, Livre I: Histoire de l'histoire de la philosophie, tome 1; Paris, Aubier, 1984, p. 41 sq.

elle pas de déterminer avec rigueur le statut de l'historien de la philosophie par rapport à la philosophie elle-même? Et de le différencier absolument de celui du simple doxographe? Dans cette réflexion de soi sur soi qu'est l'histoire philosophique de l'histoire de la philosophie, Aristote occupe un moment fondateur. Nous suivrons donc, à travers le début de la *Dianoématique* de Guéroult, les différentes interprétations de la conception et de la pratique aristotéliciennes de l'histoire de la philosophie, c'est à dire de la référence du philosophe à l'œuvre de ses prédécesseurs.

Nous examinerons successivement le rapport d'Aristote à ses prédécesseurs comme

1. un éclectisme (Amédée Jacques);
2. une stratégie dialectique (Harold Cherniss);
3. une histoire non-historisante (Martial Guéroult).

## 1. Aristote historien éclectique

Le XVIII[e] siècle avait déjà exalté un auteur ancien peu connu, Potamon d'Alexandrie, comme fondateur de l'éclectisme. Diogène Laërce écrivait en effet: «Il y eût aussi une école dite éclectique, introduite par Potamon d'Alexandrie, qui choisissait ses opinions en les prenant dans chacune des écoles de pensée»[8]. Mais c'est l'éclectisme de l'école de Victor Cousin, dans l'ouvrage d'Amédée Jacques, *Aristote considéré comme historien de la Philosophie*, paru en 1827, qui va revendiquer Aristote comme un précurseur[9].

Cette thèse peut tout d'abord s'appuyer sur un passage célèbre du Livre *II* de la *Métaphysique* (993 a 30 – 993 b 5):

«La vision (*théôria*) de la vérité est, en un sens, difficile, et en un autre sens, facile. Ce qui le montre, c'est que nul ne peut la toucher du doigt adéquatement, ni la manquer totalement. Chacun dit quelque chose sur la nature, et ce qui vient d'un seul ne donne rien ou peu de chose à l'enquête, mais la combinaison de toutes les conjectures produit quelque chose d'important. Si bien qu'il en est de la vérité, semble-t-il, comme de ce qu'il nous arrive de dire avec le proverbe: **Qui manquerait une porte?**».

Puis Aristote ajoute une remarque qui est empruntée au domaine musical, mais que l'on peut tranposer à la philosophie, et qui le montre attentif à l'importance de la filiation temporelle: «S'il n'y avait pas eu Timothée,

8. Cf. M. Guéroult, *op. cit.*, p. 54.
9. *Ibid.*, p. 30 sq.

bien des mélodies nous auraient manqué, mais sans Phrynis, Timothée lui-même n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont exposé leurs vues sur la vérité» (993 b 15 sq).

Ce principe de continuité chronologique s'applique à la philosophie elle-même, qui sort de la religion et du mythe: «Celui qui aime les mythes est, en quelque façon, philosophe» (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν) dit la *Métaphysique* (I, 982 b 19). Dans le même sens, Aristote remarque que les ancêtres de la doctrine de Thalès, qui fait de l'eau le principe primordial, furent les premiers théologiens (πρώτους θεολογήσαντας, 983 b 30), Homère, Hésiode et Orphée. L'histoire des pré-socratiques nous montre donc la lente émergence de la raison et, à ce titre, «elle a un contenu de vérité immanente»[10].

La référence essentielle de l'analyse d'Amédée Jacques est le premier Livre de la *Métaphysique*, où Aristote applique aux différents systèmes de pensée des présocratiques son schéma des quatre causes: formelle, matérielle, efficiente et finale. Après avoir énoncé ce schéma purement conceptuel, Aristote dit vouloir se référer à ses prédécesseurs à titre de vérification empirique:

«Cette revue sera donc profitable à notre présent chemin de pensée: ou bien en effet nous découvrirons une autre espèce de cause, ou bien notre confiance en celles dont nous parlons actuellement sera plus grande» (I 3, 983 b 4 sq).

L'expérience va avaliser ce que la raison a prouvé, et la revue historique va confirmer l'analyse conceptuelle, mais elle pourrait aussi la compléter, d'où son caractère indispensable. L'histoire fournit son aide au processus rationnel; elle apporte un surcroît de preuve et de confirmation. Mais, si la théorie se trouve avalisée, l'histoire de son côté se trouve rationalisée: elle échappe à la prolifération insignifiante des doctrines. Avec l'exemple des pré-socratiques, l'histoire de la philosophie d'Aristote opère la conciliation du déroulement temporel et du système philosophique; l'ordre historique est le même que l'ordre conceptuel:

«Que les causes aient donc été correctement définies, en quantité et en qualité, tous ceux-ci (*i.e.* les pré-socratiques) en témoignent nous semble-t-il, incapables qu'ils sont de mettre la main sur une autre cause» (988 b 16-19).

Aristote apparaît donc comme un philosophe accueillant, qui voit dans ses prédécesseurs autant de précurseurs, certes incomplets ou confus en-

10. *Ibid.*, p. 32 sq.

core, comme Anaxagore par exemple: «Si on suivait sa pensée en articulant ce qu'il veut dire, peut-être apparaîtrait-elle comme disant des choses beaucoup plus neuves» (I 8, 989, b 5-6).

Ainsi, conformément à la conception de la puissance et de l'acte, les thèses des anciens penseurs font figure d'esquisses et d'approximations de ce que la philosophie d'Aristote va **actualiser** (dans les deux sens terme), en articulant clairement leurs balbutiements. Ces esquisses ne sont fausses que dans la mesure où elles sont lacunaires et partielles eu égard au système de la vérité. L'histoire de la philosophie les complète les unes par les autres, l'éclectisme les synthétise, et Amédée Jacques en vient à conclure: «C'est la gloire d'Aristote d'avoir, le premier, élevé l'éclectisme, dans cette enfance de la science, à la hauteur et à la dignité d'un principe»[11].

Mais cette interprétation d'Aristote historien d'inspiration éclectique est discutable. En effet, elle repose sur l'idée d'un développement continu de l'esprit dans le temps selon le schème du passage de la puissance à l'acte. Ce développement impliquerait la présence comme chez Hegel, d'un temps linéaire, alors qu'Aristote soutient, à plusieurs reprises, la conception d'un temps cyclique: «Vraisemblablement, chaque art et la philosophie ont été de façon répétée découverts, allant au terme de leurs possibilités, et puis à nouveau ont été détruits» (*Métaphysique*, XII 8, 1074 b 10-12). Même affirmation dans *Météorologiques*, I 1, 339 b 27-30, et dans *De Caelo*, I 3, 270 b 19: «Ce n'est pas une fois, ni deux, mais un nombre infini de fois, sachons-le bien, que les mêmes opinions reviennent jusqu'à nous».

D'autre part, la théorie implicite que l'éclectisme prétend tirer de la pratique d'Aristote historien de la philosophie repose essentiellement sur un texte, celui du premier Livre de la *Métaphysique*. Cette «revue minutieusement complète du toutes les doctrines antérieures», écrit Amédée Jacques (jusque-là on peut être d'accord), révèle «le respect scrupuleux de l'enchaînement naturel des systèmes dans l'ordre même où le temps les a produits»[12]. Or, la fin de la phrase est beaucoup plus contestable: ainsi l'ordre des causes, et le cadre des références aux pré-socratiques diffèrent dans *Métaphysique* I et dans *Physique* I.

Ces insuffisances amènent Guéroult à se tourner vers la conception d'Harold Cherniss, développée dans son ouvrage *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935).

---

11. Cité par M. GUÉROULT, *op. cit.*, p. 34.
12. *Ibid.*, p. 35.

## II. La stratégie dialectique d'Aristote

Cherniss commence par remarquer que les exposés d'Aristote ne suivent pas scrupuleusement l'ordre chronologique, ce qui est pourtant le souci majeur d'un historien actuel de la philosophie. Ainsi, en *Métaphysique* I 4, Aristote expose la théorie de Leucippe et Démocrite (985 b 3-22) avant celle des Pythagoriciens et des Eléates (I 5, 985 b 23 – 987 a 9), alors que Démocrite est postérieur à ces derniers. Mais il ne s'agit pas là d'une ignorance d'Aristote: s'il le fait, c'est parce qu'au chapitre 4 Aristote parle des causes matérielle et motrice, alors qu'au chapitre 5, il aborde l'étude de la cause formelle.

Cherniss remarque en outre qu'il est impossible de synthétiser en une monographie cohérente tout ce qu'Aristote dit de tel pré-socratique particulier, de même qu'il serait impossible de faire un roman sur Vautrin, Rastignac, Félix de Vandenesse, etc..., à partir de la somme de leurs apparitions dans *La Comédie Humaine* de Balzac où, pourtant, ils réapparaissent... Ainsi, des explications opposées sont proposées à propos de la négation du mouvement par les Éléates. En effet, en *Métaphysique* I 3, Aristote déclare que «ceux qui énoncèrent l'unité de substrat (ὑποκείμενον)» ont dû soutenir que «l'Un est immobile, et par suite la nature entière», puisque «ce n'est assurément pas le substrat qui est l'auteur de ses propres changements» (984 a 21-32). Or, Aristote affirme, dans le *De generatione et corruptione*, que l'unité et l'immobilité de la nature chez les Éléates découle de la thèse selon laquelle le vide ne peut exister: «Quelques anciens (Parménide et Zénon) avaient en effet pensé que l'être est nécessairement un et immobile; le vide est, selon eux, le non-être, et il ne peut pas y avoir de mouvement puisqu'il n'y a pas de vide séparé» (325 a 2-5). Une troisième explication différente est encore avancée dans le *De Caelo*, 298 b 14: la connaissance requiert pour avoir lieu l'existence de substances immobiles; or, les Éléates ne pouvant concevoir d'autre existence que celle des objets sensibles, en ont déduit, puisqu'ils étaient connus, leur immobilité.

De même, les groupements des penseurs pré-socratiques se font et se défont selon les occasions: tantôt Empédocle et les Atomistes sont agrégés aux Ioniens, en tant que matérialistes monistes, tantôt opposés à eux comme ayant soupçonné l'existence de la cause formelle. Héraclite est classé tantôt avec les Ioniens (Thalès, Anaximandre, Anaximène), tantôt avec les Atomistes[13].

13. H. CHERNISS, *op. cit.*, pp. 356-357; cité par GUÉROULT, *op. cit.*, p. 36, n. 3.

On peut s'interroger sur le pourquoi de ces divergences. C'est, répond Cherniss[14], à cause du changement de la perspective choisie par Aristote dans chaque discussion: les trois différentes explications des origines de l'Éléatisme, si elles ne concordent pas entre elles, cadrent néanmoins très bien avec l'argumentation du passage où elles figurent. Les références à tel ou tel pré-socratique, et l'interprétation fournie, est donc fonction de son rôle dans la démonstration que poursuit Aristote. D'autre part, celui-ci prête souvent son propre vocabulaire à l'auteur qu'il expose: ainsi l'ὑποκείμενον aux Éléates, la ὕλη à Anaximandre, et par là donne l'impression que toutes les théories antérieures ne sont que des approximations de la sienne.

Ainsi, Aristote se livre à des systématisations partielles des doctrines présocratiques, afin de les utiliser pour ses propres stratégies démonstratives. Ce faisant, il leur fait violence et manque à l'objectivité. Et Cherniss va même jusqu'à évoquer, à propos d'Aristote, un usage sophistique des thèses de ses devanciers[15].

Il semble que nous nous trouvions ici en face d'une sorte de malentendu. La thèse de Cherniss est acceptable en tant que critique de celle de l'éclectisme: Aristote n'est pas un historien de la philosophie au sens moderne du terme (même s'il reste tout à fait précieux en tant que source). – Mais *voulait-il l'être?* Force est bien de répondre que non. Il ne s'agit pas chez lui d'histoire de la philosophie truquée, parce que son propos n'est pas la récollection du passé en tant que tel. Si la thèse éclectique d'un Aristote historien de la philosophie est fausse, celle de Cherniss, toute destinée à la combattre, s'effondre avec elle. Quant au reproche d'une utilisation sophistique de l'histoire, elle est purement polémique: toute l'œuvre d'Aristote prouve que son examen des «opinions autorisées» (endoxales) est fait dans le but d'une recherche de la vérité et non pas simplement de la confusion du contradicteur. La discussion avec les auteurs du passé nous conduit à finalement oublier le contradicteur pour se diriger «vers la chose elle-même» (πρὸς τὸ πρᾶγμα)[16].

Néanmoins, rejeter la thèse éclectique ne signifie pas qu'Aristote ne soit pas un historien de la philosophie; je dirai qu'il l'est à condition de donner à *histoire* son sens proprement grec, qui diffère du nôtre dans la mesure où l'*historia* n'a rien d'«historique», au sens moderne du terme. Au sens grec,

14. M. Guéroult, *op. cit.*, p. 37.
15. *Ibid.*, pp. 39-40.
16. *De Caelo*, *II*, 13, 294 b 8.

l'«histoire» est une *enquête*, une collection de faits dont la valeur peut très bien être atemporelle. Ainsi, Aristote ne s'attache pas à établir systématiquement des filiations chronologiques: il pratique la *mise en éventail* plutôt que la mise en perspective. L'histoire peut être une histoire d'événements passés, mais tout aussi bien une histoire naturelle, une «histoire des Animaux», ce qui la situe dans la biologie.

Il faut distinguer deux moments dans le rapport de l'aristotélisme à l'ἱστορία. Plusieurs grands traités sont adossés chacun à une enquête (ἱστορία) préalable: le recueil des 156 Constitutions pour la *Politique*, *l'Histoire des Animaux* pour les traités biologiques comme le *De partibus animalium*, etc... Dans ces enquêtes préalables, Aristote se comporte avec la plus grande objectivité, si bien que si l'on veut trouver chez lui le scrupule des historiens modernes de la philosophie, il faudrait peut-être le chercher dans les monographies dont nous avons parlé au début. Mais il n'en reste que des fragments. Le second moment est celui de l'utilisation de ces enquêtes préalables aux traités théoriques, et c'est là que les distorsions peuvent intervenir, car l'intention d'Aristote n'est plus alors «historique», mais philosophique.

Si tout ceci est vrai, on peut alors se demander à quelle loi obéit l'intervention de l'ἱστορία dans les traités philosophiques d'Aristote? C'est à Martial Guéroult lui-même que nous allons maintenant le demander.

### III. L'histoire non-historisante d'Aristote

Guéroult commence par remarquer qu'avec Aristote se produit pour la première fois «la confrontation implicite entre la nécessité inhérente à la philosophie et la contingence de son histoire»[17]. Or, estime Guéroult, «Aristote est un logicien»[18], et la conciliation entre philosophie et histoire s'opère donc «au profit de la logique»[19]. Ce qui explique tous les reproches de Cherniss (quand ils sont fondés), c'est cette logicisation de l'histoire.

Je préférerais quand à moi parler d'une «dialectisation» (au sens aristotélicien, et non hégélien, du terme) plutôt que d'une logicisation. En effet, λογικός a souvent chez Aristote un sens péjoratif, et signifie «verbal», comme dans le fameux λογικῶς καὶ κενῶς de l'*Éthique à Eudème*:

17. *Op. cit.*, p. 41.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*

«verbalement, c'est à dire de façon vide»[20]. En effet, le recours aux doctrines pré-socratiques intervient au moment ou Aristote élabore sa problématique: ses références lui servent à tracer le cadre de la question qu'il aborde. Si les grands traités d'Aristote, comme la *Métaphysique*, la *Physique*, le *De anima*, etc…, comportent un passage en revue des doctrines pré-socratiques, ce n'est pas par référence fétichiste à l'histoire puisque pour Aristote, on le sait, même la poésie est plus philosophique que l'histoire. Il s'agit en fait pour lui de mettre sur pied une discussion dialectique dont on emprunte les prémisses aux prédécesseurs; cette discussion dialectique a pour but d'établir les principes premiers de chaque science particulière.

Lorsqu'Aristote présente le traité des *Topiques* à ses auditeurs, il souligne son utilité «pour les sciences philosophiques»: «Si nous sommes capables de développer les deux branches de l'aporie, nous discernerons plus facilement le vrai du faux sur chaque point» (101 a 35 sq). Le traité des *Topiques* est utile encore «en ce qui concerne les premiers principes de chaque science; il est impossible en effet de dire quelque chose sur eux à partir des principes premiers particuliers de la science en question» (*ibid*). Il faut donc partir des opinions généralement admises, ou des opinions autorisées (τὰ ἔνδοξα) au sujet de chacune de ces sciences, et c'est le procédé particulier et approprié de la dialectique (101 b 2). Les prémisses endoxales qui vont être mises en forme et structurées en vue de l'examen dialectique sont certes empruntées à la tradition, mais le but d'Aristote alors n'est pas celui de la curiosité antiquaire. Les thèses qu'il invoque sont empruntées à histoire, mais l'ἱστορία grecque, nous l'avons dit, n'a rien d'historique au sens moderne, et apparaît plutôt comme un magasin de thèmes et d'arguments. – Encore faut-il nuancer tout de suite ce que ce terme de «magasin» peut avoir de péjoratif. En effet, l'histoire est plus qu'un simple réservoir; elle possède une puissance de vérification: elle montre par exemple que le nombre des causes découvert *a priori* est bien exhaustif puisque l'histoire exhaustivement consultée, nous l'avons vu, ne nous présente jamais un cinquième type de cause.

Mais, et ici la discussion rebondit, il est des cas où l'histoire apparaît comme *plus pauvre* que ce que le raisonnement nous permet de penser abstraitement. Ce point est à éclairer car il est capital. Dans la discussion

---

20. *I*, 8, 1217 b 22. O. Bloch et A. Léandri traduisent: «assertion purement verbale et creuse», tr. fr. de l'*É.E.*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 40.

dialectique, Aristote déploie une aporie, c'est à dire élabore un «syllogisme dialectique de la contradiction»[21] par lequel on prouve la vérité d'une thèse par la fausseté des thèses opposées:

«Lorsque des thèses contraires s'affrontent, les démonstrations des unes constituent autant de difficultés pour les autres»[22]. Mais on ne peut déduire la vérité d'une thèse de la réfutation d'une thèse adverse qu'en faisant l'examen exhaustif de toutes les thèses opposées possibles. Or, et c'est là le point décisif (celui qui nous faisait parler de la «pauvreté» de l'histoire), l'histoire ne nous présente pas toujours, sur un problème donné, le remplissement de la totalité des thèses possibles en droit. Certaines thèses possibles ne sont pas représentées par un nom propre. L'histoire, *ancilla dialecticae*, se trouve débordée par l'inventaire dialectique des possibles. Donnons une fois de plus la parole à Guéroult:

«L'histoire n'intervient que subsidiairement, pour remplir, et le plus souvent de façon partielle, un cadre tracé *a priori* par la raison philosophante»[23].

Et il poursuit en affirmant que «l'importance de la détermination *a priori* des doctrines possibles l'emporte à ce point sur les faits de l'histoire qu'Aristote ne se préoccupe pas parfois de mettre un nom sur les philosophies qu'il caractérise. Il en résulte que les interprètes discutent à l'infini pour essayer de les identifier» (*op. cit.*, p. 43). Certes, Aristote néglige souvent d'indiquer le nom propre qui s'imposerait, mais dans certains cas, ce nom, l'histoire ne le fournit pas.

Il est temps de prendre un exemple, et de l'analyser, afin de montrer sur le vif cette pratique dialectique du recours à l'histoire des pensées pré-socratiques. Ce sera un texte de *Physique*, *I*, 2, 184 b 15-22:

«Il est nécessaire qu'il y ait ou bien un seul principe ou bien plusieurs, et s'il y en a un seul, ou qu'il soit immobile (comme le disent Parménide et Mélissos), ou qu'il soit en mouvement, comme le pensent les physiciens, les uns disant que c'est l'air, les autres que c'est l'eau le premier principe.

S'il y en a plusieurs, ils sont ou bien limités ou bien illimités, et s'ils sont limités mais en nombre supérieur à un, ils seront ou deux, ou trois, ou quatre, ou quelqu'autre nombre. S'ils sont illimités, ou bien ils seront (ainsi que le dit Démocrite) d'un genre unique, ou différent de figure ou d'espèce, ou bien ils seront opposés».

---

21. *Topiques*, *VIII*, 11, 162 a 18.
22. *De Caelo*, *I*, 10 179 b 6.
23. *Op. cit.*, p. 42.

| | A | B | | C | D | E |
|---|---|---|---|---|---|---|
| I | Un seul principe | | | Plusieurs principes | | |
| II | Immobile | En mouvement | | Limités | Illimités | |
| III | PARMÉNIDE<br>MELISSOS | PHYSICIENS<br>Air | Eau | 2 principes: ?<br>3 principes: ?<br>4 principes: (EMPÉDOCLE)<br>*n* principes: ? | Genre unique: DÉMOCRITE | Opposé<br>? |
| IV | | Manquent:<br>Feu (HÉRACLITE) | Terre<br>? | | | |

Le tableau ci-dessus constitue une sorte de grille d'intelligibilité; il énonce les diverses positions possibles quant au problème fondamental de l'ἀρχή.

On voit d'abord qu'en IV B, il manque deux éléments, le feu et la terre; Aristote, pour faire bref, les sous-entend. Le représentant du feu compris comme ἀρχή, c'est bien entenu Héraclite. Mais, de champion de la terre, il n'y en a pas. Aristote le souligne à au moins deux reprises, et d'abord dans la *Métaphysique*: les physiciens monistes ont voulu ramener les quatre éléments à l'un d'entre eux, dont les autres sortiraient par dérivation. Or, chaque élément a trouvé un défenseur pour le promouvoir élément primordial, sauf la terre, «évidemment en raison de la grosseur de ses particules» (I 8, 989 a 6). Mais Aristote ajoute aussitôt: «Et pourtant pourquoi n'ont-ils pas dit aussi que c'était la terre, comme le font la plupart des hommes? Ils disent en effet que tout est terre, et Hésiode aussi dit que la Terre a été engendrée première de tous les corps» (989 a 9 sq.). – Mais Hésiode est un poète, et la terre attend son philosophe.

On peut trouver un texte parallèle dans le *De anima*, où Aristote fait l'inventaire des pré-socratiques qui ont dit que l'âme est faite d'air (I 2, 405 a 21), pour Héraclite de feu (a 25), pour Hippon d'eau (405 b 3). «Donc, tous les éléments ont trouvé leur partisan, sauf la terre» (405 b 8). Et Aristote nuance son affirmation par un repentir intéressant: pas de champion pour la terre «sauf si quelqu'un a dit qu'elle (l'âme) était issue de tous les éléments» (b 9-10).

Donc, la terre n'a pas de philosophe, à la connaissance d'Aristote, mais il y en a peut-être eu un quand même dans le passé, et donc il peut y en avoir un dans le futur.

En ce qui concerne la rubrique III C de notre tableau, pour les quatre principes, il faut bien sûr mentionner Empédocle; pour les deux principes, Simplicius suggère Parménide, mais c'est impossible puisqu'il figure déjà en III A. Pour les trois principes, Simplicius suggère Aristote, mais c'est impossible puisqu'il s'agit ici des pré-aristotéliciens. Donc, pour 2, 3 et *n* principes, il n'y a pas de représentants.

En ce qui concerne III E, Bonitz suggère Anaxagore, mais c'est discutable.

Il y a donc des doctrines possibles qui ne sont représentées par aucun nom; elles correspondent aux cases vides de notre tableau, qui en comporte cinq. On peut trouver ailleurs dans Aristote l'analogue de la case vide, par exemple dans ce qu'il appelle l'ἀνώνυμος, le «sans nom», dans les *Éthiques* et ailleurs.

L'exposé dialectique excède l'histoire passée; ses trous béants ne pourront être remplis que par le futur. Comme le disait déjà Hérodote: «Tout peut se produire sur la longue durée»[24].

Notons bien que tous les schémas, les grilles d'intelligibilité dont nous avons parlé ne comportent pas nécessairement des cases vides. Souvent le remplissement de l'histoire est parfait, et alors la factualité et le concept se recouvrent exactement. Ainsi Aristote n'hésite-t-il pas à dire que tous les régimes politiques possibles, d'après son analyse conceptuelle, ont été inventés et réalisés: dans le domaine des Constitutions «en effet, à peu près tout a déjà été découvert» (*Politique*, I 5, 1264 a 4). C'est pourquoi Aristote reste sceptique devant les «innovations» de Platon en matière politique: leur caractère inédit montre qu'elles ne sont pas viables. Même doctrine en *Politique*, VII 10, 1329 b 25-27, où Aristote, après avoir parlé de la division en clans et des syssities, déclare: «Il faut donc estimer sans doute que les autres (institutions) aussi ont été découvertes plusieurs fois sur la longue durée, ou plutôt un nombre infini de fois».

Pour nous résumer, le recours d'Aristote à l'histoire montre que, dans certains domaines, tout a déjà été dit ou fait, dans d'autres non, et il reste alors des cases vides en attente de remplissement. Cela montre que les possibles ouverts ne sont pas en nombre infini et donc, si l'on peut dire, que *les possibles restent possibles*, et qu'une telle histoire ménage des ouvertures et débouche sur le futur. Cette histoire a donc un rôle heuristique.

---

24. *Enquête*, V, 9, 14: γένοιτο δ' ἂν πᾶν ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ.

La pratique aristotélicienne de l'histoire de la philosophie recevra une théorisation et une systématisation de la part de Carnéade. Dans le *De finibus*, Cicéron note que la conception du souverain bien donne lieu à de grandes controverses, et il emprunte à Antiochus l'usage de la «division de Carnéade» (*Carneadea divisio*)[25]. Je cite Cicéron: «Carnéade donc n'a pas seulement eu en vue toutes les opinions que les philosophes ont effectivement professées sur le souverain bien: il s'est demandé combien, d'une manière générale, il était possible d'en professer»[26]. Carnéade aboutissait à «six définitions simples du souverain bien et du souverain mal, dont deux n'ont pas de défenseur (*sine patrono*), tandis que les quatre autres ont des défenseurs»[27]. A cela, il faut ajouter trois définitions mixtes, qui «ne pouvaient pas être plus nombreuses» (*ibid.*) et qui, elles, ont des défenseurs[28].

L'étude historique ainsi pratiquée devient une grille heuristique; la détermination des doctrines possibles nous ouvre à une temporalité prophétique plus riche que la simple historiographie, qui reste rivée sur le révolu. L'histoire est sans force tant qu'elle n'est qu'historisante; elle ne demeure vivante que lorsque, débouchant dans l'intemporalité, elle peut être, comme l'a dit le plus grand historien de l'Antiquité, Thucydide, «une acquisition pour toujours», κτῆμά τε ἐς αἰεί.

G. Romeyer Dherbey
(Paris)

## ARISTOTE HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE D'APRÈS LA *DIANOÉMATIQUE* DE M. GUÉROULT

Résumé

Martial Guéroult, qui fut un grand historien de la philosophie, ne passe pas pour avoir été un antiquisant, et pourtant il a dispensé de grands Cours sur Platon, sur Aristote, sur les Stoïciens; il a abordé aussi l'étude des Anciens sous un biais particulier dans sa *Dianoématique*, ou histoire de l'histoire de la philosophie. Guéroult y montre qu'Aristote fut le premier des historiens de la philosophie, et passe en revue

25. La *Dianoématique* de Guéroult, dans l'édition citée, écrit fautivement «Carneadia» au lieu de «Carneadea» (p. 65 et note de la p. 66).

26. *V*, 6, trad. Ch. Appuhn, éd. Garnier, p. 337.

27. *V*, 8, *op. cit.*, p. 341. L'un des quatre était Carnéade lui-même.

28. Pour l'analyse du contenu des définitions, je renvoie à A. J. Festugière, *Le dieu cosmique*, Gabalda, 1949, p. 353-354. Il est à noter que la méthode de la *Carneadea divisio* sera reprise par Varron; cf. Augustin, *Cité de Dieu*, *XIX*, 1.

les différentes interprétations du rôle qu'Aristote a reconnu aux doctrines de ses prédécesseurs dans les exposés qu'il en donne dans ses Traités. Aristote a-t-il été un éclectique avant la lettre? Ou bien l'usage qu'il fait des doctrines pré-socratiques est-il purement circonstantiel, et à la limite sophistique, comme le prétend H. Cherniss? Nous examinerons surtout la conception proposée par Guéroult d'Aristote historien de la philosophie afin d'en tester la validité. Son principal avantage est de faire apparaître que dans la pluralité des solutions possibles d'un problème, Aristote montre que toutes les possibilités n'ont pas été illustrées par l'histoire, et que celle-ci laisse subsister des cases vides en attente de remplissement, cases vides que Cicéron nommera des *doctrinae sine patrono*. Aristote serait-il alors le génial inventeur d'une histoire de la philosophie qui serait plus riche que la philosophie elle-même?

Gilbert ROMEYER DHERBEY

## Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΕΡΓΟ *DIANOÉMATIQUE* ΤΟΥ M. GUÉROULT

Περίληψη

Ὁ Martial Guéroult, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε σπουδαῖος ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας, παρότι δὲν φημίζεται γιὰ τὴν ἐνασχόλησή του μὲ τὴν ἀρχαιότητα, ὥστόσο ἀφιέρωσε σειρὲς παραδόσεων στὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη, τοὺς Στωικούς· προσέγγισε τὴ μελέτη τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων ὑπὸ μία ἰδιαίτερη ὀπτική, στὸ ἔργο του μὲ τίτλο *Dianoématique*, ἡ ἱστορία τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Σὲ αὐτὸ ὁ Guéroult ἀποδεικνύει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς φιλοσοφίας, καὶ ἐπιχειρεῖ μία ἐπισκόπηση τῶν διαφόρων ἑρμηνειῶν τοῦ ρόλου ποὺ εἶχε ἀποδώσει ὁ Ἀριστοτέλης στὶς φιλοσοφικὲς θεωρίες τῶν προκατόχων του, ὅπως αὐτὲς παρουσιάζονται στὶς πραγματεῖες του. Ἦταν ἄραγε ὁ Ἀριστοτέλης ἕνας πρώιμος ἐκλεκτικιστής; Ἢ μήπως ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο παρουσιάζει εἶναι καθαρὰ περιστασιακός, σχεδὸν σοφιστικός, ὅπως διατείνεται ὁ H. Cherniss; Θὰ ἐξετάσουμε τὴν πρόταση τοῦ Guéroult, σχετικὰ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἱστορικὸ τῆς φιλοσοφίας, προκειμένου νὰ κρίνουμε τὴν ἐγκυρότητά της. Τὸ βασικό του πλεονέκτημα εἶναι ὅτι ἀποδεικνύει πώς, ὡς πρὸς τὴν πλειονότητα τῶν πιθανῶν λύσεων ἑνὸς προβλήματος, ὁ Ἀριστοτέλης δείχνει ὅτι δὲν ἐξετέθησαν ὅλες οἱ πιθανότητες ἀπὸ τὴν ἱστορία, καὶ ὅτι τοῦτο ἐπιτρέπει νὰ παραμένουν ἀκόμη κενὰ ἐν ἀναμονῇ συμπλήρωσης. Πρόκειται γιὰ τὰ κενὰ ποὺ ὁ Κικέρων θὰ ὀνομάσει *doctrinae sine patrono*. Ἦταν, λοιπόν, ὁ Ἀριστοτέλης ὁ μεγαλοφυὴς ἐπινοητὴς μιᾶς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ποὺ ὑπῆρξε, ἐν τέλει, πιὸ πλούσια καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φιλοσοφία;

(Μτφρ. Ἄννα Ταται)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 225-241.

# L'*ALCYON* PSEUDO-PLATONICIEN DANS LE CONTEXTE DE L'ÉVOLUTION DE LA TRADITION ACADÉMIQUE

La production littéraire d'époque hellénistique, comme on le sait, se caractérise par une grande variété de thèmes, de styles et de formes littéraires. Quoique se diversifiant progressivement, ces dernières restent toutefois plus ou moins ancrées dans les modèles propres de l'âge classique. Ne font pas exception les écrits à vocation philosophique, ou du moins à valence philosophique (je songe ici à une certaine littérature didactique). Cela est aussi bien valable pour la production littéraire plus typiquement grecque, surgissant dans l'enceinte d'une école bien déterminée, que pour les écrits dont l'adresse n'excluait pas un destinataire de culture romaine. Pour cette même raison, ceux-ci jouissaient d'une liberté majeure par rapport aux contraintes de la scolastique orthodoxe et, grâce à cela, ils étaient susceptibles d'établir des jonctions nouvelles entre des réseaux thématiques d'origines disparates.

Cela est d'autant plus valable dans le cas de ce qu'on appelle parfois la «littérature mineure», dont l'*Alcyon* pseudo-platonicien fait certainement partie. Rien que le fait d'avoir été inclus dans deux différents *corpora*, le *Platonicum* et le *Lucianeum*, est la trace évidente du fait que cet écrit est perçu comme traversé par des thématiques d'inspiration hétéroclite, ou encore qu'il est marqué par des traits stylistiques et des critères de composition d'une certaine originalité. Cependant, il est évident que le modèle littéraire auquel il se réfère est celui du λόγος σωκρατικός.

C.W. Müller[1] a démontré de manière, je crois, définitive que cet écrit a été inséré d'abord dans le *corpus Platonicum* et ensuite dans celui des œuvres de Lucien: ce qui prouve aussi d'emblée la provenance académique de cet ouvrage. Le même chercheur a aussi montré de manière convaincante que l'*Alcyon* ne peut pas avoir été écrit avant la deuxième moitié du II siècle avant Jésus Christ[2].

---

1. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*, München, Fink, 1975, pp. 272-275.

2. C. W. Müller, *op. cit.*, pp. 285-297; Id., *Appendix Platonica und Neue Akademie. Die*

En prenant appui sur ces deux données de base, je voudrais tenter de jeter un regard sur ce bref dialogue à partir d'une perspective de lecture qui se distancie légèrement de celle proposée par le critique allemand cité. Or, une telle visée différente sur l'œuvre en question me semble pouvoir permettre d'atteindre trois objectifs: a) produire quelques arguments ultérieurs en faveur de la thèse de l'appartenance de l'*Alcyon* à la tradition académique et à la pleine période hellénistique, et sur la base de ces mêmes circonstances proposer une datation légèrement différente de celle envisagée par Müller; b) montrer que la thématique autour de laquelle pivote cet écrit est celle du malheur; c) fournir une contribution, quoique limitée, à l'identification de l'auteur ou bien, plus précisément, aider à ébaucher sa figure.

Dans cet ouvrage apocryphe l'interlocuteur de Socrate est Chéréfon, personnage qui figure déjà dans certains dialogues de Platon[3]. Les deux interlocuteurs se retrouvent en bord de mer, plus précisément au Phalère, un de ces jours qui étaient dits «alcyoniens»: des limpides et tranquilles matinées d'hiver, pendant lesquelles les alcyons font leurs nids. C'est justement le cri de ces oiseaux à fournir le prétexte au dialogue en question. Comme Chéréfon ne le reconnaît pas, Socrate peut alors raconter brièvement le mythe de Alcyon. Cette femme avait épousé Céyx, le magnifique fils de l'étoile Eosphoros qui mourut prématurément, laissant Alcyon inconsolable. Elle est alors transformée en oiseau par une divinité attendrie par ses pleurs, et elle continue à voltiger à la recherche de son époux, tout en poussant des cris de lamentation. Chéréfon, après avoir prêté l'oreille à ce récit, se montre récalcitrant à lui faire confiance, jugeant la métamorphose impossible. Ici commence la deuxième partie du dialogue, qui est aussi celle qui a plus de «corps»: à travers une série d'analogies, Socrate argumente que «nous sommes des juges bien peu clairvoyants de ce qui est ou non possible»[4]. Les capacités de l'homme sont en effet limitées, aussi bien pour la brièveté, par rapport à l'éternité, de la vie qui nous est accordée, que pour le fait que l'homme est démesurément inférieur à la nature comme à la divinité. À la fin de son argumentation, dans la dernière partie de cette longue réplique, Socrate s'attarde sur un éloge de l'amour conjugal, qui clôture le dialogue. S'adressant dans son imagination directement à Alcyon, il déclare de vouloir chanter à ses deux femmes, Xanthippe et Myrtho, l'amour consacré et fidèle du conjoint, dont Alcyon est justement le symbole.

---

*pseudoplatonische Dialoge 'Über die Tugend' und 'Alkyon'*, in K. DÖRING-M. ERLER-S. SCHORN (Hrsgg.), *Pseudoplatonica*, Stuttgart, Steiner, pp. 155-174: p. 164.

3. Un personnage nommé Chéréfon, ami et disciple de Socrate, semble dans l'*Apologie*, le *Charmide* et le *Gorgias*: le choix du nom de l'interlocuteur de Socrate est clairement un signe de l'intention de l'auteur de l'Alcyon à proposer cet écrit comme un λόγος Σωκρατικός.

4. *Alcyon* 3 (le texte grec est présenté, *infra*, à la note 6).

Ce bref résumé rend déjà évident comment, du point de vue de la portée thétique, la partie centrale de l'ouvrage est plus intéressante que l'ouverture ou la fin de cet écrit, car dans ces parties priment les tons pathétiques et les allusions à caractère mythique ou poétique. De ce fait, il n'est pas étonnant que l'attention des chercheurs – peu nombreux à vrai dire à avoir travaillé sur cet écrit – ait été consacrée notamment à l'analyse du corps central du dialogue. Cependant, ces circonstances ont amené la critique à sous-évaluer les arguments contenus dans les deux autres parties de l'ouvrage, et elles ont encouragé une interprétation de l'*Alcyon* privilégiant les aspects gnoséologiques, alors que cette clé de lecture probablement n'est pas la principale et sans doute elle n'est pas l'unique.

À vrai dire, le mythe ancien qui parla – le παλαιὸς λόγος qui μεμύθευται – à les hommes, pivote entièrement autour du malheur d'Alcyon, malheur qui n'est pas dépassé par la métamorphose, du moment que, bien au contraire, il résulte ultérieurement perturbée par cette dernière. Car les alcyons continuent à errer éternellement à la recherche du bien-aimé mort. L'oiseau de mer est en effet qualifié par Socrate de deux adjectifs très éloquents, πολύθρηνος et πολύδακρυς (*Alc.*1), c'est-à-dire qui pleure beaucoup et qui se plaint beaucoup: ces adjectifs, qui décrivent métaphoriquement le cri de l'oiseau en question, posent d'emblée l'accent sur les thèmes du sentiment et du malheur. De sa part, la femme est décrite dans l'acte de pleurer (θρηνεῖν) et dans son regret d'un amour (πόθος φιλίας) irrémédiablement perdu (*Alc.*1). Le choix de l'auteur d'une variante particulière du mythe atteste que son intention consiste précisément dans une volonté de mettre en relief la condition douloureuse d'Alcyon. Dans la version la plus courante du mythe, Alcyon et Céyx sont transformés en oiseaux de mer par Zeus voulant les châtier en raison de leur arrogance. Emportés par le bonheur de leur union, ils avaient été amenés en effet à s'appeler «Hère» et «Zeus». La version du mythe proposé par Ovide, de sa part, tout en conservant l'épisode de la mort de Céyx, raconte que Alcyon retrouva le corps du mari: attendri par la douleur de cette femme, Zeus transforme alors les deux conjoints en alcyons. Par contre, la variante choisie par l'auteur de cet ouvrage pseudo-platonicien se caractérise manifestement par son insistance sur l'inéluctabilité de la douleur de Alcyon. Cette vision, par ailleurs, emphatise la rudesse de la condition malheureuse de cette femme par contraste avec la sérénité naturelle des jours «alcyoniens»[5].

À mon avis, la figure mythologique de Alcyon, compte tenu de l'importance qu'elle assume dans ce texte et de la variante du mythe choi-

5. Cf. *Alc.* 2: «Durant tout le temps que l'alcyon couve ses petits, le monde passe des jours nommés alcyoniens, remarquables par le calme qui règne au milieu même de la mauvaise saison; c'est aujourd'hui l'un de ces plus beaux jours».

sie par l'auteur, ne doit pas être sous-estimée: notamment, elle ne peut pas être déclassée à simple prétexte d'un échange dialogique visant, quant à lui, à développer d'autres thématiques. Bien au contraire, on a l'impression que l'auteur, dont la rhétorique est savante, veuille démarrer son écrit par un élément psychagogique, capable de dramatiser le pathos d'Alcyon, et qu'il introduit ainsi le thème qui sera rationnellement analysé dans la suite du dialogue. En effet, le corps central du dialogue, prenant indéniablement en examen la question de la portée et de la fiabilité de la connaissance humaine, est cependant traversé par le thème du malheur considéré caractéristique de la condition humaine. De même qu'Alcyon est rendue éternellement malheureuse par le fait de ne pas arriver à retrouver son mari, la condition humaine est rendue misérable par l'impuissance de les présumées capacités cognitives et opérationnelles des hommes. Dans sa réponse à l'objection de Chéréfon, qui se doute de la fiabilité du mythe, Socrate parle à la première personne plurielle, sous-entendant qu'il prend la parole au nom de l'humanité entière, et il dresse une liste des défauts et des limites des capacités du genre humain: la puissance de l'homme est ἄγνωστον, ἄπιστον e ἀόρατον, «ignare, pas fiable, et aveugle», car l'homme est ἀμβλυωπός, «faible de la vue», et, en raison de son inexpérience intrinsèque et de son caractère enfantin, il est incapable de pondérer de manière fondée même des questions d'ordre pratique[6]. Dans les deux répliques que Socrate prononce dans la partie centrale du dialogue, l'homme est comparé à un enfant pour la faiblesse de ses outils et l'insignifiance de son existence: la parabole d'une vie humaine n'est rien si comparée à la totalité des temps. Pareillement, les moyens techniques dont l'homme fait usage, ne sont certainement pas comparables avec les puissances de la nature et de la divinité[7].

---

6. Cf. *Alc.* 3: ΣΩ. Ὦ φίλε Χαιρεφῶν, ἐοίκαμεν ἡμεῖς τῶν δυνατῶν τε καὶ ἀδυνάτων ἀμβλυωποί τινες εἶναι κριταὶ παντελῶς· δοκιμάζομεν γὰρ δὴ κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην ἄγνωστον οὖσαν καὶ ἄπιστον καὶ ἀόρατον πολλὰ οὖν φαίνεται ἡμῖν καὶ τῶν εὐπόρων ἄπορα καὶ τῶν ἐφικτῶν ἀνέφικτα, συχνὰ μὲν καὶ δι' ἀπειρίαν, συχνὰ δὲ καὶ διὰ νηπιότητα φρενῶν («Cher Chéréphon, il me semble que nous sommes des juges bien peu clairvoyants de ce qui est ou non possible. Car nous jugeons des choses d'après la raison humaine, ignorante, infidèle, à vue courte: il s'ensuit que nous trouvons difficile ce qui est facile, et impraticable ce qui ne l'est pas; bon nombre de ces erreurs viennent de notre inexpérience, bon nombre de la jeunesse de notre esprit»).

7. Cf. par exemple *Alc.* 3 (τῷ ὄντι γὰρ νήπιος ἔοικεν εἶναι πᾶς ἄνθρωπος, καὶ ὁ πάνυ γέρων, ἐπεί τοι μικρὸς πάνυ καὶ νεσγιλὸς ὁ τοῦ βίου χρόνος πρὸς τὸν πάντα αἰῶνα: «En effet, tout homme n'est réellement qu'un enfant, fût-ce même un vieillard, attendu que le temps de la vie est rapide comme celui de l'enfance, si on le compare à l'éternelle durée»); *Alc.* 4 (τῷ δαιμονίῳ δὴ μεγάλην καὶ οὐ συμβλητὴν ὑπεροχὴν ἔχοντι πρὸς τὰς ἡμετέρας δυνάμεις εὐχερῆ τυχὸν ἴσως ἅπαντα τὰ τοιαῦτα καὶ λίαν: «La divinité, dont le pouvoir immense ne saurait se comparer à nos forces, a donc facilement à sa portée et comme sous la main des moyens semblables») et *Alc.* 5-6 (Ἡ γὰρ τῶν ἀνδρῶν ἡλικία πρὸς τὰ νήπια παντελῶς βρέφη [...] θαυμαστὴν δοκεῖ τὴν διαφορὰν δυνάμεώς τε καὶ ἀδυναμίας ἐν πάσαις σχεδὸν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσι, καὶ ὅσα

Il est à nos fins opportun de souligner l'importance de l'élément de l'argumentation qu'on vient d'évoquer. En effet, tout comme dans la présentation du mythe d'Alcyon, la condition humaine est décrite dans cette deuxième partie du dialogue comme misérable ou pauvre du moins, et elle est comparée avec la suprématie sereine de la nature, dont la puissance est écrasante et le pouvoir dispense tant les biens que les maux[8]. Les sentiments attribués à l'homme contemplant la nature sont en ce sens emblématiques: s'adressant à nouveau à Chéréfon, Socrate s'appuie d'abord sur la crainte (δέος) éprouvé au cours des jours précédents, face à une terrible tempête, ensuite sur la stupeur, propre de l'homme ému et comblé par la conscience de sa propre infériorité, à la vue du beau temps qui soudainement avait fait retour[9]. Dans ce contexte, la crainte et la stupeur assument une nuance de révérence et elles emphatisent l'état de subjection dans lequel l'homme gît inéluctablement.

Douleur, souffrance, subjection sont donc les emblèmes de la condition humaine, telle qu'elle est perçue à la lumière de l'allusion initiale au mythe d'Alcyon. Une telle connotation de l'existence humaine, par ailleurs, exploite un thème qui revient dans la mouvance littéraire dont font aussi partie certains textes de provenance académique. Je fais allusion, ici, à la tradition de la *consolatio*, et, notamment, à certains écrits comme le *Peri penthous* de Crantor ou le dialogue pseudo-platonicien *Axiochos:* dans ce dernier, le personnage de Socrate est représenté s'attardant à fournir un tableau décrivant de manière sombre et pessimiste la condition humaine et utilisant des accents et des arguments très proches de l'*Alcyon.* Probablement la même

---

διὰ τῶν τεχνῶν οὕτως πολυμηχάνων καὶ ὅσα διὰ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἐργάζονται [...]· Ὀπηνίκα οὖν ἄνθρωπος, ὡς ἔοικεν, ἀνθρώπου τοσούτῳ διαφέρει, τί νομίσομεν τὸν σύμπαντα οὐρανὸν πρὸς τὰς ἡμετέρας δυνάμεις φανῆναι ἂν τοῖς τὰ τοιαῦτα θεωρεῖν ἐφικνουμένοις;… «Mettons en regard des hommes à la fleur de l'âge et des enfants nouveau-nés, de cinq ou de dix jours; quelle différence de force dans l'accomplissement de tous les actes de la vie, qui exigent une si grande adresse des mains, une telle souplesse du corps et de l'âme! [...] Si donc l'homme nous paraît tellement différer de son semblable, quelle idée aurons-nous de la différence qui peut exister entre le ciel tout entier et nos forces, aux yeux de ceux à qui il est permis de considérer ces objets?»).

8. La nature n'est pas décrite comme une belle-mère. Le passage sur la naissance de l'abeille et d'autres espèces animaux est révélateur: la nature distribue tant les biens que les maux, mais d'une manière que nous ne pouvons pas imiter. C'est ce sentiment d'infériorité que je veux souligner ici, car il n'est pas présenté par l'auteur sous les traits de la piété, mais sous les traits de la pitié à l'égard de limitations infinies de la condition humaine.

9. *Alc.* 3-4: Εὐρακας, Χαιρεφῶν, τρίτην ἡμέραν ὅσος ἦν ὁ χειμών; Κἂν ἐνθυμηθέντι γάρ τῳ δέος ἐπέλθοι καὶ τὰς ἀστραπὰς ἐκείνας καὶ βροντὰς ἀνέμων τε ἐξαίσια μεγέθη· ὑπέλαβεν ἄν τις τὴν οἰκουμένην ἅπασαν καὶ δὴ συμπεσεῖσθαι; Μετὰ μικρὸν δὲ θαυμαστή τις κατάστασις εὐδίας ἐγένετο καὶ διέμεινε αὕτη γε ἕως τοῦ νῦν. («Tu as vu, Chéréphon, quelle tempête s'est élevée, il y a trois jours; tu frémis encore au souvenir des éclairs, du tonnerre, de la fureur des vents: on eût dit que la terre entière allait s'abîmer. Peu de temps après, il succéda un calme étonnant et qui dure encore»).

remarque aurait pu être faite au sujet de l'ouvrage de Crantor, qui nous n'est pas parvenu, mais dont les contenus nous sont partiellement connus à travers la *Consolatio ad Apollonium* de Plutarque et le troisième livre des *Tusculanae disputationes* de Cicéron[10]. De plus, dans le *Axiochos*, on retrouve la comparaison entre l'homme et l'enfant[11] à laquelle l'auteur de l'*Alcyon* recourt volontiers, comme on l'a souligné. Certes, ces arguments, dans les écrits de consolation, jouent un rôle différent par rapport à celui qui leur est attribué dans le dialogue à notre objet, mais il est néanmoins significatif qu'ils remontent à un patrimoine de *topoi* qui appartenait aussi à l'Académie et qui notre auteur a vraisemblablement pu utiliser.

Cela devient d'autant plus clair si, remontant dans le temps, on relève l'affinité thématique avec un autre texte académique: l'*Épinomis*. Ici, la tractation pessimiste de la condition humaine qui, remettant cette dernière en perspective en réduit la valeur[12], se relie immédiatement à la dévaluation des τέχναι et des autres moyens de connaissance fabriqués par l'homme: «Nous cherchons le moyen de devenir sages, comme si chacun de nous en avait plus ou moins la faculté: Mais celle-ci s'échappe et s'enfuit dès qu'on s'adresse à une branche quelconque de ce qui s'appelle arts ou disciplines ou encore à une des autres sciences que nous regardons comme des formes du savoir, montrant ainsi que rien de tout cela ne mérite le nom de sagesse, je parle de la sagesse qui concerne cette sphère de l'humain, et que si l'âme a la foi vive et l'intuition que c'est en quelque sorte sa nature de posséder la sagesse, elle est fort incapable de découvrir en quoi celle-ci consiste, ni le temps et le mode de son acquisition»[13]. Il s'agit donc de la même corrélation entre la dévaluation de la condition de l'homme et la faiblesse de son savoir, peu ou pas fiable, que l'on retrouve dans la partie centrale de l'*Alcyon*. Un élément ultérieur qui nous pousse à rapprocher l'*Alcyon* de l'*Épinomis* est l'usage d'une constellation de termes pour dire ce que nous appellerions de nos jours le monde ou l'univers. Notamment, dans les deux dialogues οὐρανός et Θεός résultent interchangeables. À ce couple de termes s'ajoutent κόσμος dans l'*Épinomis* et φύσις dans l'*Alcyon*.

---

10. Sur la relation entre l'*Axhiochos* et le *Peri penthous* je vous renvoie à *Platone. Dialoghi spuri*, a cura di F. Aronadio, Torino, UTET, 2008, pp. 77-79. Cf. aussi J. Souilhé, *Platon. Œuvres complètes*, tome XIII, 3e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1930, pp. 119-123; M. Tulli, *Der 'Axiochos' und die Tradition der 'consolatio' in der Akademie*, in K. Döring-M. Erler-S. Schorn (Hrsgg.), *Pseudoplatonica, op. cit.*, pp. 255-271; T. O'Keefe, *Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the 'Axiochus'*, *Phronesis*, 51, 2006, pp. 388-407.

11. Cf. *Axioch.*, 365 b 6-8. Pour cette comparaison l'auteur de l'*Alcyon* s'inspira probablement de *Phaed.*, 77 e.

12. Cf. *Épin.*, 973 c-974 a.

13. *Épin.*, 974 b 1-c 2 (traduction de E. des Places).

Il convient de préciser que, tout comme dans le cas déjà évoqué de l'*Axiochos*, l'affinité avec l'*Épinomis* se limite à des éléments thématiques qui en réalité viennent assumer dans l'argumentation de l'*Alcyon* une valence tout à fait différente. Cela nous pousse à croire que l'auteur, tout en se reconnaissant dans la tradition des écrits de l'Académie (même des plus anciens) dont il tire une partie de ses thèmes, les réélabore selon un goût et une orientation intellectuelle qui lui sont propres, ou qui relèvent du milieu auquel il appartient. En ce sens, la partie finale du dialogue se révèle tout à fait emblématique[14]: ici Socrate, d'un ton ému, du moins aux apparences, chante les louanges de l'amour conjugal. À vrai dire, un tel éloge n'est pas très habituel dans les λόγοι σωκρατικοί, d'autant plus si l'on considère le fait que la relation entre Socrate et Xanthippe n'était pas exactement ce qu'on appellerait une idylle! Par ailleurs, le Socrate peint par l'auteur de l'*Alcyon* en ouverture de son dialogue paraît tout à fait différent de celui de Platon: il suffit de songer à l'attitude fort peu critique dont il fait montre à l'égard du mythe. De même, dans l'*Alcyon* il y a une continuité qui est garantie à la fois par la structure dramatique et par les contenus: Socrate est prêt à croire au mythe, ou du moins à ne pas le mépriser, en raison du fait que la faiblesse des capacités cognitives de l'homme n'autorise pas à le récuser absolument. Et, de manière tout à fait cohérente, il termine son argumentation par l'approbation de l'attitude à la dévotion et à la fidélité envers son mari dont Alcyon fait preuve. Cette attitude, si elle condamne d'une part Alcyon à sa souffrance, est de l'autre l'emblème d'une vie sobre et modérée, capable de se tenir à ce que la condition humaine, malgré ses limites étroites, permet de saisir. En effet, l'amour conjugal est moins une valeur propre au Socrate platonique et à l'âge classique, qu'un élément caractéristique d'un contexte éthique tout à fait différent et propre d'une époque hellénistique avancée, où l'intimisme primait sur le dynamisme politique. Il s'agit d'un système de valeurs qui résulte être en syntonie, ou du moins pas en conflit, avec le *mos maiorum* romain: en effet, la *fides* romaine prend aussi bien la forme de la fidélité au conjoint. C'est une des raisons pour lesquelles, comme je tacherai de montrer par la suite, on peut supposer que l'auteur de l'*Alcyon* ait aussi ciblé, comme son destinataire possible, le milieu romain de l'époque.

---

14. *Alc.* 8: Κλέος δὲ μύθων, οἷον παρέδοσαν πατέρες, τοιοῦτον καὶ παισὶν ἐμοῖς, ὦ ὄρνι θρήνων μελῳδέ, παραδώσω τῶν σῶν ὕμνων πέρι, καί σου τὸν εὐσεβῆ καὶ φίλανδρον ἔρωτα πολλάκις ὑμνήσω γυναιξὶ ταῖς ἐμαῖς Ξανθίππῃ τε καὶ Μυρτοῖ λέγων τά τε ἄλλα, πρὸς δὲ καὶ τιμῆς οἵας ἔτυχες παρὰ θεῶν («Aussi ces fables célèbres que nos pères nous ont transmises, je les raconterai à mon tour à mes enfants, oiseau, chantre de regrets, en mémoire de tes doux accents: je redirai souvent ta piété, ta tendresse conjugale, à mes deux femmes Xanthippe et Myrto; et le reste de ton histoire, et la récompense que tu as obtenue des dieux»).

Un élément qu'il convient de considérer à part est l'allusion que l'auteur fait à la tradition, d'origine non pas académique mais péripatéticienne, qui attestait la bigamie de Socrate[15]. Cette allusion est d'autant plus surprenante qu'elle arrive au moment où Socrate rend hommage à la fidélité d'Alcyon. Il est possible qu'il ne s'agisse, ici, que d'un simple divertissement de l'auteur, un goût pour la malice et le paradoxe qui peut-être, si l'on veut pousser un peu plus loin l'interprétation, sous-entendrait une sorte de détachement auto-ironique de l'auteur par rapport aux contenus mêmes de son dialogue. Tout se passe comme si l'auteur, au moment même où il parvient à formuler une conclusion en quelque mesure positive, voulait s'en éloigner et, prenant une posture véritablement académico-sceptique, renonçait à l'affirmer.

Le thème du malheur, introduit à travers l'impression crée par le mythe d'Alcyon, puis étendu par l'argumentation au traitement de la condition humaine dans sa globalité, semble ainsi constituer le sujet principal du dialogue. Du moins, il est un élément essentiel pour la compréhension de ce texte pseudo-platonicien. Selon Müller, le *Kernstück des Dialogs* serait l'argument occupant la partie centrale du texte et il aurait pour finalité de mettre en évidence *die durchgehende erkenntnistheoretische Orientierung* de l'auteur. À mon avis, en revanche, le message véhiculé par le texte est à comprendre sur un plan éthique plutôt que gnoséologique. Il suffit de considérer la transfiguration subie par le personnage de Socrate par rapport à celui qui figure dans les textes de Platon: curieusement, dans l'*Alcyon*, c'est Chéréfon qui doute, tandis que Socrate n'est pas hostile à l'opinion. En effet, à la place d'une critique de ἀνεξέταστος βίος[16] et à la place de la ζήτησις, seule certitude pour laquelle le Socrate de Platon serait prêt à se battre[17], nous trouvons dans le Socrate de l'*Alcyon* une attitude bien plus traditionnelle, à la fois sur le plan gnoséologique et éthique, ainsi qu'une tendance à la défense et à la renonciation. Pareillement, le moment de l'ἔλεγχος, qui est si crucial pour le διαλέγεσθαι socratico-platonicien, perd le caractère qu'il y avait, éminemment de mise en doute des prétendues certitudes cognitives, pour assumer celui de critique concrète du mode de vie de Chéréfon. Cette critique est développée au nom d'une διάθεσις qui semble inspirée de l'idéal de la μετριοπάθεια. Or, c'est peut-être dans cette tournure imposée aux personnages qu'il faut lire un argument ulté-

15. Sur la bigamie de Socrate, cf. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, coll. disp. app. not. instr. G. GIANNANTONI, Napoli, Bibliopolis, 1990, I A 36, et G. GIANNANTONI, *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofane ai Padri cristiani*, Bari, Laterza, 1986, p. 273 n. 5. Sur l'origine péripatéticienne de cette tradition, cf. F. WEHRLI (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1967², pp. 66-67.

16. Cf. PLAT., *Apol.*, 38 a 5.

17. Cf. IDEM, *Men.*, 86 b 6-c 2.

rieur en faveur de la thèse selon laquelle la finalité de l'œuvre consisterait dans une présentation de la figure éthique du sage et de sa vision de la vie humaine. Il s'agit d'un σοφός qui, conscient de la nature terriblement bornée de l'homme, se démontre ouvert vis-à-vis des valeurs de la tradition, rassurantes quoique non fondées, ni susceptibles de l'être. Un σοφός spécialement attentif à la dimension émotionnelle et à la limitation des πάθη.

De toutes manières, ce qui vient d'être dit ne veut ni exclure, ni effacer l'importance de la dimension gnoséologique de la deuxième partie de l'*Alcyon*. Comme il a été déjà remarqué par d'autres chercheurs, la thèse selon laquelle les outils cognitifs de l'homme seraient inadéquats est introduite dans l'*Alcyon* à travers une argumentation vouée à mettre moins l'accent sur les limites de la connaissance humaine, que sur la non-impossibilité de certaines opinions invraisemblables à un premier regard[18]. C'est Chéréfon qui donne une telle opportunité à Socrate au moment où il réagit à la narration du mythe avec cette question: «Mais, au nom des dieux, que devons-nous croire, Socrate, de ces légendes anciennes, qui prétendent que des oiseaux sont devenus femmes, et des femmes oiseaux? Ces sortes de métamorphoses me paraissent de tout point impossibles»[19]. À ce moment, Socrate peut éviter de s'engager dans une démonstration de la vérité du mythe, qui serait gênante, ou de démontrer la possibilité d'opiner selon le mythe. La question de son interlocuteur le légitime alors à se limiter à démontrer que les contenus du mythe ne sont pas impossibles. Chéréfon, pour ainsi dire, tombe dans l'erreur d'exprimer ses doutes au sujet de la fiabilité du mythe avec une attitude «dogmatique» («il me paraît impossible» dans ses propres mots, *Alc.* 2), et il permet ainsi à Socrate de s'attaquer à son doute. Remarquons, en passant, qu'on assiste ici à un double renversement de la figure platonicienne de Socrate: en premier lieu, c'est Chéréfon, et non Socrate, à assumer une attitude de doute et d'analyse critique. Deuxièmement, cette attitude tourne presque au dogmatisme, tandis que la disponibilité à accueillir des vérités transmises par le mythe résulte être un comportement plus correct du point de vue gnoséologique.

Pour revenir à l'argumentation de Socrate, il nous convient maintenant de considérer de quelle manière il affirme la non-impossibilité des contenus paradoxaux du παλαιὸς λόγος. On peut dire que Socrate adopte une stratégie comparative, dont on peut départager deux composantes. Tout d'abord, une comparaison verticale, pour ainsi dire, fondée sur la disproportion entre les capacités humaines et celles divines. Nous

18. Cf. C. W. Müller, *op. cit.*, pp. 304-307. Cependant, les conséquences qui seront ici tirées de cette considération sont légèrement différents de ceux obtenues par Müller.

19. *Alc.* 2: ἀλλὰ πρὸς θεῶν, πῶς ποτε χρὴ πεισθῆναι τοῖς ἐξ ἀρχῆς, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐξ ὀρνίθων γυναῖκές ποτε ἐγένοντο ἢ ὄρνιθες ἐκ γυναικῶν; παντὸς γὰρ μᾶλλον ἀδύνατον φαίνεται πᾶν τὸ τοιοῦτον.

allons revenir rapidement sur ce sujet. Mais nous rencontrons aussi une comparaison horizontale, qui s'appuie sur les différences existantes entre les hommes[20]. De l'une comme de l'autre de ces comparaisons dérive la constatation de la relativité de la connaissance humaine et de la non-déterminabilité de ce qui est possible et ce qui est impossible sur la base des capacités cognitives de l'homme.

Comme nous l'avons déjà souligné, une telle thèse gnoséologique s'inscrit dans le tissu du dialogue dans la mesure où elle dérive des considérations sur la condition humaine et sur les limites de l'homme en général. À ce sujet, le passage tirée de *Alc.* 3, est symptomatique: «Comment [...] des hommes, qui ne connaissent la puissance ni des dieux ni de la nature, pourraient-ils affirmer que des transformations de cette espèce peuvent se faire ou non? Tu as vu, Chéréphon, quelle tempête s'est élevée, il y a trois jours; tu frémis encore au souvenir des éclairs, du tonnerre, de la fureur des vents: on eût dit que la terre entière allait s'abîmer»[21]. Remarquons l'usage de l'expression ὑπέλαβεν ἄν τις, «on eût dit»: l'argumentation de Socrate en faveur de la «non-impossibilité» tire sa puissance persuasive de la constatation du fait que, à partir d'un certain ensemble de conditions – dans le cas spécifique la force de la tempête –, il est toujours possible de tirer des conséquences vraisemblables, mais fausses. Si nous ne pouvons pas affirmer quelque chose avec certitude, c'est que, la nature et les dieux nous dépassant, leurs œuvres vont au-delà de ce que nous avons tendance à supposer. Le raisonnement suit cette argumentation: «si des suppositions qui apparaissent correctes sont en réalité erronées, pourquoi des opinions qui apparaissent invraisemblables ne pourraient pas être correctes?».

Nous pouvons résumer les considérations à caractère épistémologique développées jusqu'ici de la manière suivante: manifestement fonctionnelle à l'argumentation, la différence que l'auteur institue entre Socrate et Chéréfon consiste dans le fait que: a) Socrate ne croit pas que les capacités cognitives de l'homme puissent donner lieu à des certitudes. Pour mieux dire, il ne croit pas que les paramètres utilisables pour établir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, puissent être fiables; b) Socrate opine l'invraisemblable et l'insolite, tandis que Chéréfon se tient au vraisemblable et au commun (pendant que Socrate raconte le mythe, Chéréfon n'apparaît

---

20. Cf. *Alc.* 7: σοὶ μὲν οὖν καὶ ἐμοὶ καὶ ἄλλοις πολλοῖς τοιούτοις οὖσι πόλλ' ἅττα ἀδύνατα τῶν ἑτέροις πάνυ ῥᾳδίων· ἐπεὶ καὶ αὐλῆσαι τοῖς ἀναύλοις καὶ ἀναγνῶναι ἢ γράψαι τοῖς ἀγραμμάτοις γραμματικὸν τρόπον ἀδυνατώτερόν ἐστι τέως, ἕως ἂν ὦσιν ἀνεπιστήμονες, τοῦ ποιῆσαι γυναῖκας ἐξ ὀρνίθων ἢ ὄρνιθας ἐκ γυναικῶν («C'est ainsi qu'à toi, à moi, et à bien des gens qui nous ressemblent, bon nombre de choses paraissent impossibles qui sont faciles à d'autres. Jouer de la flûte quand on ne le sait pas, lire ou écrire régulièrement quand on ne connaît pas les lettres, semble chose plus impraticable à ceux qui sont étrangers à ces sortes d'art, que de changer des femmes en oiseaux, ou des oiseaux en femmes»).

21. Le texte grec est présenté, *supra*, à la note 9.

nullement captivé ni par la *fabula* du παλαιὸς λόγος, ni par sa signification; avec un effet quelque part comique, il intervient toujours avec des observations et des questions très concrètes, tour à tour sur le cri des alcyons, sur leurs dimensions, ou encore sur la météorologie)[22]; c) Socrate fait montre d'avoir plus confiance en la tradition que son interlocuteur, aussi bien par le fait qu'il se fie au mythe – ou du moins qu'il n'est pas complètement méfiant – que par l'exaltation de la fidélité au mariage: l'*incipit* de la dernière exclamation de Socrate est assez significatif: «Ces fables célèbres que nos pères nous ont transmises, je les raconterai à mon tour à mes enfants et à mes deux femmes, oiseau, chantre de regrets»[23], où l'usage répété du verbe παραδίδωμι («léguer à la postérité») véhicule manifestement l'idée d'une identification du personnage de Socrate en la tradition et de sa volonté de la prolonger. L'emploi du terme πατέρες («pères») est en ce sens éloquent.

Donc, en général, l'opposition entre les deux interlocuteurs, telle qu'elle est mise en scène par l'auteur, ne consiste pas dans le fait que l'un, Chéréfon, paraisse ingénu et/ou arrogant, pendant que l'autre, Socrate, se montre conscient et ouvert à la recherche, quant plutôt dans le fait que l'un est un homme concret, qui se tient aux faits tels qu'il les conçoit, tandis que l'autre, le Socrate de l'*Alcyon*, se démontre détaché par rapport au sens commun, montrant de se tenir plutôt à une vision des choses plus globale ou abstraite, presque paradoxale.

Ce qui demande maintenant à être pris en compte par l'analyse, se révélant être le trait le plus caractéristique du personnage en question, est son rapport à la tradition: par rapport au Socrate de Platon qui, si non irrévérencieux, privilégie une analyse critique de la tradition, le personnage principal de l'*Alcyon* récupère pleinement cette dernière et il a plutôt tendance à s'appuyer sur elle en raison de sa méfiance envers les capacités cognitives de l'homme. Mais si l'auteur a voulu donner à son personnage ce visage, et s'il faut que l'interprétation du dialogue rende aux mœurs des pères son rôle central, l'hypothèse formulée tout à l'heure au sujet de la veine éminemment éthique de l'*Alcyon*, se trouve être ultérieurement confirmée.

À ce stade de notre analyse, il est donc possible de tenter de donner au texte en question une collocation plus exacte, ainsi que de préciser

---

22. Cf. *Alc.* 2: ἀλκυὼν τοῦτ' ἔστιν, ὃ σὺ φῄς; οὐ πώποτε πρόσθεν ἠκηκόειν τῆς φωνῆς, ἀλλά μοι ξένη τις τῷ ὄντι προέπεσε· γοώδη γοῦν ὡς ἀληθῶς τὸν ἦχον ἀφίησι τὸ ζῷον. Πηλίκον δέ τι καὶ ἔστιν, ὦ Σώκρατες; [...] φαίνεται γὰρ ἀλκυονὶς ἡ τήμερον ὑπάρχειν ἡμέρα, καὶ χθὲς δὲ τοιαύτη τις ἦν («C'est Alcyon, dis-tu? Jamais auparavant je n'avais entendu cette voix, qui m'est arrivée toute nouvelle. C'est un son vraiment lugubre que fait entendre cet oiseau: comment est-il donc fait, Socrate? [...] on s'aperçoit que c'est aujourd'hui un jour alcyonien; hier c'en était encore un»).

23. Le texte grec est présenté, *supra*, à la note 14.

quelques éléments de la physionomie intellectuelle de l'auteur. Je dis bien 'tenter' car, en raison du peu d'informations dont nous disposons, nous ne pouvons que formuler des hypothèses, tout en faisant de notre mieux pour en limiter le caractère conjectural.

Tout d'abord, je ne crois pas que le doute puisse subsister sur le fait que l'auteur est un académicien. La présence de ce dialogue dans le *corpus Platonicum* est un indice qui va clairement dans cette direction[24]. Mais aussi, la notion de connaissance à l'œuvre dans l'*Alcyon* semble porter des traces évidentes d'une matrice académicienne[25]. Je dis cela non seulement car elle est traversée par des nuances *sceptiques*, mais aussi car il s'agit justement de *nuances* sceptiques. Le Socrate de l'*Alcyon* pourrait facilement être taché de dogmatisme par les pyrrhoniens, car dans son argumentation, nous l'avons déjà signalée, il procède sur le fondement de l'évidence et il présuppose un contact possible entre le sujet de la perception et la réalité extérieure[26].

Cependant, comme on le sait, le spectre de positions représentées au sein de l'Académie au cours du temps est assez vaste, et cela en raison de la confrontation avec les Stoïciens sur les thèmes de la représentation cataleptique et de l'assentiment. Certainement, tout comme l'occurrence du terme πιθανόν, l'allure d'ensemble des répliques semble nous projeter dans l'Académie du II siècle avant Jésus Christ. Car l'argumentation au sujet de l'homme, presque aveugle quand il s'agit d'établir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, débouche de toutes manières sur un *opinari* de la part de Socrate. Si Carnéade, avec sa notion de πιθανόν, avait ouvert la voie vers le *nihil percipere et tamen opinari*, ses successeurs sont partagés sur la manière dont il faut comprendre cette thèse. La position théorique qui trouve son expression dans l'*Alcyon*, est à mon avis spécialement en consonance avec l'interprétation de la thèse de Carnéade donnée par Métrodore de Stratonice, si on suit la reconstitution que de sa pensée donne Carlos Lévy[27]. En effet, cet Académicien «mineur» aspirait à «revenir à la conception du sage antérieure au dogme stoïcien de l'infaillibilité»[28]. L'affirmation selon laquelle le sage opine occasionnellement, bien que en

---

24. Je me permette de renvoyer de nouveau à *Platone. Dialoghi spuri*, *op. cit.*, pp. 92-93, où j'essaye de montrer que les écrits du *corpus Platonicum* viennent tous du milieu de l'Académie.

25. Cf. C. W. Müller, *op. cit.*, pp. 303-311.

26. Sur ce sujet cf. M. Bonazzi, *I Pirroniani, l'Academia e l'interpretazione scettica di Platone*, dans *Platone e la tradizione platonica*, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano, Cisalpino, 2003, pp. 181-219: 198-200.

27. Cf. C. Lévy, *Les pétits Académiciens: Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice*, dans *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 53-77: 70-77.

28. *Ivi*, p. 74.

l'absence de certitudes, est à se lire dans le sens que «le sage, à l'occasion, se trompera comme tout un chacun»[29]. La position de Métrodore, continue Lévy, «implique que, à l'occasion, le sage puisse se laisser aller *sans réserve mentale* à des assentiments non-fondés. Dans ce cas la sagesse réside non pas dans la conscience permanente et actuelle de la faillibilité, mais dans la capacité à rectifier l'erreur une fois qu'elle a été commise»[30].

Or, il me semble que le personnage du Socrate de l'*Alcyon* incarne bien cette idée de sage: car, d'une part, il interprète le πιθανόν de Carnéade comme une exhortation à n'exclure pas le non vraisemblable. De l'autre, il est prêt à accueillir des opinions qui peuvent apparaître invraisemblables, sans montrer aucune réserve mentale, c'est-à-dire sans être complètement éteint par la prise de conscience que, au moment où il opine, il formule des simples opinions, par leur nature faillibles. Conscient plutôt des limites de la connaissance humaine, il accueille les contenus du mythe comme non-impossibles, et donc πιθανοί, non pas en raison de leur degré de vraisemblance, mais en vertu d'un dialogue instauré avec la tradition et de sa propre propension personnelle.

Dans cette perspective, la nécessité d'une re-collocation de la question gnoséologique dans un contexte de référence éthique, dont on avait fait l'hypothèse plus haut, semble effectivement se confirmer. Si l'intention de Métrodore est cette de revenir à une figure de sage plus proche de celle de matrice platonicienne, dépassant ainsi les questions dialectiques émergées dans les débats entre Académiciens et Stoïciens, le personnage de Socrate, tel qu'il est ébauché dans l'*Alcyon*, correspond bien à cette visée, bien que seulement du point de vue éthique. Car il correspond à «une image du sage tout simplement beaucoup plus humaine que celle que Zénon avait mise au cœur de son système philosophique»[31]. Un sage, je voudrais ajouter, prêt non seulement à opiner, mais aussi à s'ouvrir à la dimension affective avec moins de réserve que le sage stoïcien. Une attitude qui semble inspirée, comme je l'évoquais plus haut, au modèle de la μετριοπάθεια plutôt qu'à celui de l'ἀπάθεια.

On aura probablement remarqué le fait que, dans la tractation de ce dialogue et de son auteur, nous avons préféré utiliser les termes d'«inspiration» ou d'«orientation» philosophique. En effet, à plusieurs égards, le texte en question n'est pas à proprement parler philosophique. Cela non seulement en raison du manque d'efficacité de son argumentation, mais aussi et surtout pour les concepts employés, généraux et vagues. En revanche, du point de vue littéraire, on peut reconnaître à l'écriture

29. *Ibid*.
30. *Ivi*, p. 75.
31. *Ivi*, p. 76.

une certaine originalité. On sait, d'ailleurs, que la période helléniste a vu surgir des intérêts antiquaires et une attitude pour ainsi dire interdisciplinaire. Cette mouvance a donné lieu «au phénomène vaste, complexe et articulé qu'on peut appeler littérature érudite»[32]. De ce point de vue, on peut tout d'abord songer à la finesse stylistique de l'*Alcyon*. Müller parle, et à raison, d'une *poetische Stilisierung*[33], qui se traduirait dans l'adoption à plusieurs reprises d'une allure rythmique proche de celle du vers, ou encore dans le choix d'un lexique très recherché. En effet, l'auteur emploie très souvent des termes qui normalement sont d'usage poétique[34]. Mais je voudrais aussi ajouter d'une part que, à cette époque, une partie de cette terminologie a dû sonner archaïque et désuète (comme par exemple l'adjectif νεογιλός (*Alc.* 3), que l'on retrouve seulement en Théocrite avant le II sec. a. C. De l'autre, que certains choix lexicaux doivent s'expliquer comme des réminiscences de textes philosophiques antérieurs (comme par exemple le mot νήπιος (*Alc.* 3), utilisé dans la comparaison entre les enfants, les hommes et les dieux, qui fait écho au fragment 79 de Héraclite)[35].

L'affinité entre l'*Alcyon* et une certaine littérature érudite de l'époque émerge de manière encore plus frappante si l'on considère l'usage que ce texte fait du mythe classique. Car s'il est évident que le modèle littéraire auquel l'auteur s'inspire sont les allusions au mythes rares mais présentes dans les textes de Platon, il me semble clair, d'autre part, que l'emphase portée sur le mythe d'Alcyon bien s'accorde avec l'intérêt pour les fables et les *mirabilia* caractéristique de l'âge hellénistique, comme le témoigne la vaste production d'écrits sur les *Métamorphoses* de cette époque. Notamment, les *Heteroioumena* de Nicandre[36] revêtent un intérêt particulier pour notre propos, car elles furent probablement la source de notre auteur, ainsi que d'Ovide. Or, ses *Métamorphoses* nous laissent facilement «imaginer [...] l'évolution du processus culturel se développant entre les civilisations hellénistique et latine au fil de plusieurs siècles»[37]. En fin, la tendance à la contamination des formes littéraires (le dialogue socratique avec la *consolatio* ou encore la mythographie), mais aussi la

32. Cf. F. MONTANARI, L'erudizione, la filologia e la grammatica, dans, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*, a cura di G. CAMBIANO-L. CANFORA-D. LANZA, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 235-281: 235.

33. Cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 275-294.

34. Cf. à cet égard la longue liste signalée par C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 291.

35. Un cas similaire est la reprise du substantif νηπιότης par Platon (*Leg.*, 808 e 3), comme le souligne C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 279 n. 6.

36. Sur Nicandre, cf. W. KROLL, dans *RE* XVII,1 n. 11, coll. 250-265; cf. aussi C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 300 n. 5.

37. E. PELLIZER, *La mitografia*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, *op. cit.*, pp. 283-303: 291.

contamination des orientations philosophiques (la gnoséologie académique avec des éléments d'origine péripatétique) est un élément ultérieur permettant de caractériser l'auteur comme un érudit organique au milieu culturel de l'hellénisme du II-I siècle avant Jésus Christ.

Une telle caractérisation nous laisse penser, comme on l'avait déjà évoqué, que cet écrit a dû avoir comme destinataires possibles non seulement les érudits grecs et alexandrins, mais aussi le milieu romain. Si cette hypothèse est juste, la tension entre les deux personnages se prêterait alors à être lue comme une mise en scène de la distance entre l'érudition raffinée des écoles grecques et l'esprit pragmatique de la culture romaine.

Comme nous l'avons rappelé plus haut, une des caractéristiques spécifiques de la littérature d'érudition est l'adoption d'un modèle classique. Je voudrais me servir ici de la distinction entre modèle-exemplaire et modèle-genre[38]: le premier cas est celui où le texte pris pour modèle «est employé comme *Exemplar:* c'est ce dernier que l'auteur copie ou qu'il cite». En revanche, dans le deuxième cas, le modèle guide le travail d'un écrivain qui aspire à «écrire comme un autre auteur», sans pour autant le citer littéralement. Dans le cas du modèle-genre ce dernier «est interprété moins comme un ensemble de *loci* que comme un tissu de relations», et il n'est pas traité «comme un paradigme exemplaire, mais comme une sorte de matrice générative». Il me semble possible de dire que l'*Alcyon* est inspiré au modèle-genre du dialogue platonicien, ce dernier étant compris comme une forme de λόγος σωκρατικός. À la lumière de ce qui a été dit, une telle relation d'intertextualité, ainsi que l'orientation philosophique affleurant des contenus du dialogue, fait apparaître l'écrit pseudo-platonicien en question comme un texte cherchant à accentuer plutôt la composante éthique que celle gnoséologique de Socrate. En effet, l'*Alcyon* semble rétablir une continuité possible avec Socrate et Platon, en dépassant ainsi les subtilités épistémologiques de l'Académie d'Arcésilas, dont un écho se trouve encore dans l'interprétation de Carnéade donnée par Clitomaque.

Ces dernières considérations peuvent aider à comprendre les raisons pour lesquelles l'*Alcyon* rentra dans le *corpus Platonicum*. Or, ce dialogue présente du moins deux caractéristiques qui le démarquent nettement des autres textes appartenant au même *corpus* et qui rendent assez mystérieuse sa présence dans ce même ensemble. Tout d'abord, l'association entre la forme de cet écrit et les concepts qu'il véhicule est absolument inhabituelle. En effet, dans les autres dialogues du *corpus*, la forme

38. Je me réfère ici à la distinction établie par G. B. Conte-A. Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, dans *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cura di G. Cavallo-P. Fedeli-A. Giardina, vol. I: *La produzione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1989, pp. 81-114: 94-95.

du λόγος σωκρατικός s'associe avec une attitude mimétique des contenus conceptuels propres à la philosophie socratique ou platonicienne. En revanche, là où une attitude académique ou sceptique est perceptible, la forme utilisée par l'exposition s'éloigne de celle traditionnelle du dialogue. Deuxièmement, un grand hiatus temporel sépare l'*Alcyon* du reste du *corpus*. Les écrits plus récents de la collection, c'est-à-dire les sections finales du *Démodochos* et du *De virtute*, remontent à l'époque d'Arcésilas, tandis que l'*Alcyon* est à colloquer plutôt à la hauteur de la génération successive à celle de Carnéade, en raison des thèses qui y sont exposées. Il semble donc légitime de se demander comment ce texte a pu rentrer dans le prestigieux recueil des écrits platoniciens. Qui peut avoir eu l'autorité ou l'occasion d'y insérer un écrit si excentrique?

À mon sentiment, une réponse possible est que l'auteur de l'*Alcyon* ait été aussi éditeur du recueil en question. Car, en ce cas, et pour paraphraser la terminologie du roman *noir*, il en aurait eu à la fois l'arme, l'occasion et le mobile.

Je suis conscient du fait qu'il s'agit d'une hypothèse tout à fait conjecturale[39]. Cependant, elle se trouverait confirmée par tous les éléments qui ont été pris en considération jusqu'ici au sujet de la physionomie intellectuelle de l'auteur. En effet, on a vu que ce dernier devrait avoir été un adepte de l'Académie, ou du moins un proche de ce milieu. Marqué par des intérêts différents, mais tous caractéristiques de l'âge hellénistique tardive, il semble avoir été un érudit sensible à la littérature et à la poésie d'époque classique, aussi bien qu'à la tradition philosophique. L'attention portée au style, fin comme le langage utilisé, pourrait en outre indiquer la proximité entre ce texte et les études des grammairiens. Il en résulte que le profil de l'auteur de ce dialogue est celui d'un intellectuel maître des outils nécessaires pour mener à bien une importante entreprise éditoriale: faisant partie de l'école platonicienne, il aurait eu l'opportunité d'insérer une de ses compositions à l'intérieur du *corpus* qu'il était en train de recueillir ou d'éditer. Comme l'affirme Luigi Enrico Rossi, «je ne sais pas concevoir l'éditeur d'un *corpus* qui n'y inclurait pas quelque chose de sien»[40]. L'auteur de l'*Alcyon* serait alors l'auteur d'un «faux éditorial». En d'autres termes, il aurait écrit ce texte avec l'intention de l'inclure dans le *corpus*, poussé par le mobile de se rendre, de ce même geste, éternel.

F. ARONADIO
(Rome)

39. Sera développée ici une hypothèse que j'ai déjà suggéré dans l'*Introduzione* à *Platone. Dialoghi spuri*, *op. cit.*, pp. 92-96.

40. L. E. ROSSI, *Origini e finalità del prodotto pseudepigrafo*, dans *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*, AION (filol.) XXII, Napoli 2000, pp. 231, 261: 255.

## Ο ΨΕΥΔΟ-ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ *ΑΛΚΥΟΝΗ* ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ ΤΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ

Περίληψη

Μιὰ ἀνάλυση τοῦ φιλοσοφικοῦ καὶ λογοτεχνικοῦ περιεχομένου τοῦ ψευδο-πλατωνικοῦ διαλόγου *Ἀλκυόνη* (ὁ ὁποῖος συμπεριελήφθη ἀργότερα καὶ στὸ *corpus* τῶν ἔργων τοῦ Λουκιανοῦ) μπορεῖ νὰ τοποθετήσει τὴν ἐποχὴ συγγραφῆς τοῦ ἔργου στὴν ἀκμὴ τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου καὶ στὸ πλαίσιο τῆς παράδοσης τῆς Ἀκαδημίας. Τὸ κεντρικὸ μέρος τοῦ σύντομου αὐτοῦ διαλόγου διακρίνεται γιὰ ὁρισμένες διαπιστώσεις γνωσιολογικοῦ χαρακτήρα, οἱ ὁποῖες ἀναμφίβολα παρουσιάζουν ἐνδιαφέρον. Ὡστόσο, δὲν θὰ πρέπει νὰ ὑποβαθμίζουμε τὴ σημασία τοῦ ἀρχικοῦ καὶ τοῦ τελευταίου μέρους τοῦ ἔργου, ποὺ περιλαμβάνουν τὸν μύθο τῆς Ἀλκυόνης καὶ τὴν ἀναφορὰ στὸ θέμα τῆς συζυγικῆς πίστης. Αὐτὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα ποὺ συγκροτοῦν τὴ βαθύτερη ἐννοιολογικὴ δομὴ τοῦ κειμένου, τὸ ὁποῖο, κατὰ μείζονα λόγο, παρουσιάζεται ὡς ἕνα ἔργο ἠθικοῦ χαρακτήρα. Μόνο στὸ ἐπίπεδο αὐτό, ἄλλωστε, μπορεῖ νὰ ἀνιχνευθεῖ κάποια σχέση ὡς πρὸς τὴ μορφὴ τοῦ Σωκράτη, πρωταγωνιστῆ τοῦ διαλόγου.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν ἔννοια τῆς γνώσης ποὺ ὑποφώσκει στὸ ἠθικὸ ζήτημα τῆς ἀνθρώπινης δυστυχίας, εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναγνωρίσουμε μιὰ σχετικὴ ἐγγύτητα τοῦ συγγραφέα πρὸς τὶς ἴδιες θέσεις τῆς Ἀκαδημίας τῶν Σκεπτικῶν (παρόμοιες ἴσως μὲ ἐκείνες ποὺ ὑποστηρίζονται ἀπὸ τὸν Μητρόδωρο τὸν Λαμψακηνό;). Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ παρουσία θεωρητικῶν στοιχείων ἄλλης προέλευσης (παραδείγματος χάριν, ἀντιλήψεων τῆς περιπατητικῆς σχολῆς), διασταυρούμενων μὲ ἄλλες ἐνδείξεις, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ συγγραφέας ἦταν πιθανῶς ἕνας λόγιος τῆς Ὑστερης Ἑλληνιστικῆς περιόδου, μὲ ἐνδιαφέροντα τόσο φιλοσοφικὰ ὅσο καὶ λογοτεχνικά· ἐνδεχομένως, τὰ στοιχεῖα αὐτὰ νὰ ἀποτελοῦν τὴν ἄκρη τοῦ νήματος γιὰ νὰ προωθήσουμε, ἀπὸ καθαρὴ θεωρητικὴ ἄποψη, τὴν ὑπόθεση ὅτι τὸ ἴδιο πρόσωπο εἶχε ἀναμιχθεῖ καὶ στὸ ἔργο τῆς συγκρότησης τοῦ πλατωνικοῦ *corpus*.

Francesco Aronadio
(Μτφρ. Εἰρήνη Σβιτζου)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 242-249.

# SENECA *NQ*, 6, 17, 3 E LE *QUESTIONI NATURALI* DI ASCLEPIODOTO

Così si legge in un passo del libro *VI* delle *Naturales Quaestiones* di Seneca:

> *NQ*, 6, 17, 3 *saepe, cum terrae motus fuit, si modo pars eius aliqua disrupta est, inde ventus per multos dies fluxit, ut traditur factum eo motu quo Chalcis laboravit; quod apud Asclepiodotum invenies, auditorem Posidonii*[1]*, in his ipsis quaestionum naturalium causis. Invenies et apud alios auctores hiasse uno loco terram, eqs*[2].

La pericope *in his ipsis quaestionum naturalium causis* dovrebbe tradurre[3] il titolo di un'opera greca di Asclepiodoto. Senonché, come gli studiosi hanno puntualmente notato, una frase come «cause di questioni naturali» non dà senso in alcuna lingua. Nel greco si sarà parlato di cause (Αἰτίαι? Αἴτια?) o di questioni (Προβλήματα? Ζητήματα? Ζητήσεις?), ma non delle due cose insieme. Titoli plausibili possono dunque essere Αἴτια Φυσικά, Αἰτιῶν Φυσικῶν Ζητήσεις, Ζητήματα Φυσικά, Προβλήματα Φυσικά o magari, più semplicemente, Αἰτίαι Φυσικαί[4], mentre *quaestionum naturalium causis* presupporrebbe qualcosa come Ζητήσεων Φυσικῶν Αἰτίαι o Φυσικῶν Ζητημάτων Αἰτίαι (SUDHAUS 1898, pp. 61-62); che sono però diciture insensate[5].

---

1. POSIDONIO T 41b EDELSTEIN-KIDD (1972) = T 21b THEILER (1982).

2. *Status quaestionis* testuale ed interpretativo di esemplare chiarezza in HINE 2009, p. 299.

3. GERCKE 1907, p. 215, mette tutto in maiuscola (*Quaestionum Naturalium Causae*) per far capire che per lui si tratta proprio di traduzione, e non di sunto o parafrasi.

4. ODER 1898, p. 290 n. 79; CAPELLE 1913, p. 345 e n. 1; REHM 1975, p. 230; OLTRAMARE 1929, p. 272; WARMINGTON 1972, p. 178.

5. Come osservano CAPELLE 1913, p. 345 n. 1; WARMINGTON 1972, p. 178; REHM 1975, p. 230; KIDD 1988, p. 32, ecc. Si confonde il Vimercati: «non è chiaro se, con l'espressione *in his ipsis quaestionum naturalium causis* Seneca faccia riferimento, genericamente, ai passi in cui Asclepiodoto discuteva dei fenomeni naturali e delle loro cause, oppure ad un'opera specifica intitolata forse Αἰτίαι Φυσικαί o Αἰτιῶν Φυσικῶν Ζήτησις (in latino, *De quaestionum naturalium causis* o *Naturales quaestiones*; si veda anche la discussione in CORCORAN 1971-1972, II, pp. 178-179, n. 1). Tuttavia, sembra forse possibile propendere per la seconda ipotesi. L'espressione latina (*De*) *quaestionum naturalium causis*, infatti, potrebbe ricalcare l'ipotetico

Per ovviare alla difficoltà, Georg Müller (1886, pp. 41-42) proponeva di espungere *quaestionum*; un'espunzione che ripristina una logica nel passo –e che quindi ha giustamente incontrato larghi consensi[6]–, ma che lascia ancora aperti non pochi interrogativi. A cominciare da questo: se il titolo greco dell'opera era Αἰτίαι Φυσικαί o Αἴτια Φυσικά, perché Seneca decise di renderlo con *naturalium causae* anziché con *naturales causae*? Dionigi Vottero, dotto e fine interprete, vide il problema, e cercò di risolverlo richiamandosi a *Epist.* 88, 26 *sapiens enim causas naturalium et quaerit et novit, quorum numeros mensurasque geometres persequitur et supputat* (Vottero 1989, 31 n. 11), dove il ragionamento è che i *naturalia* si possono studiare dal punto di vista delle *causae* e dal punto di vista dei *numeri mensuraeque* (e della prima cosa si occupa il *sapiens*, che qui vuol dire filosofo, della seconda il *geometres*). È evidente che *causas naturalium* qui non è un concetto unico –e infatti la relativa comincia con *quorum* e non con *quarum*. Invece in un testo come *sapiens enim causas naturales et quaerit et novit, quarum numeros mensurasque geometres persequitur et supputat*, lo studio delle *causae* risulterebbe attribuito anche al *geometres*, con il conseguente inevitabile collasso di tutta l'argomentazione. Insomma *Epist.* 88, 26 è ben lungi dall'essere l'accostamento «fondamentale» che il Vottero dice (1989, 31 n. 11), dato che in esso le formule *causae naturalium* e *causae naturales* non sono affatto intercambiabili[7].

Quanto a me, credo che una possibilità di giustificare *in naturalium causis* sia quella di supporre un modello come Αἰτίαι (o Αἴτια) περὶ φυσικῶν, che, a differenza di Αἰτίαι Φυσικαί o Φυσικῶν Αἰτίαι o Φυσικῶν Ζητήσεις, non è riducibile al semplice *naturales causae*, ma implica una differenziazione di piani fra le *causae* e il loro oggetto. I titoli αἰτίαι + περί sono piuttosto comuni in greco. Vari casi in Diogene Laerzio: ad esempio le Αἰτίαι περὶ νόσων di Eraclide Pontico menzionate in 5, 87, oppure il catalogo degli scritti di Democrito in 9, 47-48:

---

titolo greco dell'opera, Αἰτιῶν Φυσικῶν Ζήτησις. Meno chiara sarebbe allora l'ipotesi di Kidd (1988, p. 31, sulla scia di Oltramare 1929, II, p. 272), il quale ricostruisce il titolo Φυσικῶν Ζητήσεων Αἰτίαι, che sostanzialmente non rispecchia il latino» (Vimercati 2004, p. 484, su Posidonio A 16). Ma Kidd 1988, p. 32, non parla affatto di Φυσικῶν Ζητήσεων Αἰτίαι, bensì di Αἰτίαι Φυσικαί oppure Αἰτιῶν Φυσικῶν Αἰτίαι. Quanto a Oltramare, le sue proposte sono Αἰτίαι Φυσικαί oppure Αἰτιῶν Φυσικῶν Ζητήσεις. Come si vede, Φυσικῶν Ζητήσεων Αἰτίαι non appartiene a nessuno degli studiosi menzionati, anche per l'ottima ragione che è un titolo impossibile (o «hardly reasonable», come dice il già citato Warmington 1972, p. 178).

6. Non sempre in modo esplicito, dato che in questi casi non manca mai qualcuno che vorrebbe la moglie ubriaca e la botte piena. Si veda per esempio Mugellesi 2004, p. 475, che lascia *quaestionum* dove sta e però lo omette dalla traduzione: «potrai trovare questa notizia in Asclepiodoto, discepolo di Posidonio, che la colloca proprio all'interno delle sue ricerche sulla natura». Cf. anche Vimercati 2004, p. 31.

7. Per inciso, anche Parroni 2008, p. 583, definisce *causae naturalium* «nesso ricorrente», però l'unico confronto che adduce è *Epist.* 88, 26, quello appunto già segnalato dal Vottero.

Αἰτίαι περὶ πυρὸς καὶ τῶν ἐν πυρί,
Αἰτίαι περὶ φωνῶν,
Αἰτίαι περὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν,
Αἰτίαι περὶ ζώων α' β' γ',
Αἰτίαι[8] περὶ ἀκαιριῶν καὶ ἐπικαιριῶν.

Nelle *Naturales Quaestiones*, scrive il Vottero, Seneca «cita molti filosofi, storici, poeti suoi predecessori o contemporanei, e alcuni più di una volta; ma insieme non ricorda mai il titolo dell'opera da cui proviene la *sententia* o l'opinione citata»; lo stesso Asclepiodoto «è ricordato sempre a proposito di episodi singoli, determinati nel tempo e circostanziati» (Vottero 1989, pp. 31-32). Ma tutto questo, che è vero, resta vero anche nel caso in cui *naturalium causae* venga inteso a guisa di *traduzione* anziché di parafrasi: si rammenti infatti che diciture come αἰτίαι, αἴτια, ζητήματα, προβλήματα, ecc., spesso non erano che etichette informali, sotto cui si raccoglievano materiali sparsi, eterogenei, fluidi e *in fieri*.

Ma la notizia senecana su Asclepiodoto presenta anche un'altra e non minore difficoltà. Come ha fatto notare fra gli altri Harry Hine, l'analettico *his ipsis* è ingiustificato, visto che in precedenza Seneca non ha fatto alcun accenno all'opera di Asclepiodoto (Hine 1981, p. 25). Né certo l'espressione può significare «quest'opera che ho in mano, che sto usando». Lo Hine ne concludeva che *in his ipsis quaestionum naturalium causis*, e magari anche *auditorem Posidonii*, potrebbe essere testo insiticio: un glossatore avrebbe sia chiarito l'identità di Asclepiodoto sfruttando *auditor Posidonii* di 2, 26, 2, sia specificato che l'opera di costui era «proprio come questa qui», cioè un'opera di *naturales quaestiones*[9]. Ma ovviamente anche le glosse in linea di massima un senso devono pur averlo, e *quaestionum naturalium causis* non lo ha. Lo Hine supponeva una corruttela dentro l'interpolazione: il glossatore avrebbe scritto *quaestionum naturalium libris*, e poi questo *libris*, magari abbreviato, si sarebbe corrotto in *causis*. Ma ad uno studioso della perspicacia di Hine la fragilità di tale ricostruzione non poteva sfuggire; cosicché nell'edizione teubneriana del 1996 (Hine 1996, pp. 256-257) fu saggiamente preferita la *crux*[10].

Secondo N. Gross il testo senecano si può mantenere tale e quale dando a *causae* il senso di «Thema, Themenbereich, Stoffgebiet», e facendo dipendere strettamente *in his ipsis quaestionum naturalium causis* da *auditorem Posidonii*: «das wirst du bei Asklepiodot, der gerade auf dem Ge-

8. Αἰτίαι è la lezione di PF, αἰτία di BD (apparato di Marcovich 1999, p. 665), che potrebbe stare per αἴτια, sul modello di 9, 49 Νομικὰ αἴτια.

9. Poiché in origine il libro II veniva dopo il VI, colui che vergò la glossa, non era, dice Hine 1981, p. 26, un «casual reader», ma uno che conosceva bene l'opera di Seneca, e sapeva dove andare a trovare le informazioni. Lettori di questo genere esistono, ma non sono la norma. Questa è dunque (e Hine ne è consapevole) una difficoltà in più.

10. Oscilla il Kidd, che nel 1988 segue Hine 1981 (cioè atetizza *in his... causis*) (Kidd 1988, p. 32), nel 1999 segue Hine 1996 (cioè usa la *crux*) (Kidd 1999, p. 42).

biet naturwissenschaftlicher Probleme Schüler des Poseidonios ist, finden» (Gross 1989, p. 260). La soluzione è piaciuta a Chaumartin (1993, p. 115)[11], ma non a Parroni, che accetta di Gross l'interpretazione *causis* = «argomenti» (Parroni 1992, p. 360), ma non il resto; anzi la proposta di Gross gli sembra –e non ha torto– nel complesso improbabile, «tenuto conto che *auditor* col gen(itivo) equivale a *discipulus* (*TLL* II 1294, 36ss.; cf. 2, 26, 6) né sembra ammettere dopo di sé *in* con l'ablativo» (2008, p. 584; e cf. 1992, pp. 359-360). E infatti in 2, 26, 6 *ducentorum passuum fuisse altitudinem Asclepiodotus auditor Posidonii tradit* l'espressione *auditor Posidonii* (T 41a Edelstein-Kidd) è usata da sola, senza altre aggiunte.

Purtroppo il Parroni, persuasivo nella *pars destruens*, non lo è altrettanto nella *construens*. Nell'edizione mondadoriana, per tanti aspetti pregevolissima, egli accoglie il tràdito *quod apud Asclepiodotum invenies, auditorem Posidonii, in his ipsis quaestionum naturalium causis*, e lo traduce: «questa notizia la si può trovare presso Asclepiodoto, seguace di Posidonio, che la ricorda proprio fra gli argomenti delle sue ricerche sulla natura»[12]. Come si vede, i pur cruciali pronomi –che costituiscono i tre quarti almeno del problema del passo– vengono trattati dal Parroni come un dettaglio secondario: *his* non è nemmeno tradotto, mentre *ipsis* nascerebbe dall'intenzione di «sottolinea[re] l'affinità di argomento con un'opera di Asclepiodoto (*in his ipsis... causis*)» (Parroni 1992, p. 360)[13]. Ma lo scritto *scientifico* di Asclepiodoto –quale che ne fosse il titolo– è una fonte basilare per lo scritto *scientifico* di Seneca, e sarebbe assurdo presentare l'affinità tra le due opere come un fatto notevole, su cui richiamare l'attenzione. Una lettura di questo genere, come si è visto, era già stata proposta dallo Hine, ma con la decisiva differenza che lo Hine guardava a *his ipsis* come a materiale di glossatore, non come a testo autenticamente senecano.

Nel 1972 il Warmington proponeva di leggere «*ipsius* instead of *his ipsis* – that is, Seneca himself, while writing a work on *Naturales Quaestiones* speaks in it of a similar work by Asclepiodotus», e di espungere *quaestionum*, o

11. Ma nel francese di Chaumartin, che traduce «tu le trouveras dans Asclépiodote, disciple de Posidonius, en ce domaine précis des recherches sur la nature», la ciambella riesce meno bene che nel tedesco di Gross. Per avere una traduzione coerente con il testo, la virgola dopo «disciple de Posidonius» deve sparire.

12. Parroni 2008, pp. 380-381; così grosso modo anche Brok 1995, p. 381: «du kannst das bei Asklepiodot lesen, dem Schüler des Poseidonios, in seinem Buch über die Ursachen der meteorologischen Erscheinungen», nonché (fra tutti il più chiaro) Traglia 1965, p. 63: «ciò tu potrai leggere in Asclepiodoto, scolaro di Posidonio, per l'appunto nell'opera, analoga alla presente, sui fenomeni naturali e le loro cause».

13. Su questa strada già Waiblinger 1977, p. 23 e n. 54: «die Form, in der Seneca das Werk zitiert, ist, wie es scheint, durch die Überlieferung entstellt worden: der Ausdruck *in his ipsis* könnte unter dem Einfluß des Titels *Naturales Quaestiones* die Einfügung von *quaestionum* veranlaßt haben».

sostituirlo con *rerum*[14]. La proposta *ipsius* è buona, anzi forse risolutiva, ma non per i motivi indicati da Warmington, il quale vedrebbe in questo pronome non tanto un'indicazione di *authorship*, quanto un richiamo su un'identità di titolo, quasi a dire «anche Asclepiodoto scrisse un'opera intitolata come la mia». Che sarebbe però da parte di Seneca una constatazione da una parte irrituale, dall'altra irrilevante, specie considerando che i titoli, uno latino e uno greco, proprio uguali non erano. In questo modo insomma ci metteremmo pressappoco sulla stessa strada che avrebbe poi battuto il Parroni. Ma la correzione di Warmington può essere sfruttata meglio. Il testo dice che Asclepiodoto era stato *auditor* di Posidonio, e si sa che le lezioni di Posidonio venivano raccolte e compendiate da ammiratori e allievi devoti, fra cui Gemino di Rodi (T 42 Edelstein-Kidd; e cf. T 72), oppure un certo Fania, autore di Ποσειδώνειοι σχολαί (T 43 Edelstein-Kidd)[15]. Niente perciò vieta di credere –come plausibilmente suggerisce il Vimercati– che anche «il lavoro di Asclepiodoto fosse un compendio dell'opera di Posidonio» (2004, p. 485)[16]. Una ragionevole ricostruzione del passo senecano potrebbe allora essere: *quod apud Asclepiodotum invenies, auditorem Posidonii, in ipsius quaestionum naturalium acroasi* (vel *acroasibus*), dove l'*ipsius* di Warmington indicherebbe l'appartenenza posidoniana di materiale dottrinale curato da Asclepiodoto[17]. Per un'*acroasis* di Posidonio (una 'lecture': Kidd 1988, p. 29), messa poi per iscritto da lui stesso, cf. Plut., *Pomp.* 42 = T 39 Edelstein-Kidd Ποσειδώνιος δὲ καὶ τὴν ἀκρόασιν ἀνέγραψεν, ἣν ἔσχεν ἐπ' αὐτοῦ πρὸς Ἑρμαγόραν τὸν ῥήτορα.

In definitiva, io vedrei possibili due ricostruzioni del passo: (1) espungere *quaestionum* e giustificare *naturalium causae* come riflesso di una traduzio-

---

14. Warmington 1972, p. 179: «I suggest (...) that A(sclepiodotus) wrote a work entitled Φυσικῶν Αἰτίαι, 'Causes of Natural Phenomena', with the same subject of Seneca's *Naturales Quaestiones*; that, in referring to A(sclepiodotus)'s work, S(eneca) called it in Latin *Naturalium Causae*, 'Causes of Natural Phenomena'; and that, not S(eneca), but a scribe in the early tradition of MSS., with S(eneca)'s own work in mind, inserted (or substituted for *Rerum*) *Quaestionum*, so that the text now reads, in error, *quaestionum naturalium causis*. However, if *quaestiones* can mean the same as *quaerenda* 'phenomena to be examined into' (so Alexander 1948, p. 316), then in Latin such *quaerenda* could have *causae* without error». Ma se Seneca avesse voluto scrivere *quaerendorum*, chi glielo avrebbe impedito? (Questa l'obiezione, decisiva, di Chaumartin 1993, p. 115).

15. Cf. anche Cic., *Ad Att.* 16, 11, 4 = T 72 Edelstein-Kidd *eum locum Posidonius persecutus est. Ego autem et eius librum arcessivi et ad Athenodorum Calvum scripsi ut ad me* τὰ κεφάλαια *mitteret.*

16. E che, si aggiunga, da Asclepiodoto provenisse a Seneca tutto il materiale posidoniano: cf. Setaioli 1985, p. 71 n. 124; p. 86 n. 213; 1988, p. 400 n. 1871 (con quante e quali modifiche, è ovviamente impossibile dire: Kidd 1988, p. 30).

17. Che non doveva essere nuovo alla stesura di riassunti e compendi: cf. Kidd 1988, pp. 32-33. Non mi è chiaro su che basi Kidd 1988, p. 30, affermi che «the Senecan evidence strongly suggests that he [*sc.* Asclepiodoto] wrote his own book(s) on the subject, and did not merely summarise or abridge his master's work».

ne/parafrasi di un titolo greco impostato su περί; (2) mantenere *quaestionum* e correggere *causis* in *acroasi* o *acroasibus*. Quanto a *ipsius* di Warmington, esso è probabilmente necessario sia nell'uno che nell'altro caso[18]. Terapie pesanti? Non lo nego. Ma niente è più inverosimile che figurarsi i classici come scrittori impacciati e storditi, che buttano là frasi a casaccio come fanno oggi gli studenti nelle tesi di laurea.

W. Lapini
(Genova)

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alexander 1948: W. H. Alexander, *Seneca's Naturales Quaestiones. The Text Emended and Explained*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1948.

Brok 1995: *L. Annaeus Seneca. Naturales Quaestiones*, hrsg. und übers. von M. F. A. Brok, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Capelle 1913: W. Capelle, Zur Geschichte der meteorologischen Litteratur, *Hermes*, 48, 1913, pp. 321-358.

Chaumartin 1993: F.-R. Chaumartin, Notes critiques sur quelques passages des *Naturales Quaestiones* de Sénèque, *RPh*, 67, 1993, pp. 107-117.

Corcoran 1972: *Seneca. Naturales quaestiones*, with an Engl. transl. by T. H. Corcoran, London-Cambridge (Mass.), Heinemann, 1972.

Edelstein-Kidd 1972: *Posidonius, I. The Fragments*, ed. by L. Edelstein - I. G. Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Gercke 1907: *L. Annaei Senecae Naturalium Quaestionum libri VIII*, ed. A. Gercke, Lipsiae, Teubner, 1907 (rist. Stutgardiae 1986).

Gross 1989: N. Gross, *Senecas Naturales Quaestiones. Komposition, naturphilosophische Aussagen und ihre Quellen*, Stuttgart, Steiner, 1989.

Hine 1981: *An Edition with Commentary of Seneca's Natural Questions*, by H. M. Hine, II, New York, Arno Press, 1981.

Hine 1996: *L. Annaei Senecae naturalium quaestionum libros*, rec. H. M. Hine, Stutgardiae et Lipsiae, Teubner, 1996.

Hine 2009, 2010: H. M. Hine, Seneca's *Naturales Quaestiones* 1960-2005 (part 1), *Lustrum*, 51, 2009, pp. 253-329 + Seneca's *Naturales Quaestiones* 1960-2005 (part 2), with Addenda covering 2006, *Lustrum*, 52, 2010, pp. 7-160.

18. Per quanto vedo dai correnti apparati delle *Naturales Quaestiones*, non si danno errori perfettamente identici a quello supposto da Warmington; però si può segnalare 5, 18, 7, dove accanto al corretto *huius* sono attestati anche *in eis* e *in eius*.

KIDD 1988, 1999: *Posidonius, II. The Commentary (I). Testimonia and Fragments 1-149*; *Posidonius, III. The Translation of the Fragments*, ed. by I. G. KIDD, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

MARCOVICH 1999: *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, ed. M. MARCOVICH, I, Stutgardiae et Lipsiae, Teubner, 1999.

MUGELLESI 2004: *Lucio Anneo Seneca. Quaestioni naturali*, intr., trad. e note di R. MUGELLESI, Milano, Rizzoli, 2004.

MÜLLER 1886: G. MÜLLER, *De Senecae quaestionibus naturalibus*, diss. Bonnae 1886.

ODER 1898: E. ODER, *Ein angebliches Bruchstück Demokrits über die unterirdischen Quellen* («Philologus» Supplbd. 7), Leipzig, Weicher, 1898.

OLTRAMARE 1929: *Sénèque. Questions Naturelles*, t. II, texte ét. et trad. par P. OLTRAMARE, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

PARRONI 1992: P. PARRONI, Rec. a Gross 1989, *RFIC*, 120, 1992, pp. 352-362.

PARRONI 2008: *Seneca. Ricerche sulla natura*, a c. di P. PARRONI, Milano, Mondadori, 2008[3].

REHM 1921, 1975: A. REHM, Das siebente buch der *Naturales Quaestiones* des Seneca und die Kometentheorie des Poseidonios, *SBAW*, 1, 1921, pp. 3-40, poi in: G. MAURACH (ed.), *Seneca als Philosoph*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 228-263.

SETAIOLI 1985: A. SETAIOLI, Citazioni di prosatori greci nelle *Naturales Quaestiones* di Seneca, II, *Prometheus*, 11, 1985, pp. 69-88.

SETAIOLI 1988: A. SETAIOLI, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron, 1988.

SUDHAUS 1898: *Aetna*, erkl. von S. SUDHAUS, Leipzig, Teubner, 1898.

THEILER 1982: *Poseidonios. Die Fragmente, I. Texte*, hrsg. von W. THEILER, Berlin-New York, De Gruyter, 1982.

TRAGLIA 1965: *L. Anneo Seneca. Trattato sui terremoti*, intr., testo, trad. e note di A. TRAGLIA, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965.

VIMERCATI 2004: *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, intr., trad., comm. e apparati di E. VIMERCATI, presentazione di R. RADICE, Milano, Bompiani, 2004.

VOTTERO 1989: *Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali*, a c. di D. VOTTERO, Torino, UTET, 1989.

WAIBLINGER 1977: F. P. WAIBLINGER, *Senecas Naturales Quaestiones. Griechisches Wissen und römische Form*, München, Beck, 1977.

WARMINGTON 1972: cf. CORCORAN 1972.

## ΣΕΝΕΚΑ, *NQ*, 6, 17, 3 ΚΑΙ ΤΑ *ΦΥΣΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ* ΤΟΥ ΑΣΚΛΗΠΙΟΔΟΤΟΥ

Περίληψη

Τὸ ἄρθρο ἀσχολεῖται μὲ τὸ χωρίο τοῦ Σενέκα, *Naturales Quaestiones*, 6, 17, 3: *quod apud Asclepiodotum invenies, auditorem Posidonii, in his ipsis quaestionum naturalium causis*. Τὸ χωρίο παρουσιάζει τὸ ζήτημα τοῦ κατὰ πόσον ἡ φράση *in his ipsis quaestionum naturalium causis* πρέπει ἢ δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς μετάφραση ἢ παράφραση ἀπὸ τὰ Ἑλληνικά ἑνὸς τίτλου ἔργου τοῦ Ἀσκληπιόδοτου. Οἱ λύσεις ποὺ προτείνονται εἶναι δύο: α) νὰ ἐξοβελισθεῖ τὸ *quaestionum* καὶ νὰ ἐκληφθεῖ τὸ *naturalium causae* ὡς μετάφραση/παράφραση ἑνὸς ἔργου ποὺ ὁ τίτλος του στὰ Ἑλληνικὰ ἄρχιζε μὲ τὸ «περί»· β) νὰ διατηρηθεῖ τὸ *quaestionum* καὶ νὰ διορθωθεῖ τὸ *causis* σὲ *acroasi* ἢ *acroasibus*.

Walter Lapini
(Μτφρ. Ἄννα Τατση)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 250-269.

# LA *COGNITIO EXTRA ORDINEM* DE MARC AURÈLE. DÉFINITION THÉORIQUE ET MISE EN ŒUVRE (*PENSÉES, IX*)

## Introduction

Notre analyse se déroulera autour des années deux cent de notre ère, période qui coïncide avec le règne de celui que l'on appelle l'empereur-philosophe, c'est-à-dire de Marc Aurèle. Sur le plan juridique à côté des *senatus consulta et des orationes principii*, s'ajoutent les Constitutions impériales[1], dont l'importance devient primordiale, surtout après la codification de l'édit du préteur en 130 après J. C. sous Hadrien. À cela s'ajoute l'essor économique des provinces de l'Orient où la langue dominante est le grec. Par la suite nous allons faire une présentation concise, mais nécessaire, de la *cognitio extra ordinem*, et également nous devons nous attarder à l'évolution de la langue grecque qui, grâce à l'influence de la philosophie stoïcienne, deviendra la langue des décisions judiciaires des provinces romaines. Ces analyses préliminaires ont pour seul but de nous introduire au climat historique et juridico-politique des *Pensées* de Marc Aurèle, puisque, on le sait, le livre est rédigé par un empereur, donc un juge suprême qui s'inspire des principes humanistes et universels des Stoïciens.

---

1. Les *Constitutiones* étaient de dispositions impériales, découlant de l'exercice normal des fonctions de magistrature par l'Empereur – premier citoyen, qui se proposait de conduire la vie politique par son autorité personnelle *(auctoritas)* plus que par ses pouvoirs (*potestas*) – et, pour cela même, elles ont atteint dans la pratique juridique et dans la conscience du peuple la même valeur que les lois. Les pouvoirs du Prince correspondaient à sa fonction de magistrat, de sorte que les *Constitutiones*, ayant force de loi, découlaient de son pouvoir juridictionnel, ou de magistrat qui administre la justice. Ses *edicta* avaient la même forme que les édits des autres magistrats; les *decreta* étaient des actes de juridiction (décisions de son *consilium*) et les *rescripta*, consultations sur des cas litigieux. De là, nombre de lois importantes de l'Empereur ont reçu l'assentiment du comice, telles que: *lex Iulia de collegiis*, datant de 21 av. J. C. (sociétés); *leges Iulia de maritandis ordinis* et *de adulteriis coercendis*, toutes les deux datant de 18 av. J. C. (promotion du mariage et élévation de la moralité); *lex Papia Poppae*, datant de 9 av. J. C.; *leges Iulia iudiciorum publicorum et privatorum*, datant de 17 av. J. C. (organisation judiciaire); *lex Fufia Caninia* et *lex Aelia Sentia*, datant respectivement de 2 av. J. C. et 4 ap. J. C. (sur la limitation à la manumission d'esclaves); *leges Iulia de vi publica et privata*, datant de 17 av. J. C. (droit pénal rendu public).

## I. 1. *La cognitio extra ordinem*: Définition et champ d'application

La continuité de toute forme de société politique dépend de l'efficacité de son système juridique. Dès l'antiquité on a senti la nécessité de limiter la vengeance, moyen par excellence de «justice privée». L'empire romain, exemple privilégié de mosaïque étatique des peuples, a essayé de perfectionner sa machine juridique, afin que tous ses habitants puissent jouir amplement de leurs droits. Ainsi de Romulus qui attribuait la justice *iura dedit*[2] et de ses successeurs, juges dotés de «puissances» magico-religieuses, on passe aux *comitia*, au Sénat et au système de la *formula* pour arriver à la *cognitio extra ordinem* impériale, qui depuis le troisième siècle de notre ère remplace toute forme antérieure d'attribution de la justice. Dès le début du Principat, en effet, le système juridique est affecté par la transformation des institutions politiques. Devenu *princeps rei publicae*, Auguste se fait attribuer l'exercice de la justice publique –*judicii publici exercito*. Il la délègue ensuite lui-même à ses fonctionnaires: préfets de la ville, des vigiles et de l'annone; en Italie, au-delà de la limite des cents milles autour de Rome, la justice incombe au préfet du prétoire; dans les provinces aux gouverneurs.

Il faut toutefois souligner que cette compétence nouvelle de l'empereur n'a pas fait disparaître les systèmes répressifs précédents: non seulement en effet les *quaestiones perpetuae* survivent encore près de deux siècles, mais en outre la vieille *coercitio* des magistrats a été réactivée, au début de l'Empire, en faveur des consuls. Ainsi dans le domaine de la justice les vestiges de l'âge républicain coexistent d'abord avec les institutions nouvelles; mais ce ne sont que des vestiges, voués à une progressive extinction. Les juges *privati* donnent leur place aux officiers étatiques, auxquels l'empereur délègue son pouvoir judiciaire. La *cognitio extra ordinem* a connu une grande ampleur surtout dans les provinces et notamment en Égypte où la procédure de la *formula* n'a pas été introduite.

Dès l'époque d'Auguste, l'ensemble des *quaestiones perpetuae*[3] a été désigné comme formant l'*ordo judicorum publicorum*, l'ordre des procès publics. Mais en même temps, dès cette époque, le prince est intervenu pour compléter la législation en dehors des limites de l'*ordo* – d'où *co-*

---

2. TITE LIVE, *I*, 8, 1.

3. J. VACHERESSE, *Droit romain: Principes de la procédure criminelle chez les romains, notamment pendant la période des* «quaestiones perpetuae» *(commissions annuelles)*, Strasbourg, G. Silbermann, 1863, p. 13 et p. 20 s.: «[…] quæstiones perpetuæ, c'est-à-dire commissions annuelles: «quaestio perpetua facta intelligitur, cùm prætori in singulos annos mandatur (Sigonius)». […] «C'est Sylla qui organisa définitivement les quaestiones perpetuae en assignant à chacune d'elles sa compétence, sa procédure, et en gardant à Rome pendant leur première année de charge les huit préteurs pour les présider. On ne connaît pas ses mesures dans le détail, mais on peut admettre l'existence d'au moins six quaestiones à l'époque de Sylla».

*gnitio extra ordinem*: l'adjectif extraordinaire, désigne alors le système nouveau juridique qui se développe en dehors de l'ordre des jurys crées par les lois républicaines. Par exemple dans le domaine du droit pénal, chaque fois qu'un délit privé a pu être considéré comme portant atteinte non seulement à la victime elle-même mais aussi à l'ordre public, on l'a transformé en délit public, justiciable d'un tribunal public et passible d'une peine publique. Elle est, au moins au début, introduite pour sanctionner les nouveaux crimes[4]. Cette nouvelle procédure coupe progressivement les ponts avec l'ancien système de *l'ordo* et change le rôle du juge. Au cours du IIe siècle, la justice impériale devient seule compétente pour les crimes capitaux puis pour tous les crimes: on ne trouve plus trace de la procédure des *quaestiones* après Septime Sévère. Au IIIe siècle, seuls subsistent donc les tribunaux impériaux.

Plus exactement, la *cognitio extra ordinem* et par conséquent le droit public doit son évolution aux réponses particulières que les empereurs donnaient aux questions de leurs fonctionnaires (*rescrits*).

Les rescrits[5] représentent les réponses de l'empereur ou de son conseil à une question précise sur un point de droit difficile. La question peut émaner d'un particulier, d'un fonctionnaire ou d'un juge. Le rescrit a une valeur de précédent[6]. Quant aux rescrits des particuliers, le citoyen peut s'adresser directement à l'empereur, par le biais de la *libellus principi oblatus*. Dans ce cas c'est *le scrinium libellorum* qui répond, c'est-à-dire la chancellerie impériale. L'empereur s'occupe seulement de la partie juridique de l'affaire et considère comme réels les faits exposés par le plaideur. Quelques fois le rescrit désigne un juge pour l'affaire. Ce dernier s'engage

4. Pour réprimer efficacement les nouveaux cas qui tombent sous le champ d'application de la règle impériale, les juges impériaux reçoivent le pouvoir d'en chercher d'office les auteurs: c'est à dire que la procédure inquisitoire réapparaît, à côté du système accusatoire prévu par les lois de l'*ordo*. Les juges impériaux peuvent désormais procéder d'office contre tous les délinquants, la voie de l'accusation reste néanmoins toujours ouverte aux particuliers pour les crimes autrefois réprimés dans le cadre de *l'ordo* et que l'on continue à appeler «crimes ordinaires»: un simple citoyen peut donc se constituer accusateur devant le tribunal du gouverneur comme autrefois devant un jury criminel. La procédure extraordinaire redécouverte à partir du XIIe siècle par les glossateurs, exercera une grande influence sur le développement du procès pénal médiéval.

5. Un rescrit est un texte de l'autorité impériale dans l'Empire romain ayant force exécutive, sous la forme d'une réponse de l'empereur romain à une question de droit sur laquelle il était consulté. On en rencontre peu d'exemple avant l'empereur Hadrien. Quand il répondait à un particulier, le rescrit était transcrit au bas de la demande, sous forme de *subscriptio*, le document faisant donc l'objet d'une nouvelle écriture (ré-écrit). Quand il était adressé à un magistrat, il prenait cependant la forme d'une lettre (*epistula*) distincte. Le terme a fini par désigner toute lettre d'ordres donnée par une autorité sur une affaire particulière.

6. La plus célèbre collection est celle des *Apokrimata* de Septime Sévère; W. Westermann-A. Schiller, *Apokrimata: decisions of Septimius Severus on legal matters*, text, translation, and historical analysis, New York, Columbia U. P., 1954.

à suivre la solution proposée par l'empereur. La seule possibilité de la défense est de prouver que les faits exposés dans la pétition sont faux. Le rescrit a servi à unifier le droit, mais aussi à lever des doutes dans le domaine de l'interprétation. La *cognitio extra ordinem* a transformé la justice en service public.

## 2. Les sources grecques

Utilisée dans les provinces helléniques, proprement parlant et dans celles de l'Égypte et de l'Asie orientale, la langue grecque a fait preuve de résistance dans le monde latin. Son usage s'explique par deux facteurs. Tout d'abord la politique «étrangère» de l'empire romain était d'y intégrer les populations de terres conquises afin d'éviter les rebellions et d'assurer ainsi la sécurité à l'intérieur[7]. Dans le cadre de cette idée les langues et religions indigènes, les *mores maiorum* autant précieux aux Romains, sont protégées par une série des «lois». Ainsi les différents peuples qui composent ce vaste empire jouissent d'une double identité, et ont tous en commun leur appartenance à Rome.

En plus la langue grecque est considérée comme la langue des savants par excellence. Ayant acquis une renommée universelle, grâce à la philosophie, les villes grecques constituent le théâtre de toute production culturelle. Comprendre le grec est à cette époque une qualité réservée aux plus érudits. Athènes et Alexandrie constituent les symboles du monde hellénique, emblèmes à la fois historiques et culturels. Les pensées de Platon et d'Aristote, l'art politique de Périclès résonnent encore dans les lieux d'échange des idées.

Mais c'est surtout un engagement moral du gouvernement central qui est à l'origine de l'existence des sources juridiques grecques. En effet, on considère important de répondre à la langue maternelle du demandeur. Sous cet angle l'application de la décision impériale est mieux assurée. Après sa publication la constitution impériale engage tout le monde; sa valeur est générale. Le droit romain et les droits des différentes provinces ont coexisté. Et cette coexistence est aussi constatée à propos de la langue des textes juridiques, quand on s'adresse aux populations grécophones, on les rédige ou les traduit en grec[8]. Et c'est là le meilleur exploit du système romain; sa sévérité s'efface devant la souplesse et la flexibilité de son style.

---

7. Cf. le discours de Claude au Sénat pour les Gaulois: C'est le discours que Claude prononça devant le *Sénat* en 48, rapporté par Tacite (*Annales*, *XI*, 24) et les Tables de Lyon (découvertes en 1528).

8. Cf. notamment la constitution d'Alexandre Sévère, permettant aux Grecs de rédiger le testament en grec: Τὴν διαθήκην ἐποίησα γράμμασιν ἑλληνικοῖς ἀκολούθως τῇ θείᾳ διατάξει τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτοκράτορος Μάρκου Αὐρηλίου (S. B. 5924, 235 après J. C.).

L'empereur s'adresse aux intéressés dans leur langue. L'ignorance de la décision ne peut plus être soutenue, car la disposition juridique et la peine sont sures: *nulla pena sine lege secura, sine lege scripta*. Forme écrite, publicité du procès publication de la sentence en grec toutes ces caractéristiques ont fait la force de la *cognitio extra ordinem* au monde hellénique.

Cette analyse n'a pas comme but de présenter tous les aspects de la juridiction impériale. Les sources grecques, ne nous donnent malheureusement pas cette possibilité. Cependant, ici nous nous référerons aux principes juridiques inspirés par les textes littéraires et, plus exactement, par le livre/mémoire de Marc Aurèle, les *Pensées*. Notre effort est indirectement axée vers la mise en œuvre de ce nouveau mode d'attribuer la justice.

## 3. La *cognitio extra ordinem* et l'interprétation du droit selon les principes philosophiques

### A. Contexte historique

La langue grecque est, avant toute chose, celle de la philosophie. Dans une époque où l'on appréhende la science de façon générale, le droit ne constitue pas une branche différente. Les affaires politiques, les affaires de la cité sont un sujet de préoccupation globale. Il est donc, presque naturel, que quand l'empereur s'adresse à des populations hellénophones, sa disposition soit imbue des règles philosophiques. Éduqués dans la manière de φιλοσοφεῖν, les romains de premiers siècles de notre ère, se soucient du caractère universel de leur empire. Le stoïcisme, mouvement philosophique dominant, trouve, alors, on le sait, beaucoup de disciples au sein de la haute société romaine.

La période historique qui constitue le fond de notre étude est une époque de paix et de prospérité, mais aussi une période où le procès cognitoire trouve son plus grand théoricien. Notre but est de chercher la définition théorique ou probablement la «composition» philosophique de la *cognitio extra ordinem*. Comment cette justice, dont au centre se trouve l'empereur, s'associe à des principes philosophiques? Cette nouvelle procédure a-t-elle marqué une évolution en matière juridique? L'empereur, juge, devient-t-il, par le biais de la *cognitio*, un interprète du droit? Et finalement est-ce que la ἐξαιρετικὴ διάγνωσις a ouvert la voie pour l'établissement d'un régime absolutiste, où tous les pouvoirs seront exercés au nom et seront mis au contrôle total de l'empereur?

L'évolution *cognitoire* devrait être aperçue dans deux phases: la première, que nous qualifierons comme primitive, commence au début du premier siècle après la naissance du Christ. Le fondateur du nouveau régime, Auguste met les bases de cette nouvelle procédure. Ses successeurs,

mais aussi les circonstances politico-économiques ont contribué, dans un premier temps à un excès de la part de l'empereur. Mais après la chute de la dynastie flavienne, la nouvelle procédure passe dans sa deuxième phase. Cette période, qui commence au deuxième siècle et finit à la deuxième moitié du troisième (284 après J. C. avec Dioclétien), est marquée par un développement et par la consolidation de la *cognitio*. Le retour des philosophes à Rome, la diffusion des théories stoïciennes associées aux règnes des empereurs comme Trajan, Hadrien ou Marc Aurèle ont contribué à la finalisation de la ἐξαιρετικὴ διαγνωστικὴ διαδικασία.

Même si la première impression peut être que la *cognitio* n'a pas de vraies règles, une observation plus approfondie montre que la nouvelle procédure est basée sur des principes philosophiques, ou mieux encore elle a ouvert la voie pour la fondation des principes «eternels» qui marquent encore aujourd'hui le système répressif. Nous nous fixerons sur les germes de pensée philosophique. La nécessité de juger selon l'équité et la demande d'appliquer les mêmes règles juridiques aux mêmes affaires sont les principes phares. Nous observerons les conclusions et les leçons que l'empereur philosophe nous fait parvenir d'après son œuvre *Τὰ εἰς ἑαυτόν*. En effet cette partie est essentiellement consacrée à l'influence du mouvement stoïcien à l'attribution de la justice dans le cadre de la *cognitio*; et le meilleur témoin de cette influence n'est autre que celui qui aurait préféré être un simple philosophe qu'empereur, mais pour qui le destin a décidé autrement. Il s'agit bien évidement de Marc Aurèle, dont l'œuvre marque à la fois la fin d'une époque de paix et de prospérité, mais aussi la période où le procès cognitoire trouve son plus grand théoricien.

Mais avant de plonger dans les pensées de Marc Aurèle, nous considérerons les emprunts philosophiques des autres empereurs romains. Le grand justicier de l'empire se montre, alors, plus sensible aux appels humanistes de son époque. Dès le premier siècle la *cognitio* prend donc un caractère supplémentaire; elle donne la possibilité à l'empereur d'adapter les dispositions juridiques de ses prédécesseurs en se fondant sur l'intérêt public et sur l'humanité. Il devient alors le grand interprète. Tout ce mouvement philosophique dans le milieu juridique s'accorde aux demandes d'humanité (φιλανθρωπία) et d'équité (ἐπιείκεια, *aeques*).

### B. Les principes philosophiques comme moyen d'adaptation du droit

Dans un premier temps les empereurs, conscients de la production philosophique et intéressés à ses leçons, commencent à développer un nouvel aspect de la *cognitio extra ordinem*. Le juge suprême en s'appuyant sur son rôle de protecteur de ses sujets, prétend de vouloir rendre des décisions justes. Ainsi toute disposition dépassée par le temps, peut être interprétée de manière à assurer le respect des droits des plaignants. Et c'est cette sou-

plesse qui constitue le signe caractéristique de la nouvelle procédure. En effet, parce qu'elle ne se soumet pas à des règles concrètes, la décision précédente peut facilement s'adapter aux nouvelles circonstances. Nous rappelons qu'à partir du premier siècle et surtout au début du deuxième les décisions cognitoires ont valeur de précédent, mais la nouvelle procédure a comme vocation de répondre aux cas difficiles, c'est-à-dire aux cas non prévues dans les dispositions juridiques, alors l'empereur en faisant appel à l'intérêt général, fait avancer le droit. De cette manière, il parvient à interpréter les dispositions de ses prédécesseurs.

Τὸ αὐστηρότερον ὑπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ αὐτοκρατόρων σταθὲν φιλανθρωπότερον ἑρμηνεύω, c'est ainsi que se prononce Hadrien dans un papyrus. La lettre impériale est adressée à Raminius, préfet d'Égypte et concerne le statut des enfants des militaires, nés pendant le service de leur père. L'empereur décide d'adapter le droit existant. On note ici un souci de faire évoluer l'ordre juridique, sans le changer radicalement. La meilleure façon d'atteindre ce but est d'interpréter la règle relative. En effet, tandis que les décisions précédentes niaient toute possibilité d'héritage à ces enfants, considérés comme illégitimes, Hadrien tranche l'affaire en faisant prévaloir la clémence. Les enfants ne sont pas, toutefois, reconnus comme νόμιμοι κληρονόμοι de leur père, mais au contraire le juge suprême autorise tout enfant de militaire né d'une union que le droit ignore, à se bénéficier de la *bonorum possessio unde cognati*[9]. En évitant donc un changement radical dans les dispositions de ses prédécesseurs, Hadrien réussit à faire avancer la justice.

On a là les germes d'une interprétation, d'une tentative d'adaptation du droit dans les circonstances précises. Et c'est cette particularité de la *cognitio extra ordinem* qui a contribué à sa domination finale. Puisqu'il s'agit d'un ensemble de règles non fixées, puisque cet ensemble est caractérisé par sa casualité, il est plus facile au juge suprême de le remodeler tout en respectant les exigences de la justice. L'empereur en faisant prévaloir la meilleure solution selon les circonstances ne crée pas un nouveau droit, mais en s'appuyant sur ce qui a déjà été prescrit, développe le système judiciaire. Mais toute cette activité d'interprétation doit être vue dans le cadre du développement philosophique. L'empereur conçoit son rôle d'interprète associé avec son rôle de juge suprême. Le premier rôle est aussi incité par les principes philosophiques de son époque. L'intérêt général est la notion majeure de cette nouvelle procédure. Elle conjugue le droit romain et le droit local et constitue la condi-

9. Le terme désigne la protection en justice qu'offre le droit romain aux héritiers qui n'appartiennent aux *sui*, par le biais d'une action devant le praeter. Pour plus d'informations, cf. S. Troianos - I. Velissaropoulou-Karakosta, *Histoire du droit*, Athènes, Sakkoulas, 2002, 3ème édition, p.155.

tion nécessaire pour que la demande du particulier soit munie de la protection impériale.

La justice doit être juste. Cette phrase comprenne toute l'essence des exigences de premiers siècles de notre ère. Après avoir réussi à mettre la procédure formulaire au deuxième plan, la *cognitio* devrait assurer un état de droit pour les citoyens romains. C'est dans cet esprit que les décisions *cognitoires* commencent à s'inspirer des principes philosophiques. L'empereur est dans ce schéma le père de la nation, celui qui, par nature, veuille au bien-être de ses sujets. Et alors quand il se prononce, son jugement doit être juste. Dion Cassius précise ainsi le rôle de l'empereur: «Peut-être le surnom de père leur donne-t-il sur nous toute une sorte d'autorité comme celle qu'avaient autrefois les pères sur leurs enfants [...] c'est un honneur, une invitation pour eux d'aimer leurs sujets comme leurs enfants»[10].

L'empereur se hausse donc comme dirigeant bienveillant, qui a comme mission de protéger son peuple. Ainsi en tant que juge, sa fonction se rapproche au châtiment rendu par le père à ses enfants. L'image de père de la nation, qui est, alors, projetée, doit être rapprochée aux exigences d'une justice plus équitable. L'empereur juge équitable tend à satisfaire, dans la mesure, la plus juste, toutes les demandes. Ainsi Claude, saisi par les Juifs en 41 après J. C., veut corriger les décisions injustes de Caligula. Alors il statue à l'encontre de son prédécesseur dans des termes basés sur la πρόνοιαν, «providence»; en plus l'empereur fait référence au respect de l'ἴσης πολιτείας entre les Juifs et les Grecs. Une constitution impériale de ce même Claude, contient le terme de φιλανθρωπία. En effet l'empereur, étant saisi par le roi juif Agrippa, décide de donner une valeur générale à sa constitution, de telle façon qu'elle comprenne les Juifs de tout l'empire. La *philanthropie* de l'empereur va de pair avec le respect des lois antérieures et la protection des droits acquis. La *cognitio extra ordinem* devient ainsi, la procédure qui assure l'attribution d'une vraie justice basée sur des principes éternels: égalité devant la loi, protection de la diversité culturelle, respect des droits des minorités.

Auguste, dans ses décisions cognitoires qui nous sont parvenues se montre très soucieux de la condition d'objectivité dans le jugement. Il souligne que les sentiments personnels doivent être exclus de l'esprit du juge, pour que celui-ci se prononce impartiallement dans chaque cas concret. Une justification claire, nette et satisfaisante, telle est la condition pour qu'une décision soit considérée comme juste. Dans le même sens, est un rescrit de Septime Sévère, qui date de 222 après J. C. L'empereur y ordonne le respect du droit d'appel et évoque des sanctions contre les fonctionnaires étatiques (juges, policiers) qui poseront des

10. Dion Cassius, 53, 17-18.

obstacles aux plaignants. En d'autres termes c'est ici une déclaration primitive du principe de la «justice populaire», dans le sens que les instances judiciaires devront être accessibles à tous. Il statue dans les termes de la «liberté des gouvernés» (ἀρχομένων ἐλευθερίας), pour signaler à ses fonctionnaires que cet idéal est dans les yeux du plus haut représentant de la justice, la valeur la plus importante.

L'exercice de la *cognitio extra ordinem* par l'empereur romain introduit donc dans le monde de l'attribution de la justice l'instauration et le respect conséquent des principes généraux de procédure; comme le libre accès à la justice pour tout citoyen ou le principe de l'impartialité du juge statuant. Dans ce même cadre de faire prévaloir le caractère humaniste du nouveau modèle d'attribution de la justice, on reconnaît d'autres facteurs qui doivent être pris en compte dans la décision, comme tel est reconnue l'*aetatis auxilium*[11], mentionnée dans un rescrit de Septime Sévère.

La notion centrale de l'intérêt général est soutenue par le principe de l'équité. Cette équité comprend des valeurs comme l'égalité devant la justice, le besoin de rendre un jugement justifié et basé sur les dispositions juridiques. Dans tout cela s'ajoute le nouveau rôle de l'empereur, qui peut désormais, avec sa décision, interpréter le droit. Adapter, alors, les dispositions qui gèrent chaque affaire, afin que le juge suprême fasse prévaloir la solution la plus juste.

Ce mouvement philosophique trouve son plus grand adepte dans la personne de Marc Aurèle. Appliquer le droit avec la plus juste façon, assurer les droits des citoyens et veiller à ce que la justice a une image φιλάνθρωπον, conformément aux exigences de la philosophie grecque et aux leçons de grands penseurs.

## II. Marc Aurèle: l'empereur-philosophe

### A. Approche générale de sa conception de l'empereur comme juge suprême dans le contexte de la *cognitio extra ordinem*

> «Cherchez dans toute la nature, et vous n'y trouverez pas de plus grand objet que les deux Antonins [...]. Rien n'est capable de faire oublier le premier des Antonins, **si ce n'est Marc Aurèle**»[12].

C'est avec ces mots que Montesquieu dans l'*Esprit des Lois* nous parle de Marc Aurèle. Un empereur, modèle, un homme, si conscient de sa tâche, si digne de sa mission, qu'il s'est révélé le plus philosophe des em-

11. Rescrit de Septime Sévère, *P. Oxy.* 7, N°1020.
12. MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, Livre XXIV, ch. 10.

pereurs romains, en faisant, ainsi, réalité la demande de Platon, que les rois devraient devenir philosophes pour mieux gouverner.

Lui, pourtant, était philosophe avant même de devenir empereur. Hadrien, avant sa mort ayant apprécié les qualités de ce jeune noble, prescrit à son successeur, Antonin le Pieux, de désigner Marc Aurèle, comme son dauphin. Chose faite, les deux hommes se lient d'une complicité remarquable. Le jeune césar devient le fils adoptif de l'empereur et lui fait preuve d'un respect illimité. À sa mort Antonin est sûr d'une chose, que l'empire est entre des bonnes mains.

Bien que la période de son règne soit marquée des guerres successives et des malédictions fatales –peste venue de l'Asie, catastrophes naturelles, diverses maladies contagieuses–, Marc Aurèle se montre déterminant et courageux. Son refuge pendant ces longues périodes d'expéditions militaires est l'écriture; il rédige une sorte de mémoire de ses actes, de ses pensées, de ses idéaux. Il s'agit du livre qui constitue la base de notre présente analyse.

Il est assez commun de considérer Marc Aurèle, comme un empereur qui a été forcé de devenir chef militaire, contre son gré, cependant c'est sa propre volonté et son sentiment accru du devoir, qui ont constitué les facteurs déterminants de ses actes. On décrit assez souvent son abnégation, ses heures interminables, consacrées à la lecture et à l'écriture, jusqu'à ce niveau qu'il mangeait très peu et qu'il dormait encore moins. Mais cet engagement était pour lui salutaire. Il voulait être un exemple de conduite pour son peuple, mener une vie irréprochable. Conscient de toutes les tentations de la vie mondaine romaine, il s'y abstenait et observait, avec mécontentement, les excès de son entourage.

Dès son plus jeune âge, il se sent fasciné par les leçons stoïciennes et par la philosophie de Platon. Voulant, alors, devenir un homme vertueux et vivre en parfaite *ataraxie*[13], Marc Aurèle se consacre sans cesse à son devoir. Mais ce n'est pas seulement le rôle de chef militaire qui l'intéresse. Il considère la justice, comme un idéal et veut offrir à ses sujets un système égalitaire. C'est ainsi qu'il s'engage à juger lui-même une grande partie des affaires, qui se présentent dans le cadre de la *cognitio*. Son rôle de juge est imprégné par son sentiment de *haute paternité* pour ses sujets.

La justice est le premier des biens et la première des vertus affirme-t-il dans ses *Pensées*. C'est de cette définition qu'il va donner ses conceptions sur la justice. En la mettant au haut niveau dans l'échelle des

13. Absence de trouble, sérénité, paix intérieure, contentement intime d'une âme satisfaite et d'elle-même et des choses. Ainsi dans le Livre *IX*, § 31 Marc Aurèle donne sa propre définition de l'*ataraxie*: «Impassibilité à l'égard des événements qui arrivent du fait de la cause extérieure; justice dans les actions dont la cause provient de toi, c'est-à-dire faire aboutir impulsions et actions au bien commun, étant donné qu'agir ainsi est pour toi conforme à la nature».

idéaux, l'empereur lui accorde une importance particulière. Nous essaierons d'esquisser l'essence de la justice dans l'esprit de Marc Aurèle, pour passer après à son application.

Les stoïciens décrivent l'univers comme une cité, la cité commune des hommes et des dieux; le destin infaillible qui y règne est présenté comme la loi, parfaitement rationnelle et providentielle de cette cité cosmique. Mais Marc Aurèle ne se laisse pas influencer par une explication fataliste du monde. Bien qu'il considère aussi le monde, l'empire romain comme une cité universelle, il fonde sa justice sur la raison. L'on pourrait dire que dans le cadre de la justice, l'empereur reconnaît deux valeurs majeures: la raison et la morale. Parce que tous les hommes ont droit d'être protégés par le système judiciaire de leur pays, il établit l'égalité civile universelle, et déclare, indirectement, une soixante d'années avant Caracalla, citoyens romains sans hiérarchie, les habitants des provinces dans leur **universalité**; ceux-là n'ont plus à redouter le mépris ou l'insulte prodigués par les agents inférieurs de l'autorité à tous ceux qui n'étaient pas romains.

La justice pour Marc Aurèle est un domaine du gouvernement, où l'empereur pourrait démontrer efficacement son affection de *haute paternité* pour son peuple. Il incite alors les détenteurs du pouvoir d'imiter son exemple, c'est-à-dire d'œuvrer pour le bien-être de leur peuple. Le rôle naturel de l'empereur est, alors, de traiter ses sujets comme ses enfants; dans ce cas, il n'existe aucune possibilité d'erreur ou de sanction injuste. La raison et la morale sont les conditions indispensables pour établir un système judiciaire juste. Quant à la justice, ces deux conditions assurent la protection égalitaire des sujets. La justice humaine doit être guidée par la *droite raison*[14]. Conformément à sa partie rationnelle chaque homme peut se considérer heureux, quand il a montré de la «bienveillance pour ces semblables [...] et la compréhension pour tout ce qui arrive selon les lois»[15].

Le but de la justice pour lui paraît alors évident. Marc Aurèle cherche à établir et à assurer le bonheur de ses citoyens. Il faut vouloir vivre selon la nature, c'est-à-dire suivant nos aspirations humaines et la volonté de la nature à notre égard. Il en est très explicite: «Suis la nature qui t'est propre et celle qui est commune à tous».

Pour résumer les idées de Marc Aurèle, il nous faudra dire que l'empereur-philosophe accorde une importance considérable au bon fonctionnement de la justice. Il s'inspire des idéaux philosophiques auxquels il donne une nouvelle dimension. La loi naturelle, la morale et la raison doivent constituer les principes prédominants dans l'attribution de la justice. Carac-

14. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1984, traduit et préfacé par Mario Meunier, Livre *III*, § 6, p. 50.

15. Cf. Idem, Livre *VII*, §26, p. 104.

térisé par des sentiments paternels envers son peuple, l'empereur veuille au bonheur de tout le monde et de chacun en particulier. Il est le premier dirigeant de l'antiquité, qui a prôné si clairement l'égalité de tous les hommes envers la loi et aussi l'égalité de tous les droits, romain ou local. Il a mis ainsi les bases pour l'établissement d'une justice fondée sur l'équité et l'indulgence repentive.

Marc Aurèle veut que l'État fonctionne. Il aperçoit son rôle comme un engagement complet à ses sujets. Il doit, donc, faire preuve de capacités dans tous les domaines du gouvernement. Il ne suffit pas d'être seulement bon chef de l'armée, mais il est indispensable que l'empereur puisse se montrer bon administrateur des fonds publics, bon législateur et bon juge. C'est cette dernière mission que lui est la plus chère, car comme il dit dans son livre, c'est le moyen pour conjuguer la production et l'application de la loi. Le rôle du juge est, donc, pour lui prépondérant. Il résume ainsi les caractéristiques du juge; il doit pouvoir conjuguer le *sérieux, l'indépendance d'esprit avec l'indulgence affectueuse* (φιλοστοργία). Marc Aurèle regarde cette dernière comme une qualité indispensable à la politique et à la vie sociale.

L'injustice porte atteinte au bon fonctionnement de la société humaine, tel semble être le *leitmotiv* des *Pensées* de Marc Aurèle. Le châtiment ne doit pas donc avoir comme but le handicap du fautif, mais sa sévérité doit opter à mettre le coupable devant ses responsabilités; l'obliger à se rendre compte du caractère répréhensible de son acte. Son éventuelle correction influencera l'ensemble de la société, car elle sera la plus flagrante preuve de l'efficacité du système répressif. Il est, donc, indispensable, dans ce cadre, de doter la décision d'une force d'application. Les jugements de justice doivent être appliqués pour le bien commun et la réhabilitation sociale du fautif. Marc Aurèle nous donne l'image d'une société où tous les membres communiquent, de telle façon que la faute de l'un rend cette communication impossible. C'est l'intérêt général, qui, en dernière analyse, impose la peine rééducative à celui qui s'est trompé.

«Celui qui ment volontairement est impie en ce sens que c'est commettre une injustice que de tromper»[16] [....] «La faute commise avec plaisir est plus répréhensible que celle qui s'accompagne de chagrin»[17]. Il distingue dans ses *Pensées*, deux types des crimes. D'un côté il y a les actes qui se sont commis volontairement, donc ils sont le résultat du «désir criminel», et de l'autre côté, on trouve les fautes, dues à la colère, sanctionnées déjà par le chagrin de leur auteur. C'est la première fois que le juge suprême reconnaît les éléments subjectifs de l'essence du crime.

16. Cf. IDEM, Livre *IX*, §1, p. 127.
17. Cf. IDEM, Livre *II*, §10, p. 41.

Le dole (volontairement) constitue le facteur aggravant de l'acte. La personne est consciente de son acte, donc coupable. Le crime commis, enfreint, aussi, les règles naturelles de la bonne conduite. Car Marc Aurèle considère que l'homme vertueux doit agir «conformement à sa nature»[18]. Et en dernière analyse c'est contre l'intérêt général que se dresse l'injustice commise par *plaisir.*

Au contraire, celui qui a agi en se laissant emporter par sa colère, il est, aussi, privé de sa raison; son acte est donc moins répugnant que celui commis par plaisir. Cette absence de raison peut être traduite, en termes modernes, comme absence de conscience de ses actes. Cette injustice commise par colère constitue, alors, une circonstance atténuante. L'intérêt général et le bien de la communauté sont atteints par celui qui, absolument conscient de son acte, veut nuire. Or que l'homme en colère est emporté par ses sentiments, sa raison et sa volonté sont exclues de son acte. Il est en quelque sorte, à la fois, victime et auteur de l'injustice.

Puisque le bonheur de tous et de chacun est le but suprême de la justice, l'acte illégal inflige à la fois l'homme, en tant qu'individu et l'homme en tant que membre de la communauté. Alors la première victime de l'injustice est le fauteur, lui-même[19]. La peine étatique doit avoir, donc, avant toute autre chose un caractère «rééducatif». Marc Aurèle donne la définition du jugement judiciaire, en précisant aussi ses objectifs. Il écrit qu'il doit être *cognitif*, mais aussi que *l'action présente soit utile à la communauté*[20]. Deux sont les conditions qui rendent une décision juste, il s'agit de sa force obligatoire, et de son utilité pour l'ensemble des sujets. La sanction doit aussi servir à améliorer à part le coupable, aussi ses concitoyens, mais la sanction reste sans efficacité si elle n'est pas suivie d'un respect de la part des sujets. Cependant chaque sanction doit être raisonnable et juste. La tolérance, la bienveillance et «toutes les vertus analogues»[21] doivent guider le juge. Et ce haut justicier doit aussi avoir la certitude et de l'utilité de la peine, mais surtout de la culpabilité de l'accusé. Imbu des principes humanistes, Marc Aurèle considère primordiale l'existence des preuves dans la condamnation: «D'une manière générale, il faut savoir **beaucoup** avant de se prononcer en connaissance de cause sur une action d'autrui»[22].

---

18. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 13, p. 131.
19. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 4, p. 129: «Qui commet une faute la commet contre lui-même; qui commet une injustice la commet contre lui-même, car c'est lui-même qu'il rend méchant».
20. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 6, p. 129.
21. Cf. IDEM, Livre *VII*, § 63, p. 112.
22. Cf. IDEM, Livre *XI*, § 18, p. 160.

**B. La justice comme symbole du caractère universel de la communauté**

Le neuvième livre, comme nous l'avons vu, débute en caractérisant l'injuste comme impie, puisque celui qui commet une faute va à l'encontre de la volonté de la nature, créatrice d'une relation de respect mutuel entre les hommes[23]. Marc Aurèle semble promouvoir une idée de la société en tant que communauté dont le signe distinctif est l'interdépendance avec ses membres[24]. Ainsi il précisera au quatrième paragraphe que *celui qui pèche, pèche contre lui-même; celui qui est injuste, se fait tort à lui-même, en se rendant lui-même méchant*[25]. Dans le même sens, on découvre que pour Marc-Aurèle toute action humaine doit servir au *bien de l'ensemble*[26]. L'empereur influencé par l'enseignement stoïcien conjuguera dans le huitième paragraphe l'apport aristotélicien sur la raison, dont sont dotés les hommes et la propriété commune de tous sur la terre, afin de mettre plus en clair son point de vue dominant dans toute l'œuvre, c'est-à-dire la relation mutuelle qui unit tous les hommes. La raison constitue la caractéristique principale de l'être humain, car elle est le fondement des cités et pendant la guerre les trêves et les traités[27].

Cependant Marc Aurèle rejettera la notion de morale collective, dans le sens d'ordre extérieure de comportement. Son insistance à la mutualité entre les membres et leur État promeut une éthique proche d'un juste discernement de nos actes, dans le sens où tout acte de vengeance est considéré comme une infériorisation de l'homme. L'empereur rejette donc toute forme d'application de la loi de talion[28]. Il est, comme nous l'avons décrit, le juge suprême qui attribuera à chacun le sien.

Marc Aurèle aura toujours à cœur de reconnaître au sein de la complexité des relations humaines et des formations même physiques ce que l'homme peut apporter en termes d'équilibre autant pour lui-même que pour le monde. La conduite s'inscrit donc dans une dynamique qui dépasse l'être humain, afin de se lier plus étroitement à l'harmonie d'un seul

23. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 1, p. 127: «L'injuste est impie. La nature universelle, en effet, ayant constitué les êtres raisonnables les uns pour les autres, afin qu'ils s'aident les uns et les autres selon leur pouvoir, qu'ils ne se nuisent en aucune façon, l'homme qui transgresse cette volonté se montre évidement impie envers la plus auguste des divinités».

24. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 23, p. 133: «De la même façon que tu es un complément de l'organisme social, que chacune de tes actions soit un complément de la vie collective. Toute action donc qui ne se rapporterait pas, soit de près, soit de loin, à une fin commune, désorganise la vie de la cité, ne lui permet pas d'être une et revêt un caractère séditieux, tout comme un citoyen qui, dans un groupe, fait bande à part et se sépare de la concorde requise».

25. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 4, p. 129.

26. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 6, p. 129.

27. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 9, p. 130: «Chez les êtres doués de raison, on observe des gouvernements, des amitiés, des familles, des réunions, et, en cas de guerre, des conventions et des trêves».

28. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 20, p. 132: «La faute d'un autre, il faut la laisser où elle est».

et même monde.[29] Il présente donc le lien entre citoyen et cité comme un nœud qui lie les uns avec les autres et fera cette relation de respect mutuel qui les régit, une sorte de coordination qui assure l'harmonie du monde.

De cette relation naît une certaine sagesse et manière de vivre, une idée de ce que peut apporter l'univers à l'individu comme ce que l'individu peut apporter à l'univers. L'apport stoïcien sur le cosmopolitisme est clair. Cependant cette complémentarité de l'homme et de l'univers souligne aussi une interrogation majeure de Marc Aurèle, une question qui semble le tourmenter tout au long de sa vie au devant de la scène publique. Il s'agit de confronter ses obligations politiques avec les valeurs philosophiques. Nous dirons dès maintenant que chez l'empereur la confrontation n'est que de courte durée, puisqu'il conjuguera le devoir politique avec le devoir moral.

Loin d'être simple à mettre en pratique, cette interrogation souligne le souci d'un empereur qui, détenant le pouvoir suprême, continue à s'interroger sur ses propres motivations et intentions plus enfouies. Marc Aurèle souligne tout au long de ses écrits les plus hautes valeurs de l'être humain: sagesse, justice, courage et tempérance, qui depuis Platon sont les quatre vertus principales du philosophe, celles qui assurent la cohérence et la force des actions de ce dernier. L'originalité de son œuvre réside dans le ton personnel des *Pensées*, qui témoigne d'une attention aiguë à l'urgence de «vivre pour le bien», c'est-à-dire vivre dignement dans un monde plein de troubles, à l'urgence d'accomplir son rôle d'homme, être doté de la raison. L'homme participe ainsi dans le cosmos et fait partie de sa transformation[30]. Cette vision élimine donc la peur de la mort qui n'est pas anéantissement mais changement, renouvellement de l'univers[31]. Il faut donc accepter sereinement cet événement naturel. Le but de l'homme est alors de vivre dignement le présent, de jouer son rôle qui est d'être utile au bien commun, car tous les hommes sont liés à la nature[32].

---

29. Ainsi dans le paragraphe 23 il décrira l'homme comme partie indispensable du système politique: «De la même façon que tu es un complément de l'organisme social, que chacune de tes actions soit un complément de la vie collective. Toute action donc qui ne se rapporterait pas, soit de près, soit de loin, à une fin commune, désorganise la vie de la cité, ne lui permet pas d'être une et revêt un caractère séditieux, tout comme un citoyen qui, dans un groupe, fait bande à part et se sépare de la concorde requise».

30. Cf. IDEM, Livre IX, § 19, p. 129: «Tout est en cours de transformation. Toi-même aussi tu es en état de transformation continue et, à certains égards, de dissolution; de même l'univers entier».

31. Cf. IDEM, Livre IX, § 3, p. 129: «Ne méprise pas la mort, mais fais-lui bon accueil, comme étant une des choses voulues par la nature».

32. Cf. IDEM, Livre IX § 35, p. 136: «[…]une transformation[…]plaît à la nature universelle, et c'est selon ses plans que tout se fait à propos, que tout, depuis l'éternité, semblablement se produit et se reproduira sous d'autres formes semblable à l'infini». § 28: «Ensuite cette terre se transformera, et celle qui lui succédera, à l'infini changera la terre qui en naî-

Marc Aurèle se considère comme un «progressant», c'est-à-dire comme celui qui progresse peu à peu sur le chemin de l'ordre universel en vivant justement selon la nature, mais aussi celui qui détient son directeur de conscience toujours confronté à la dure réalité des évènements[33]. Ainsi le bonheur est possible dans ce qui rend la nature contente d'elle-même et il ne dépend d'aucun bien extérieur mais d'un état d'esprit où l'individu se sent sensiblement capable d'être en paix avec lui-même et avec le monde. On déduit donc que l'homme ne peut considérer comme bien et mal que ce qui dépend de lui car, en réalité, l'on ne peut juger véritablement et avec justice que sa propre conduite. L'empereur philosophe avance une morale individuelle désirée comme un souci éthique. La philosophie de Marc Aurèle n'est pas un système, et si elle n'est pas très complexe, elle demeure cependant fondamentale pour toute construction éthique.

L'aspect principal de son approche reste la complémentarité de l'homme avec son prochain en formant ainsi un ensemble indivisible. Dès le premier livre des *Pensées*, Marc Aurèle parlera de κοινονημοσύνη, en présentant les qualités qu'il doit à son père adoptif, l'empereur Antonin le Pieux[34]. L'étymologie du mot le relie à l'expression κοινὸς νοῦς («esprit commun»). Il convient de traduire ce mot grec par «**penser ensemble**» ou encore mieux par «**accord des esprits**», prêtant ainsi attention au νοῦς («raison, esprit») qui participe à la formation du mot. L'emploi du terme par Marc Aurèle dans le contexte de l'énumération des vertus qu'il doit à son père ainsi que le modèle de formation ne laissent pas de doute sur le fait qu'il s'agit d'une vertu. Cette vertu qui soutient la vie sociale est la possibilité de penser ou de raisonner en commun avec les autres, de se mettre d'accord avec eux. Cet esprit commun coordonne la raison avec l'intérêt public et dans ce sens l'on pourrait le relier à la φρόνησις de Périclès que présente Aristote. Les φρόνιμοι sont dans ce cas ceux qui, comme Périclès, possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général. Ce qui est bon pour l'homme en général, dans la conception d'Aristote, est ce qui est bon pour l'ensemble des hommes et ainsi pour la vie en communauté (pour l'être humain en tant que ζῷον πολιτικόν). Le φρόνιμος doit aussi posséder la capacité de voir ce qui est bon pour tout homme, ou pour l'humanité, une capacité qui implique un point de vue général. La φρόνησις comme jusqu'à un certain point le *sens commun* de Marc

---

tra. En considérant les agitations de ces vagues de changements et de transformations et leur rapidité, on méprisera tout ce qui est mortel».

33. Cf. IDEM, Livre *IX*, § 39, p. 136: «Ou bien, tout provient, comme pour un corps unique, d'une seule source et il ne faut pas que la partie se plaigne de ce qui arrive dans l'intérêt du Tout».

34. Cf. IDEM, Livre *I*, § 16, p. 34.

Aurèle, implique une manière de s'élever de son propre point de vue au bien de la communauté en faisant preuve de largeur d'esprit et de jugement favorable pour l'action d'autrui.

Ce *sensus communis* pourrait alors être considéré comme une évolution de la vertu aristotélicienne de la φρόνησις basée sur les enseignements stoïciens et les principes que guident Marc Aurèle. Ainsi nous sommes devant une interprétation éthique du *sensus communis* en termes de *vertu civile*, devant l'idée d'un mode de «réfléchir ensemble» pour le bien de la communauté et en dernière analyse devant une notion romaine et civile, reliée aux notions d'humanité et de civilité. Dans ce sens Hans-Georg Gadamer décrira le *sensus communis* comme «*sens qui fonde la communauté de vie*»[35] et en s'accordant avec la notion aristotélicienne de φρόνησις, le *sensus communis* désigne la qualité de l'homme citoyen de savoir ce qui est à l'œuvre dans les circonstances pratiques et changeantes de la vie, dans le cas du ἐνδεχομένως ἄλλως ἔχειν. Dans ce sens l'idée de l'intérêt commun et de coopération réflexive se rapproche de la notion stoïcienne de κοινονημοσύνη, la vertu de «**penser ensemble**» ou de l'«**accord des esprits**» de Marc Aurèle. Il apparaît là aussi que l'homme qui fait preuve de compréhension exerce son savoir et son jugement, non pas dans une relation de face à face et sans être concerné, mais au contraire en coopérant en pensée avec l'autre, à partir de l'appartenance spécifique qui le lie à lui, comme s'il était lui-même en cause[36].

## Conclusion

La structure de l'ordre juridique romain repose sur trois niveaux délimités, de sorte que la création, l'interprétation et l'application du droit fut l'œuvre du législateur, du *jurisprudent* et du magistrat: la loi et les autres sources étatiques, l'*interpretatio prudentium* et les moyens procéduraux formaient la base de la vie juridique romaine, évitant à la ville l'arbitraire et le despotisme, car le législateur était limité par l'activité des interprètes (jurisprudents) et des applicateurs (magistrat et juge) et par le comportement des citoyens (*mores maiorum*). Cependant la nouvelle procédure extraordinaire établie par Auguste a conduit à une sorte de fusion de l'activité des interprètes et des applicateurs. L'empereur devient le juge suprême et l'interprète du droit par excellence, en ayant comme guide les principes de l'équité et de l'égalité.

---

35. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. et trad. P. FUCHON, J. GRONDIN et G. MERLIO, Paris, Seuil, 1996 (1960[1]), pp. 35-47.

36. Cf. *ibid.*, p. 345.

Comme savoir juridique, le droit est une prudence et une technique secondaire et subordonnée (*ars*). Comme science il dit ce qui est juste et ce qui est injuste (*sapientia)*, et comment atteindre le juste et éviter l'injuste (*ars*). Savoir complexe, il tend à l'action, à l'*honestum*, et pour cela il est *prudentia* (φρόνησις): le *prudens* est celui qui, présupposant la vérité des choses (*sapiens*), voit les choses sous leur aspect estimatif, utiles à l'homme et à la communauté. De là vient que la *iurisprudentia* est science de valeurs, car la *sapientia* reçoit la lumière de présupposés et vérités fondamentales[37]. Dans la définition de Celse – *ius est ars boni et aequi* –, contenue dans le fragment d'Ulpien (D,1,1), l'aspect *ars* est mis en évidence comme une activité avec des techniques et des règles dirigées vers une finalité ou un ensemble de finalités, parce que le jurisconsulte aurait utilisé l'expression *sapientia* ou *prudentia* au lieu de *ars*[38].

Cette présentation théorique du contexte juridique de l'attribution cognitoire de la justice pendant la période de l'empire romain avait comme but de souligner le caractère ambigu, mais égalitaire et humaniste de la *cognitio extra ordinem*; d'un côté ambigu parce qu'elle semblait donner un pouvoir extrême au juge suprême, c'est-à-dire à l'empereur, qui confondait l'exercice du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire et de l'autre côté égalitaire et humaniste, parce que, sauf de rares exceptions qui l'ont utilisée arbitrairement, comme Néron, Caligula, la *cognitio extra ordinem* a constitué la procédure qui a introduit des principes nouveaux dans l'attribution de la justice. Ainsi le droit romain, dont les recours étaient exclusivement prescrits dans l'ancienne procédure de la *formula*, évolue et connaît des exceptions à ses règles.

L'analyse de la conception de Marc Aurèle pour la justice en tant que juge suprême a donné une image, bien que concise, puisque nous nous sommes restreints aux enseignements tirés par le neuvième livre des *Pensées*, de la mise en œuvre de cette justice fondée sur des principes non écrits. Ainsi nous avons vu qu'il se considère comme le père de son peuple, et c'est en ce titre que la justice prenne en son règne un caractère providentiel. Il raisonne en termes stoïciens et introduit la notion de la κοινονημοσύνη, afin de souligner l'importance de l'intérêt général comme garantie de la santé publique et civile.

CH. CHALANOULI
(Athènes)

37. S. CRUZ, *Direito Romano (Ius Romanum)*, t. I, 4ème éd., Coimbra, 1984, pp. 283 ss, 295.

38. M. TABORDA GUIMARES, La jurisprudence classique et la construction d'un droit des affaires fondé sur la *fides*, *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* 48, 2001, p.170.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES


ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977.

BARZOTTO, L. F., Prudência e Jurisprudência – uma reflexão epistemológica sobre a *jurisprudentia* romana a partir de Aristóteles, *Direito & Justiça*, 23, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001, pp. 163-192.

CHABERT, A. – ROUSSOT, T. , *Marc Aurèle et l'empire romain*, Paris, L'Harmattan, 2005.

CRUZ, S., *Direito Romano (Ius Romanum)*, t. I, 4ème éd., Coimbra, 1984.

MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, traduit et préfacé par Mario Meunier, Paris, Flammarion, 1984.

GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. et trad. P. FUCHON, J. GRONDIN et G. MERLIO, Paris, Seuil, 1996.

GRIMAL, P., *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991.

HADOT, P., *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992.

MELINA, L., *Ratio Practica, Scientia Moralis e Prudentia: Linee di riflessione sistematica sul Commento di Tommaso d'Aquino all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Roma, Pontifica Universita Lateranense, 1987.

RAMOS, P., *La véritable histoire de Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

TABORDA GUMARES, M., La jurisprudence classique et la construction d'un droit des affaires fondé sur la *fides*, *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 48, 2001, pp. 151-183.

TROÏANOS, S. – VELISSAROPOULOU-KARAKOSTA, I., *Histoire du droit*, 3ème édition, Athènes, Sakkoulas, 2002.

VACHERESSE, J., *Droit romain: Principes de la procédure criminelle chez les romains, notamment pendant la période des «quaestiones perpetuae» (commissions annuelles)*, Strasbourg, G. Silbermann, 1863.

VILLEY, M., *Le droit Romain*, 9ème éd, Paris, PUF, 1993.

WESTERMANN, W. – SCHILLER, A., *Apokrimata: decisions of Septimius Severus on legal matters, Text, translation, and historical analysis*, New York, Columbia University Press, 1954.

## Η *COGNITIO EXTRA ORDINEM* ΤΟΥ ΜΑΡΚΟΥ ΑΥΡΗΛΙΟΥ. ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΔΙΑΤΥΠΩΣΗ ΚΑΙ ΕΦΑΡΜΟΓΗ (*ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ*, ΒΙΒΛΙΟ *IX*)

Περίληψη

Η παροῦσα ἀνάλυση πραγματεύεται τὴν ἐφαρμογὴ τῆς «ἐξαιρετικῆς διαγνωστικῆς διαδικασίας» τοῦ Ρωμαίου αὐτοκράτορα ἀπὸ τὸν Μάρκο Αὐρήλιο. Κύρια πηγὴ τῆς ἔρευνάς μας ἀποτέλεσε τὸ αὐτοβιογραφικὸ βιβλίο τοῦ φιλοσόφου *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* καὶ συγκεκριμένα τὸ ἔνατο βιβλίο, στὸ ὁποῖο τίθενται γιὰ πρώτη φορὰ ἀρχές ποὺ διέπουν ἀκόμη καὶ σήμερα τὴν ἀπονομὴ τῆς δικαιοσύνης. Η διερεύνηση ξεκινᾶ μὲ μία ἱστορικο-πολιτικὴ τοποθέτηση καὶ στὴ συνέχεια γίνεται μία ἐκτενὴς ἀναφορὰ στὴ νομικὴ πραγματικότητα τῆς εποχής. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐπιδιώκουμε νὰ παρουσιάσουμε μία κατανοητὴ εἰκόνα τοῦ πλαισίου ἐφαρμογῆς μιᾶς διαδικασίας ποὺ ἀποτέλεσε βασικὴ δικαιικὴ πηγὴ καὶ στὴ διαμόρφωση τῆς ὁποίας ἡ ἐπίδραση τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου ὑπῆρξε καθοριστική. Μὲ τὶς βασικὲς αὐτὲς σκέψεις, ἡ ἀνάλυση χωρίστηκε σὲ δύο μέρη.

Στὸ πρῶτο παρουσιάζεται ἡ σημασία καὶ ὁ τρόπος ἐφαρμογῆς τῆς ἐξαιρετικῆς διαγνωστικῆς διαδικασίας μὲ κύριες πηγὲς τὶς αὐτοκρατορικὲς διατάξεις, ὅπως αὐτὲς βρίσκονται σὲ παπύρους. Ἰδιαίτερη μνεία γίνεται στὶς ἠθικὲς ἀρχὲς στὶς ὁποῖες βασίζονται οἱ ἀποφάσεις τοῦ ἀνώτατου ἄρχοντα. Η φιλανθρωπία, ἡ ἐπιείκεια, ἡ ἰσοπολιτεία καὶ ἡ πρόνοια τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι μόνο μερικὲς ἀπὸ τὶς ἀρχὲς αὐτές. Ὑπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ στωικισμοῦ, ἡ ἐποχὴ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου, ἐποχὴ δύσκολη γιὰ τὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία, συμβαδίζει μὲ τὴν γεωγραφικὴ ἐπέκτασή της. Καὶ εἶναι ἡ ἱστορικὴ αὐτὴ πραγματικότητα ποὺ ταυτίζει τὴν κοσμοπολιτικὴ θεωρία τῶν Στωικῶν μὲ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου ὡς Ρωμαίου αὐτοκράτορα. Ὅπως παρατηροῦμε στὸ δεύτερο μέρος, ὁ ἴδιος ἀποφασίζει πρὸς τὸ «ἀνθρωπινότερον», ὅμως ὡς πατέρας ὅλων τῶν κατοίκων τῆς αὐτοκρατορίας. Η «φιλοστοργία» του ταυτίζεται μὲ τὸ αἴσθημα δικαιοσύνης. Ὡστόσο, καὶ αὐτὸ ἴσως εἶναι τὸ βασικότερο συμπέρασμα τῆς παρούσας ἀνάλυσης, ὁ Μάρκος Αὐρήλιος ἀποδίδοντας δικαιοσύνη ἐνεργεῖ μὲ «φρόνησιν», δανειζόμενος ἔτσι τὴν ἀριστοτελικὴ ἀρετή, στὴν ὁποία ὅμως δίνει ἄλλο περιεχόμενο.

Χριστίνα Χαλανουλη

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 270-278.

# PROCESSION ET SÉCESSION: LE PROBLÈME DE LA «DESCENTE» DE L'ÂME EN *ENN.*, *IV*, 8 [6]

Le traité 6 s'ouvre sur une double expérience, liminaire et fondatrice: celle d'une élévation à l'Intellect qui est en même temps un éveil à soi, et celle d'une «descente» de l'Intellect vers le raisonnement (εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς, 1, 8) qui se traduit par une inquiétude et un double questionnement: «Comment cette descente a lieu? [...] et comment mon âme a jamais pu se trouver à l'intérieur de mon corps?» (1, 8-10)[1]. Ce texte fameux donne à voir l'ancrage existentiel en même temps que le projet théorique de la philosophie plotinienne, dès lors qu'il vise à donner, de ces deux mouvements, la formule ontologique. Cette formule obéit à plusieurs exigences: il faut d'abord, de la descente, manifester la nécessité (ce contre le drame gnostique et les mythes platoniciens – et par «drame», j'entends aussi bien la description d'une catastrophe, la chute, et de ces conséquences, l'âme prisonnière du sensible, le corps-tombeau *etc*, qu'une action mettant en jeu des agents doués de choix et de délibération); manifester la nécessité de la descente, donc, mais de telle sorte qu'elle n'oblitère pas la possibilité du mouvement inverse de remontée ou de conversion. Il s'agit donc aussi, et par là, de formuler les conditions de possibilité d'une universalisation de l'expérience initiale. Si l'on lit ensemble le premier et le dernier chapitre du traité, on constate ainsi un double mouvement: un passage du «je» au «nous»[2], ce ἡμεῖς qui désigne chez Plotin le sujet humain, et une inversion de la descente à la remontée, ou plus précisément (on y reviendra) à l'énoncé des conditions de celle-ci.

Le paradoxe est alors le suivant: ce qu'énonce ce traité consacré à la descente de l'âme c'est que, en toute rigueur, l'âme ne descend pas. C'est sur ce point que je souhaiterais insister, en particulier parce que l'on croise couramment dans la littérature secondaire l'expression «âme descendue», qui

1. La traduction française utilisée est celle de L. Lavaud, parfois légèrement modifiée, dans *Plotin. Traités 1-6*, traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2002.

2. *IV*, 8 [6] 8, 1, 2, 5, 6, 10 et 15.

me paraît se prêter à de nombreux malentendus. On verra donc d'abord comment, dans le traité 6, la «descente» de l'âme est reconduite au mouvement de la procession et au modèle causal qui sous-tend celle-ci: la théorie des puissances. On verra ensuite comment la sécession de l'âme participe de la procession: comment son écart initial par rapport à l'Intellect, qui détermine sa relation non plus seulement aux réalités supérieures mais aussi au corps, est ce par quoi elle se constitue véritablement *qua* âme. Dans les termes du traité 6, cela revient à voir comment le volontaire s'intègre à la nécessité: ce qui suppose aussi, et c'est un autre point qui passe largement inaperçu, de voir comment Plotin redistribue les catégories aristotéliciennes du volontaire et du choix telles qu'elles sont définies au livre *III* de l'*Éthique à Nicomaque*. On verra enfin comment la véritable descente est à penser non comme rapport au corps, mais comme rapport mauvais ou perverti, et comment en tant que telle elle doit être conçue non sous la forme naïve, dramatique, ou figurée d'une chute de l'âme dans le sensible, mais sous celle d'une mauvaise orientation de la conscience.

## Descente et procession

Dès le chapitre 2 du traité 6, Plotin énonce un principe:

«Ce n'est en aucune façon un mal pour l'âme de fournir au corps la puissance du bien et de l'être (τοῦ εὖ δύναμιν καὶ τοῦ εἶναι), puisque toute providence qui s'applique à la réalité inférieure n'empêche pas le principe de cette providence de demeurer dans le meilleur» (2, 24-25).

Ce principe s'applique en premier lieu au mode de gouvernement de l'âme du monde dès lors que sa partie supérieure «est située au dessus du ciel, et sa puissance inférieure (δύναμιν τὴν ἐσχάτην) envoyée à l'intérieur de lui» (2, 32-33). En somme, l'âme du monde est «toujours tournée vers là-bas, alors même qu'elle ordonne cet univers avec une puissance toute détachée (ἀπράγμονει δυνάμει)» (2, 52-53). Ce qui apparaît ici, c'est:

– d'abord que l'âme du monde ne descend pas. Ce qui est «envoyé» dans le monde, ce n'est pas elle, mais sa «puissance inférieure»;

– ensuite, que c'est précisément parce que l'âme du monde ne descend pas qu'elle est capable d'ordonner et de gouverner le monde, de faire de lui un cosmos, une belle totalité. Ce point de doctrine est explicitement formulé ailleurs, par exemple en *IV*, 3 [26], 6, 21: «Les âmes qui inclinent vers le monde intelligible ont une puissance plus grande (τῶν γὰρ ἐκεῖ νενευκότων ἡ δύναμις μείζων)»; ou encore en *II*, 9 [33], 2 où l'on lit que l'âme du monde gouverne «simplement en regardant ce qui est avant elle, grâce à sa merveilleuse puissance (δυνάμει θαυμαστῇ). Plus elle s'attache à la contemplation, plus elle est belle et puissante (δυνατωτέρα);

recevant d'en haut, elle donne à ce qui vient après elle; de même qu'elle est toujours illuminée, elle illumine» (15-18).

Cette description du mode de gouvernement de l'âme du monde n'est rien d'autre qu'une application de la théorie des puissances. Celle-ci énonce en effet que de tout être en acte (ἐνεργείᾳ), émane nécessairement une puissance (δύναμις) active, productive. Cette théorie, qui porte avec elle un nouveau modèle causal, s'applique en priorité à l'Un-Bien qui, quoique parfait, est au-delà de l'acte (c'est pourquoi je préfère l'appeler théorie des puissances plutôt que théorie des deux actes)[3]. Cependant, elle vaut aussi, par-delà le premier principe, pour l'ensemble de la procession[4]. Elle est, en vérité, le modèle même qui régit celle-ci. On la retrouve ici appliquée à l'âme du monde, puisque Plotin énonce que sa puissance est d'autant plus grande qu'est plus intense son acte de contemplation.

Mais le même modèle vaut aussi pour l'âme individuelle. Celle-ci, en son sommet et en son essence, c'est-à-dire comme âme séparée, doit elle aussi être pensée comme ἐνέργεια. Elle est, comme l'âme du monde, un acte parfait et impassible de contemplation. Et en tant que telle elle est, elle aussi, au principe d'une puissance émanée. Or, et c'est à cela que je voulais en venir, Plotin souligne que c'est cette puissance, cette δύναμις, *et non pas l'âme elle-même*, qui descend et se mêle au corps. Ainsi, ce que Plotin appelle le συναμφότερον, c'est-à-dire le corps vivant, animé, n'est pas le mélange du corps et de l'âme, mais seulement du corps et de la puissance émanée de l'âme[5]. S'il existe, c'est, écrit Plotin dans le traité 53 [I, 1], «par la seule présence de l'âme, *non parce que cette âme elle-même se donne au couple*, mais parce qu'elle crèe, à partir du corps qualifié et d'une sorte de lumière donnée par elle, la nature de l'animal» (7, 1-4 – je souligne)[6]. On retrouve ici l'image de la lumière, véritable ἀνάλογον physique de la δύναμις; c'est en ce sens que Plotin, dans le traité 33 [II, 9], l'oppose aux Gnostiques: pour que le monde advienne, écrit-il, «il fallait non un reflet, mais une puissance issue des êtres parfaits (ἀπὸ τῶν ἀορίστων τῆς δυνάμεως ἐλθούσης)» (12, 29-30). Et une telle puissance ne peut venir de l'âme qu'à condition que celle-ci se maintienne dans cette perfection, c'est-à-dire ne se détourne pas de la contemplation de

3. Sur la subversion du couple aristotélicien de l'en-puissance et de l'acte qu'implique cette théorie, et sur son application au premier principe, cf. G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, p. 211-234.

4. Cf. par exemple *V*, 4 [7] 1, 23-28 et G. AUBRY (2006), p. 249-282.

5. La puissance émanée de l'âme individuelle s'ajoute en fait au corps déjà animé par la puissance émanée de l'âme du monde et doué de la puissance végétative et, peut-être, d'une forme inférieure de puissance sensitive.

6. Trad. G. AUBRY, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2004.

l'intelligible. C'est pourquoi Plotin répond aux Gnostiques que «ce n'est pas parce que l'âme s'incline qu'elle produit, mais plutôt parce qu'elle ne s'incline pas» (*II*, 9 [33], 4, 6-7). Mais c'est ce que le traité 6 formulait déjà: au début du chapitre 4, Plotin évoque ainsi, à propos, cette fois, des âmes individuelles «une puissance orientée vers ici-bas», semblable à la lumière qui, «quoique suspendue au soleil qui est au-dessus d'elle ne refuse pourtant pas jalousement d'éclairer ce qui est après elle» (4, 1-5).

Ce qu'il faut retenir de cela, c'est que la condition première, et nécessaire, pour qu'un corps soit animé (qu'il s'agisse du corps particulier ou du corps du monde), ce n'est pas que l'âme descende en lui, mais, à l'inverse, qu'elle ne descende pas. Autrement dit, la théorie des puissances ne vient pas justifier la descente de l'âme mais, au moins dans un premier moment, l'annuler. On pourrait même dire qu'elle l'annule doublement: d'abord, en substituant au modèle dramatique de la chute celui nécessitariste de la procession (à la dérivation de la puissance à partir de l'acte ne préside, on l'a vu, ni désir, ni mouvement, ni intention); ensuite en affirmant que ce qui procède, ce n'est pas l'âme, mais sa puissance.

## Procession et sécession

La théorie des puissances ne suffit pas, cependant, à rendre compte du rapport de l'âme individuelle à son corps. Et c'est là ce qui fait la différence entre âme du monde et âme individuelle. C'est de cette différence, et de cet écart, que rend compte la suite du chap. 4 (10 *sq.*). Il faut la penser comme un double mouvement de sécession d'avec l'Intellect et le tout, et d'attraction vers le sensible et le corps particulier. C'est en cela, pourrait-on penser, que réside proprement la descente de l'âme, et c'est là, aussi, qu'il y aurait faute et que l'on pourrait, avec Platon, parler de «perte des ailes», de «captivité», de «tombeau» et de «caverne» (4, 22, 26, 28). Ce deuxième moment, Plotin va pourtant encore l'intégrer à une double nécessité: celle de la procession, et celle de la nature de l'âme.

Il s'agit bien, cette fois, d'une intégration et non d'une annulation. Et celle-ci passe par une conciliation des catégories de volontaire et de nécessité. Il faut, pour comprendre la façon dont elle opère, se reporter à Aristote, et à la distinction, au début du livre *III* de l'*Éthique à Nicomaque*, entre les différents degrés du volontaire[7]. L'involontaire (ἀκούσιον), ex-

7. D. O'Brien (Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin, *Revue philosophique* 4, 1977, pp. 401-422) renvoie à cette distinction (p. 407, n. 12), mais sans la mobiliser, alors qu'elle va dans le sens de la thèse qu'il soutient aussi d'une conciliation entre les notions de volontaire et de nécessité. La référence est encore signalée, mais sans être exploitée, dans C. D'Ancona (éd.), *Plotino. La discesa*

plique Aristote, peut être le fruit de l'ignorance, ou de la contrainte: on définira comme contrainte ou forcée (βία) l'action qui a son principe hors de nous (*EN*, *III*, 1, 1109 b 35-1110 a 1). Cependant, il ne suffit pas pour qu'un acte soit pleinement volontaire qu'il soit spontané, ni même librement choisi au moment où on l'accomplit. Soit le cas d'un homme qui commet une action honteuse sur l'ordre d'un tyran pour sauver sa famille, ou encore d'un négociant qui jette sa cargaison par dessus bord pour sauver son navire: leur action a beau avoir son principe en eux, elle ne peut pourtant être dite pleinement volontaire, car elle est choisie pour une autre fin qu'elle-même et sous la pression des circonstances. De même, on appellera involontaire un acte commis dans l'ignorance des circonstances et accompagné d'affliction ou de repentir (*III*, 2). Sera dit volontaire (ἑκούσιον), à l'inverse, un acte spontané et accompli dans la connaissance des circonstances (*III*, 3, 1111a 20-22). Mais d'un tel acte, il faut encore distinguer celui qui procède du choix délibéré (προαίρεσις). Du volontaire, Aristote écrit ainsi qu'il a «une plus grande extension» que le choix: enfants et animaux y ont part, ce qui n'est pas le cas du choix; et il poursuit: «les actes accomplis spontanément, nous pouvons bien les appeler volontaires, mais non pas dire qu'ils sont faits par choix» (*III*, 4, 1111 b 9-10).

Ces catégories, Plotin, dans le traité *VI*, 8 [39], va les retravailler de façon à déterminer les conditions de leur attribution aux principes. Dans notre texte, l'enjeu est différent. On le trouve énoncé dans le traité *Contre les Gnostiques*:

> Si les âmes sont venues dans ce monde parce qu'elles y sont contraintes (βιασθεῖσαι) par l'âme de l'univers, comment, si elles sont contraintes, pourraient-elles être meilleures? [...] Mais si elles y sont venues volontairement (ἑκοῦσαι), pourquoi alors blâmez-vous ce monde où vous êtes venus volontairement (ἑκόντες)? (*II*, 9 [33], 8, 39-43).

On voit donc qu'il s'agit, contre les Gnostiques, d'affirmer que les âmes sont venues dans le monde sans contrainte, et volontairement. Pour autant, on ne peut dire d'un mouvement dirigé vers le corps et les exigences de l'action qu'il est libre. La catégorie qui vient le désigner est donc bien celle, intermédiaire dans la gradation aristotélicienne, de l'action qui, sans être contrainte, n'est pas non plus choisie: le volontaire (ἑκούσιον), dans sa double distinction d'avec le forcé (βίαιον) et le choisi (αἱρετόν). C'est ce que formule aussi explicitement le traité 27 [*IV*, 3]: les âmes viennent dans le monde «sans être volontaires[8] pas plus qu'envoyées, ou du moins ce que

---

*dell'anima nei corpi* [*Enn.*, *IV*, 8 (6)]. *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, cap. 1 e 7; Detti del Sapiente Greco)*, Padoue, 2003, pp. 175-182.

8. L'amendement de Theiler, οὔτε ἀκουσαι, ne paraît pas nécessaire: la notion d'involontaire ou de contrainte est déjà contenue dans celle d'un «envoi» des âmes. Ce qui est important, c'est que l'on a ici une alternative entre le volontaire et l'involontaire dont Plotin montre qu'elle n'est pas exclusive, comme il le suggère aussi en *IV*, 8 [6] 2, 5-6, où il

l'on entend ici par «volontaire» n'est pas l'acte de choisir (οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, 13, 17-18). Autrement dit, la descente n'est pas forcée, mais elle n'est pas non plus pleinement libre. Elle est, seulement, spontanée. C'est pourquoi l'on peut dire que l'âme va vers le pire «involontairement» (ἀκούσιον) et cependant aussi «de son mouvement propre (φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ)» (*IV*, 8 [6] 5, 8-10). Il ne peut y avoir de volonté véritable, c'est-à-dire de choix, du pire, si la liberté ne s'exerce que dans la tendance vers le meilleur.

C'est ce caractère spontané en même temps que non (pleinement) choisi de la descente que Plotin souligne ailleurs: dans le traité 27 [*IV*, 3], toujours, il écrit bien que les âmes descendent «spontanément» (αὐτομάτως)[9] dans le corps qui leur est destiné (13, 8) mais comme si, cependant, elles étaient mues par une «puissance magique d'une attraction irrésistible» (11-12). Plus loin, dans le traité 28 [*IV*, 4], cette spontanéité irréfléchie est donnée comme le registre même de la vie active: «Seule la contemplation écrit Plotin, échappe au sortilège» (44, 1).

Une telle spontanéité peut être intégrée à la nécessité de la procession (à condition bien sûr que l'on entende cette nécessité en un sens lui-même particulier, comme nécessité d'essence et non comme contrainte)[10]. Mais, plus encore, elle est un moment lui-même nécessaire de la procession: car sa sécession d'avec l'Intellect et le Tout est ce en vertu de quoi l'âme se constitue véritablement *qua* âme c'est-à-dire comme διάνοια. La pensée discursive est en effet ce mode cognitif rendu nécessaire par le gouvernement du corps particulier, c'est-à-dire d'un corps rendu fragile par sa particularité même, qui le soumet à l'ordre des chocs des rencontres, de l'entr'empêchement (cf. *IV*, 3 [27] 10, 22-24; 17, 26-31). Cette nécessité de la constitution dianoétique de l'âme, Plotin la souligne, dans le traité 6, quand il écrit: «La fonction de l'âme plus rationnelle est certes de penser, mais pas seulement de penser. Qu'est-ce en effet qui la différencierait de l'Intellect? Car elle a ajouté au fait d'être intelligente quelque chose d'autre, de sorte qu'elle n'est pas restée Intellect» (3, 21-24)[11]. Et c'est elle

---

énumère, sous la forme d'une interrogation, trois façons pour l'âme d'être dans le monde: soit volontairement, soit par contrainte, soit d'une autre manière. C'est cette troisième voie qu'il emprunte finalement.

9. Sur cette notion, cf. J. Wilberding, Automatic Action in Plotinus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, 2008, pp. 373-408, qui, cependant, ne la considère qu'en relation avec le problème de l'action du sage, et ne discute pas son application à la «descente» de l'âme.

10. Cf. Aristote, *Mét.*, Δ 1015b 9-11. C'est, de nouveau, une distinction que D. O'Brien (1977) ne mobilise pas alors qu'elle permet d'étayer (et peut-être aussi de simplifier) son argumentation.

11. Les mss présentent une variante que H-S ne retient pas mais qui figure dans l'édition Bréhier, et qui souligne encore cette idée: on lit, à la suite de «elle a ajouté au fait d'être intelligente quelque chose d'autre»: καθ' ὃ τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν soit «quelque chose d'autre qui est son mode d'existence propre».

que marque, aussi, son insistance sur la «double nature» de l'âme, et sur son caractère «amphibie» (3, 26-28; 4, 1-3; 31-35; 7, 1-8; 8, 11-13).

Ainsi, pas plus que le don de puissance en quoi consiste l'animation, la relation de l'âme au corps particulier ne peut véritablement être considérée comme une «descente». Certes, elle est sortie, écart, sécession d'avec la totalité intelligible: mais comme telle, elle constitue l'âme dans sa nature propre, et elle s'inscrit donc, toujours, dans l'ordre nécessaire de la procession[12].

**Conscience et conversion**

Cela ne signifie pas que Plotin refuse tout ce que porte la notion de «descente» de l'âme, ni qu'il oppose aux Gnostiques, et à l'interprétation pessimiste des textes platoniciens, un optimisme aveugle à toute négativité. Certes, il substitue à la dualité du bien et du mal celle du meilleur (ἄμεινον) et du nécessaire (ἀνάγκη) (7, 2 et 3); mais il ne s'agit pas pour lui de résorber entièrement le négatif dans la nécessité. Ce qu'il refuse c'est, on l'a vu, l'identification de la descente à l'animation et au gouvernement du sensible. Mais, dans le même temps, il donne des indices, tout au long du traité, de la façon dont lui-même la conçoit: ainsi, et dès le chapitre 2: «Il y a deux choses qui rendent la communauté que forme l'âme avec le corps difficile à supporter: d'une part, elle est un «obstacle» pour l'exercice de l'intellection, et d'autre part elle «remplit l'âme» de plaisirs, de «désirs» et de chagrins» (43-46); ou encore, «après sa chute, l'âme a donc été capturée car elle s'est retrouvée enchaînée, et elle a agi en usant de sa faculté sensible, parce que ses débuts dans cette nouvelle condition l'empêchaient de se servir de son intelligence pour agir» (4, 25-27)[13]. C'est ce que répétera encore la fin du chapitre 8, qui décrira les âmes particulières «sans répit occupées par la faculté de sentir et par la perception de beaucoup de choses contraires à leur nature» (8, 17-19). Tout le drame platonicien de la descente est ici retraduit par Plotin en termes épistémiques: la descente doit, avant tout, être comprise comme oubli par l'âme de son enracinement intelligible, c'est-à-dire comme

12. On pourrait objecter que Plotin parle pourtant de «faute» (ἁμαρτία), et, tout en distinguant une «double faute», paraît bien identifier la première à la «descente» (*IV*, 8 [6], 5. 16). Cependant: 1. c'est en référence à Platon; 2. il faudrait voir ce qu'il en est de la faute chez Aristote – et notamment de la faute tragique, ἁμαρτία, commise dans l'ignorance des circonstances, et qui suscite la pitié et l'indulgence; 3. la notion même de faute est annulée dans la suite immédiate du texte qui souligne la nécessité de la procession en général et de la relation de l'âme au sensible en particulier en faisant appel à un double principe de manifestation et de variété (chap. 5 et 6).

13. Cf. *Phédon*, 66 c 2-4.

oblitération de certaines de ses facultés, désactivation de certaines de ses puissances[14].

Il faut alors identifier l'agent de cette désactivation. C'est ce que fait Plotin dans ce même chapitre 8, en le désignant comme la «perception intérieure» (τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει)[15] ou encore la puissance dianoétique ou encore «les deux à la fois» (8, 10-11). Il faudra attendre le traité 53 (*I*, 1) pour que la question de la διάνοια et de son articulation à la conscience soit pleinement élaborée. Il apparaîtra alors que l'orientation de la conscience dépend du ἡμεῖς, et qu'elle doit être comprise comme l'actualisation de telle ou telle puissance. Ainsi, l'orientation de la conscience vers le haut est aussi l'actualisation des traces laissées en la διάνοια par les réalités intelligibles (*I*, 1 [53], 11, 4-8). Pour cette raison, elle est aussi ce par quoi celle-ci reprend conscience de son acte essentiel et se réapproprie sa puissance et son identité.

Ultimement, descente et ascension doivent donc être pensées comme deux orientations contraires et exclusives de la conscience: vers l'intelligible ou vers le sensible (ces deux orientations, Plotin les oppose aussi sous les termes d'attention προσοχή et de sollicitude κηδεμονία). La descente dès lors ne doit être pensée ni comme émanation de la puissance, ni comme constitution de la διάνοια, mais comme fixation de la conscience sur le sensible (sollicitude).

Mais à la définir ainsi, Plotin donne la clef qui permet de l'inverser: certes, certaines âmes n'ont plus la force de se soulever de terre, alourdies par «la pesanteur et l'oubli» (*IV*, 3 [27] 15, 6); elles tombent alors «au fond du monde» (*IV*, 4 [28] 5, 28). Mais pour les autres, il demeure possible d'élargir le champ de leur conscience, de voir plus loin que le bout de leur corps. Et cette possibilité n'est pas une possibilité abstraite: en toute âme, elle réside en-puissance, car toute âme conserve en elle une trace de l'intelligible. Ces traces, il suffit de les réactiver en les rappelant à la conscience. C'est ce à quoi s'est employé le traité 6: s'il a expliqué la descente, c'est de façon à susciter aussi le désir, et le souvenir, de l'ascension, à en rendre possible la conscience et par là l'effectuation– de sorte qu'à la fin du traité il apparaît que, de cette expérience singulière qu'il décrivait à son orée, nous pouvons, nous aussi, être sujets.

G. AUBRY
(Paris)

---

14. C'est d'ailleurs en ces termes que la caractérise le traité 51: «Et ceci est la chute de l'âme, venir ainsi vers la matière et s'affaiblir, *du fait que toutes les puissances ne sont pas présentes pour agir*» (*I*, 8 [51] 14, 44-46; trad. D. J. O'Meara – je souligne).

15. Soit l'un des termes qui désignent chez Plotin la conscience, avec ἀντίληψις, συναίσθησις, παρακολούθησις (cf. *Traité 53*, p. 291, n. 78).

## ΣΥΓΚΛΙΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΗ: ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ «ΚΑΘΟΔΟΥ» ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΗΝ *ΕΝΝΕΑΔΑ, IV*, 8 [6]

Περίληψη

Ἀποπειρώμεθα, στὸ παρὸν ἄρθρο, νὰ διαφωτίσουμε τὴ σημασία καὶ νὰ ἐκτιμήσουμε τὴ νομιμότητα τῆς (τρέχουσας στὴ δευτερογενὴ βιβλιογραφία) ἔννοιας τῆς «πεπτωκυῖας ψυχῆς». Σὲ πρῶτο χρόνο, ἐξετάζουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ἡ «κάθοδος» τῆς ψυχῆς ἀνάγεται ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο στὴ διαδικασία τῆς σύγκλισης καὶ στὸ αἰτιακὸ μοντέλο ποὺ καθορίζει τὴν τελευταία: τὴ θεωρία τῶν δυνάμεων. Δείχνουμε, στὴ συνέχεια, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ἡ ἀπόκλιση τῆς ψυχῆς μετέχει τῆς σύγκλισης: τὸν τρόπο, δηλαδή, ποὺ ἡ ἀρχική της ἀπόσταση σὲ σχέση μὲ τὸν Νοῦ εἶναι αὐτὸ ποὺ ὄντως προσδιορίζει τὴν ψυχὴ ὡς ψυχή. Μὲ ὅρους τῆς πραγματείας 6 (*IV*, 8) τῶν *Ἐννεάδων*, αὐτὸ σημαίνει νὰ ἀντιλαμβανόμαστε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον τὸ ἑκούσιο ἐντάσσεται στὴν ἀναγκαιότητα, κάτι, δηλαδή, ποὺ προϋποθέτει τὴν ἀνάλυση τῆς ἀναδιάταξης ἐκ μέρους τοῦ Πλωτίνου τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν τοῦ ἑκούσιου καὶ τῆς ἐπιλογῆς, ὅπως αὐτὲς ὁρίζονται στὸ Γ βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ἐν τέλει, ἐπιχειροῦμε νὰ δείξουμε ὅτι ἡ πραγματικὴ «κάθοδος» τῆς ψυχῆς πρέπει νὰ συλλαμβάνεται ὄχι ὑπὸ τὴν ἀφελή, δραματικὴ μορφή, ἢ νὰ παρουσιάζεται σὰν πτώση στὸ αἰσθητό, ἀλλὰ ὑπὸ τὴν μορφὴ μιᾶς διαστροφῆς τῆς συνειδήσεως.

Gwenaëlle AUBRY
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 279-312.

# DEUX FOIS TROIS ÉTATS DE L'UNIVERSEL: PORPHYRE, BOÈCE, ALEXANDRE D'APHRODISIAS

Qui pratique la littérature sur les universaux ainsi que les études consacrées à cette littérature s'aperçoit rapidement, non sans gêne, que deux conceptualités différentes sont à l'œuvre lorsqu'il s'agit d'élaborer une typologie des statuts envisageables et des options philosophiques ouvertes concernant ce statut. Les pages qui suivent sont consacrées à certains des problèmes afférents à cette situation.

## Réalisme, conceptualisme, nominalisme contre doctrines de l'universel *ante rem*, *in re*, *post rem*: la question du terme *médian*

En premier lieu, on observe que le discours théorique contemporain repose principalement sur l'opposition du réalisme et du nominalisme. Une doctrine professant l'existence réelle des universaux se présente comme réaliste. À l'opposé, certains philosophes estiment que les universaux n'ont pas d'existence réelle mais seulement verbale: ce n'est pas parce que nous évoquons quelque chose de tel que l'homme ou le cheval que l'homme et le cheval ont en eux-mêmes une existence réelle; n'attribuer aux universaux d'existence que verbale en considérant que l'existence réelle appartient aux seuls individus, c'est adopter une position nominaliste. L'opposition entre réalisme et nominalisme ne s'est pas construite à l'époque contemporaine, elle est déjà médiévale.

Les choses sont bien sûr beaucoup plus complexes. Ainsi, la distinction médiévale entre *nominales* et *reales* ne recouvre-t-elle tout d'abord pas strictement notre distinction entre nominalistes et réalistes, les *nominales* n'étant pas forcément des *nominalistae*[1]; quant aux philosophes contemporains que l'on décrit ou qui se décrivent comme nominalistes, ce serait faire injure à la complexité de leur pensée et à l'actualité de la philosophie que de dire de la pensée et de la philosophie en question qu'elles tournent

1. Cf. là-dessus Alain DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, pp. 132-141.

autour de la thèse selon laquelle les espèces et les genres sont des noms. Sans doute le nominalisme contemporain accepterait-il plus aisément de se laisser définir par le rejet des «entités abstraites» [2] (en un certain sens d'«abstrait»: pas celui qui permet de parler de «particuliers abstraits» pour désigner les tropes dans une perspective particulariste). Sont en jeu les classes, les relations, les propriétés, les propositions, les nombres, les fonctions, les dispositions, la possibilité et les mondes possibles, les significations, les valeurs, les concepts, etc.[3]. En troisième lieu, de même qu'il existe diverses formes de réalisme, il existe des variétés de nominalisme. Dans *Nominalism and Realism*[4], David M. Armstrong distingue ainsi entre nominalismes du prédicat, du concept, de la classe, méréologique, de la ressemblance et même de l'autruche.

Les choses ont beau être complexes, il n'en reste pas moins que la pensée contemporaine, héritière sur ce point d'une partie du legs médiéval, admet comme pertinente et structurante la distinction entre réalisme et nominalisme, considérant certainement que cette opposition permet d'évoquer correctement la polarisation du débat sur le statut des universaux. Ce schéma binaire devient fréquemment ternaire. On ressent rapidement, en effet, comme philosophiquement trop courte la position consistant à ne voir dans les universaux que des noms (ou des mots) et à s'abstenir de rechercher des raisons du recours humain au langage de l'universel – un nominalisme à la Roscelin et l'identification de l'universel à un simple *flatus vocis* faisant repoussoir. Se libère alors, entre réalisme et nominalisme, une place pour le conceptualisme. Est conceptualiste la position moins raide selon laquelle l'universel se constitue dans la pensée. Là encore, les problèmes ne manquent pas: certains considèrent qu'il n'existe pas de contenu mental universel (c'est la position de Berkeley et de Hume contre Locke), et il suffit par exemple d'envisager la pensée elle-même comme un langage pour que le terme de nominalisme récupère de sa légitimité[5]. Il n'empêche: il existe, solidement installée, une ha-

---

2. Cf. Z. G. Szabó, Nominalism, M. J. Loux, D. W. Zimmerman (éds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, Oxford U. P., 2003, pp. 11-45: «Y a-t-il des entités abstraites? C'est l'objet du débat à propos du nominalisme» (p. 13). Sur la distinction entre les deux notions d'entité abstraite et d'universel, cf. G. Rodriguez-Pereyra, Nominalism in Metaphysics, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

3. Cette énumération prend partiellement appui sur N. Goodman, Steps Toward a Constructive Nominalism, *Problems and Projects*, Indianapolis – New York, The Bobbs-Merrill Company, 1972, p. 173, le début du chapitre 7 de *Word and Object*, de Quine, et l'article, Nominalism, de Zoltán Gendler Szabó cité plus haut.

4. D. M. Armstrong, *Nominalism and Realism*, vol. 1 de *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge U. P., 1978.

5. Sur les contributions de Porphyre, Ammonius et Boèce au mouvement conduisant à la conception occamienne de l'*oratio mentalis* et de la signification naturelle des concepts, cf. C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, pp. 120-137.

bitude théorique de caractériser les positions philosophiques possibles et effectives sur le statut de l'universel comme nominalistes ou réalistes; et si l'on convient de distinguer entre nominalisme et conceptualisme (plutôt que de parler de nominalisme du concept), on fera état de positionnements réalistes, nominalistes ou conceptualistes. Nous parlerons d'une typologie (A).

En second lieu, cette typologie contemporaine (réalisme, conceptualisme, nominalisme), eût-elle des antécédents médiévaux et elle en a, voire des antécédents tardo-antiques, coexiste avec une autre, essentiellement médiévale celle-ci mais tout d'abord assurément tardo-antique; typologie par laquelle se trouvent distingués trois statuts possibles de l'universel (et corrélativement trois positions philosophiques à son sujet): *ante rem*, *in re* et *post rem*. Cette typologie (B), dont le jeu doit tenir compte de la transformation de la forme en pensée divine dès le médio-platonisme, est clairement présente chez Ammonius, commentant ici, aux v^e^-vi^e^ siècles, le paragraphe fameux de l'*Isagoge* de Porphyre: «L'empreinte de l'anneau au doigt est dite antérieure à la multiplicité (πρὸ τῶν πολλῶν), celle qui est présente dans les morceaux de cire résider dans la multiplicité (ἐν τοῖς πολλοῖς), celle qui s'inscrit dans la pensée (ἐν τῇ διανοίᾳ) de quelqu'un qu'elle marque, s'appliquer à la multiplicité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) et engendrée ultérieurement (ὑστερογενής). Voilà donc ce qu'il y a comprendre s'agissant aussi des genres et des espèces»[6]. Ainsi que le précise un peu plus loin Ammonius[7], dans le premier et le troisième cas, il y a séparation de la forme eu égard aux corps dans lesquelles elle réside, mais la première séparation seule est absolue.

La triade est présente chez divers penseurs néoplatoniciens, tels Proclus, Philopon, Elias ou encore Simplicius dont le propos mérite d'être cité:

«Peut-être faudrait-il entendre "commun" de trois façons.

Tout d'abord, est commun ce qui transcende les individus en étant cause par sa nature unique de la communauté qu'il y a entre eux, de même que, en englobant par avance de nombreuses espèces, il est aussi la cause de leur différence. Par exemple, le premier animal, l'Animal en soi, par la vertu de la nature unique de l'animal, dote tous les animaux en tant qu'animaux de la nature commune qu'ils ont en partage, et du fait qu'il englobe d'avance les différentes espèces, il institue les différentes espèces d'animaux. [Il s'agit là, précise un peu plus loin Simplicius, d'une cause commune, non d'une nature commune].

Est commun en second lieu ce qui appartient aux différentes espèces du fait de leur cause commune et réside en elles, comme ce qu'il y a de commun à chaque animal. [Simplicius précise que cette communauté

6. Ammonius, *In Isag.*, 41, 17-20; s'agissant du troisième état, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς explicite μετὰ τοὺς πολλούς, «après la multiplicité»; cf. 42, 21: μετὰ τὰ αἰσθητά, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς.

7. Idem, *ibid.*, 42, 10-21.

s'accompagne de différence: «le caractère commun est différencié, et la différence est possédée en commun»].

Est en troisième lieu commun ce qui s'établit dans nos pensées par une abstraction et se trouve ultérieurement engendré: ici surtout nous rencontrons la notion de caractère commun non différencié. [Ainsi est-ce au niveau du concept que la communauté intervient à l'état le plus pur, abstraction faite de toute différence]»[8].

La triade, dont Albert le Grand attribue la paternité à Platon[9], passe dans la scolastique médiévale, qui la mentionne fréquemment[10].

Les typologies (A) et (B) ne sont pas de structure analogue[11]. Admettons que le réalisme soit la doctrine née de la conviction que l'universel est *ante rem*, et le nominalisme la doctrine selon laquelle l'universel est *post rem*. Doit-on faire correspondre conceptualisme et localisation de l'universel *in re*? Pas à strictement parler: le conceptualisme partage plu-

---

8. SIMPLICIUS, *In Cat.*, 82, 35-83, 9; passage traduit en anglais par R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD. A Sourcebook*. Vol. 3: *Logic and Metaphysics*, London, Duckworth, 2004, pp. 130-131; cf. pp. 136-137 pour Proclus et Philopon. R. Sorabji montre qu'on pourrait distinguer jusqu'à sept états de l'universel (cf. pp. 133-134).

9. A. LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, I, 2, 5 (cité par A. DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 198).

10. Sur les trois états de l'universel, cf. A. LE GRAND, *De predicabilibus*, II, ch. 3, p. 24, ou R. BACON, *Quaestiones*, p. 243: *in se*, *in anima*, *in rebus*. Ces textes sont mentionnés dans J. E. GRACIA (éd.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 102 et 121. Dans The Medieval Problem of Universals, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, n. 4, G. Klima renvoie également à J. WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, ch. 2, p 69, et G. DE ROME, *In primum librum Sententiarum*, 1SN, d. 19, pars 2, q. 1 (*Utrum in divinis sit totum universale?*): «À ces deux sortes d'universaux, s'en ajoute une autre: l'espèce abstraite des choses et présente dans l'entendement est appelée universel, parce qu'elle est reliée à une multiplicité de choses, non pas parce qu'elle en est prédiquée, mais parce qu'elle leur est semblable [...]. Peut-être est-ce de là que vient la distinction entre trois sortes d'universaux: antérieur à la chose, dans la chose, postérieur à la chose. L'universel du premier type est en effet antérieur à la chose parce qu'il est une cause. Celui du second type est dans la chose, parce qu'il est l'essence identique aux choses. Celui du troisième type est postérieur à la chose, parce qu'il est une espèce abstraite des choses qui en sont causes».

11. Ajoutons que les modes de fonctionnement des deux typologies diffèrent. La typologie (A) exprime des engagements selon une disjonction exclusive: on est réaliste, ou conceptualiste, ou nominaliste. La typologie (B) indique des statuts concevables dont on peut éventuellement retenir plus d'un. C'est ainsi qu'avec Alcinoos (*Enseignement des doctrines de Platon*, ch. 4, 155, 39-41) la tradition platonicienne s'est montrée accueillante à l'idée d'un universel immanent aussi: «parmi les intelligibles (τῶν νοητῶν), les uns sont premiers comme les idées (ὡς αἱ ἰδέαι), les autres seconds comme les formes inhérentes à la matière et inséparables de cette matière (ὡς τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης), il y aura ainsi deux formes d'intellection [...]»; de la même façon, le fait de considérer l'universel comme d'une réalité ou d'une autre n'interdit pas de lui reconnaître aussi un statut conceptuel. On peut en revanche admettre uniquement le statut *post rem*, ou exclure le seul statut *ante rem*, mais quoi qu'il en soit, la typologie des engagements possibles attachée à la typologie (B) est différente de la typologie (A).

tôt avec le nominalisme, dont il est un avatar, la conviction que l'universel est *post rem*. Soit ainsi la triade (A): (1) réalisme, (2) conceptualisme, (3) nominalisme, et la triade (B) des doctrines de l'universel: (1′) *ante rem*, (2′) *in re*, (3′) *post rem*. Les termes (2) et (3) de la triade (A) –conceptualisme, nominalisme– correspondent ensemble au terme (3′) de la triade (B), *post rem* tandis que, par ailleurs, le terme restant de la triade (A), le réalisme (= 1), couvre à lui seul le champ occupé par les deux termes restants de la triade (B): (2′) *in re* et (3′) *post rem*.

Cette discordance est révélatrice. Autant l'évocation des positions doctrinales extrêmes (philosophie platonicienne des formes «séparées», vocalisme de Roscelin) est relativement aisée, autant les difficultés historiques et philosophiques apparaissent lorsqu'il s'agit de préciser la nature des doctrines intermédiaires. La typologie (A) raffine la représentation du pôle nominaliste au sens le plus large, mais met «dans le même sac» tout ce qui est réalisme. En introduisant la notion d'universel *in re*, la typologie (B) donne jusqu'à un certain point l'impression de raffiner au contraire la représentation du réalisme. Envisagée séparément, aucune des deux typologies n'est confuse, quoique peut-être l'une ou l'autre soit lacunaire, mais l'association des deux peut prêter à confusion du fait qu'il s'agit dans les deux cas de typologies du même donné (l'éventail des grandes positions philosophiques réelles et possibles au sujet du statut des universaux). Laissons les deux typologies interférer, abordons la typologie (B) en ayant à l'esprit déjà la typologie (A), la portée du terme *médian* dans la typologie (B), l'universel *in re*, devient incertaine. Professer la doctrine de l'universel *in re*, croirait-on, c'est professer un réalisme plus modéré que le réalisme platonicien, un réalisme de l'immanence, mais n'est-ce pas plutôt se trouver déjà sur la ligne du conceptualisme, l'homologue (2) du terme (2′)? Les conceptualistes ne considèrent-ils pas que l'esprit construit ses représentations par abstraction de la réalité, quand bien même la forme de la représentation ne correspondrait pas sur le mode du reflet à la réalité représentée? Pour un conceptualiste, il y a sans doute quelque chose *in re* que l'esprit peut saisir correctement lorsqu'il produit des concepts. Inversement, qui admet une existence *in re* de l'universel admettra peut-être que cette existence reste à certains égards potentielle et qu'un acte de l'esprit doit en quelque façon la compléter. Vue à travers le prisme du conceptualisme, la notion d'universel *in re* devient incertaine. Peut-être l'est-elle en tant que telle, d'une incertitude dont serait alors simplement révélateur l'effet produit par la superposition des typologies.

Entre un possible flottement de certaines positions philosophiques et l'application aux doctrines d'une double grille de lecture, où est la cause et où est l'effet? Il est certainement possible de montrer que la position de philosophes dont on attendrait qu'ils aient professé un réalisme de l'immanence n'est pas vierge de tout conceptualisme, ou l'inverse (dit de

façon voisine: que la frontière est poreuse entre doctrines de l'universel *in re* et *post rem*). Ne pourrait-on montrer aussi que les historiens de la philosophie, pour leur part, se montrent parfois peu soucieux de la différence entre professer l'universel *in re* et l'universel *post rem* (entre réalisme modéré et conceptualisme)[12]?

Porphyre invente le problème du statut des universaux dans sa formulation théorique générale. Boèce transmet ensuite au Moyen Âge latin l'invention porphyrienne. Enfin, en amont, le rôle historique d'Alexandre d'Aphrodisias comme intermédiaire principal entre Aristote et le néoplatonisme est désormais clairement reconnu. Dans la présente contribution, nous nous proposons d'observer, s'agissant d'une partie au moins du *corpus* que nous venons d'évoquer, la pertinence de l'application au discours des auteurs en question des deux typologies que nous avons appelées (A) (réalisme, conceptualisme, nominalisme) puis (B) (*ante rem*, *in re*, *post rem*), et d'interroger le rôle de ces auteurs dans l'émergence desdites typologies, voire dans la confusion entre l'une et l'autre; sans pouvoir aller au-delà, formulons du moins aussi la question de la pertinence de l'usage rétrospectif de l'une ou l'autre de ces typologies dans l'interprétation de la philosophie même d'Aristote.

## Porphyre

Au deuxième paragraphe de l'*Isagoge*, l'*Introduction aux* Catégories *d'Aristote*, Porphyre formule les trois questions fameuses sur les genres et les espèces dont la première et la troisième appellent l'institution de la triade *ante rem*, *in re* et *post rem*, de même que l'interprétation des doctrines de l'universel *ante rem* et *in re* comme constituant des variétés de réalisme.

La première des questions demande des genres et des espèces «s'ils existent (ὑφέστηκεν) ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts (ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται)»[13]. Elle met ainsi potentiellement en place l'alternative majeure entre réalisme et conceptualisme (plutôt que nominalisme) pour lequel l'universel est *post rem*[14]. La troisième

12. Même le plaidoyer engagé de A. C. Lloyd afin de promouvoir, après Alexandre et la plupart des commentateurs antiques, une lecture conceptualiste ou *post rem* d'Aristote contre les *conventional historians of philosophy* et certains penseurs médiévaux qui attribuent au Stagirite d'avoir remplacé l'universel *ante rem* de Platon par un universel *in re* traduit la difficulté de distinguer l'une de l'autre les deux positions (*Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, Francis Cairns, 1981, pp. 1-5, 64; cf. la notion d'universel *post rem cum fundamento in re* évoquée p. 44).

13. PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec et latin, traduction par A. DE LIBERA et A.-Ph. SEGONDS, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris, Vrin, 1998.

14. Ammonius mentionne ainsi comme résidant ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις l'hippocentaure et le bouc-cerf, avant de laisser parler Antisthène: «je vois bien le cheval mais pas la caballéité»

question demande à son tour: à supposer qu'ils existent (comme des incorporels, sans doute, ainsi que le comprend Boèce), «s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport à eux (χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα)». La question contient alors en germe la distinction entre *ante rem* et *in re* (malgré la présence de la clause περὶ ταῦτα, moins précise que l'expression ἐν τοῖς αἰσθητοῖς)[15]. Selon Alain de Libera: «La troisième question reprend le problème à un autre niveau du débat d'Aristote avec Platon, celui de l'ontologie formelle: l'universel est-il une Forme séparée, au sens platonicien, ou une forme immanente au sensible, au sens aristotélicien?»[16]. De même que l'opposition entre réalisme et conceptualisme, la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem* apparaît ainsi comme fondée: son application au propos de Porphyre ne le dénature pas mais en saisit correctement la structure (même si la deuxième question sur la nature corporelle ou incorporelle des genres et des espèces passe alors au second plan), et comme Porphyre innove lorsqu'il produit cette conjonction de questions, on peut à bon droit en faire le père de la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem*, bien que le terme d'«universel» n'apparaisse pas[17], pas plus que dans le reste de l'ouvrage.

Nous venons de citer le commentaire d'Alain de Libera à la troisième question. Il vaut la peine de citer également, dans la même page, ce qu'il écrit de l'alternative ouverte par la première question: «La première alternative *paraît* définir le cadre le plus général de l'opposition entre le platonisme, où les genres et les espèces ont, en tant que Formes séparées, une

---

(*In Isag.*, 39, 14-40, 10). Pour une distinction entre ἐπίνοια (la figure du triangle séparée mentalement du bronze) et ψιλὴ ἐπίνοια (le bouc-cerf), cf. par exemple ELIAS, *In Isag.*, 49, 16-20.

15. Dans PORPHYRE, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 36, A. de Libera fait état de l'interprétation par Elias (*In Isag.*, p 49, 22-23) de la distinction entre ἐν τοῖς αἰσθητοῖς et περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα: χωριστὰ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν νοητέον, ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς, περὶ ταῦτα ὑφεστῶσα τὰ ἐπὶ τοῖ πολλοῖς; tandis que χωριστά renvoie à ce que les latins appelleront *ante rem* (πρὸ τῶν πολλῶν), la conjonction de ἐν τοῖς αἰσθητοῖς et de περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα permettrait d'évoquer ce qu'Alain de Libera appelle l'«*ensemble de la position aristotélicienne*», à savoir pour ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, le statut *in re* (ἐν τοῖς πολλοῖς) et pour περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, le statut *post rem* (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). C'est alors la troisième question de Porphyre qui donnerait de façon globalisante la formulation de la triple alternative *ante rem*, *in re* et *post rem*, mais en atténuant la portée de l'opposition entre *in re* et *post rem*. Même interprétation chez DAVID, *In Isag.*, 120, 8-14.

16. A. DE LIBERA, dans PORPHYRE, *Isagoge*, *op. cit.*, p. XXXVII.

17. La référence à la pluralité est cependant omniprésente dans le chapitre sur le genre, dès la définition de sa première acception comme «collection d'individus» en rapport à une chose et les uns avec les autres (ἡ τινῶν ἐχόντων πως πρὸς ἕν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις) (I, 1) jusqu'à la fin du chapitre. Elle est moins affirmée dans le chapitre sur l'espèce, Porphyre explicitant tout d'abord εἶδος par μορφή et décrivant ensuite l'espèce dans son rapport au genre. S'agissant de l'espèce dernière cependant, εἰδικώτατον, Porphyre la présente comme «ce qui est prédicable de plusieurs différant par le nombre, relativement à la question: "Qu'est-ce que c'est?"» (τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον, II, 4).

existence réelle, et l'aristotélisme, où, en tant que concepts abstraits, ils existent seulement dans l'intellect (selon la thèse standard du *De anima*[18], qui fait de l'universel un concept "postérieur aux choses dans l'ordre de l'être", tiré du sensible par le processus d'induction abstractive, décrit dans les *Seconds Analytiques*)». Quelle que soit la portée exacte de la prise de distance effectuée par l'auteur lorsqu'il écrit «paraît» en italique, le propos n'en établit pas moins Aristote en représentant éminent de la posture conceptualiste, attaché à l'idée que les genres et les espèces seraient dépourvus de réalité autre que mentale; ou encore, en défenseur du statut *post rem*. Or, ce que nous citions d'A. de Libera au paragraphe précédent fait apparaître Aristote comme un réaliste, quoique ce soit alors d'un réalisme de l'immanence et non pas de la séparation. Le nom d'Aristote n'apparaît pas dans le texte porphyrien lui-même, mais le commentateur moderne attribue d'une certaine façon à «Aristote» à la fois le conceptualisme et le réalisme de l'immanence, la conception *post rem* et la conception *in re*, l'écart ouvert par Porphyre entre ces deux positions se trouvant alors refermé. Si Porphyre produit bien, nous semble-t-il, la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem*, en faisant de l'alternative entre *ante rem* et *in re* une subdivision de l'hypothèse selon laquelle les genres et les espèces existeraient (comme des incorporels), le commentaire que nous citons donne le sentiment que la portée de cette alternative est négligeable.

Voici le texte complet du paragraphe de Porphyre: «Tout d'abord concernant les genres et les espèces, la question de savoir (1) s'ils existent ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts, (2) ou, à supposer qu'ils existent, s'ils sont des corps ou des incorporels, et, (3) en ce dernier cas, s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux – voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elles représentent une recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long; en revanche, concernant genres et espèces et les autres [termes] en question, comment les Anciens, et tout particulièrement ceux du Péripatos, en ont traité d'une manière plus logique (λογικώτερον), c'est ce que je vais m'efforcer de te montrer».

La fin du paragraphe explique que la conception proprement porphyrienne du statut de l'universel soit impossible à dégager à la lecture de l'*Isagoge:* une prise de position sur un sujet aussi difficile excède les limites d'un tel ouvrage; quant au fait que les Péripatéticiens auraient abordé le sujet en procédant λογικῶς, on ne se méprendra pas sur la portée de sa signification: il n'implique pas qu'aux yeux des Péripatéticiens, les genres et les espèces n'auraient de réalité que logique, mais seulement que c'est de leur dimension logique qu'ils ont traité.

18. Alain de Libera renvoie ici à ARISTOTE, *De anima*, *I*, 1, 402 b 7-8.

La lecture du *Commentaire* par questions et réponses aux *Catégories* d'Aristote (le plus ancien commentaire conservé de l'ouvrage d'Aristote)[19] ne nous place pas dans une situation beaucoup plus favorable. Ainsi, p. 75, l'universel (καθόλου) comme genre ou espèce, ou encore καθόλου οὐσία, se trouve distingué tout à la fois de l'οὐσία tout court (individuelle) et de l'accident (συμβεβηκός); alors, rappelle Porphyre, à la différence de l'accident qui est ἐν ὑποκειμένῳ, «dans un sujet», l'homme «se dit de plusieurs êtres numériquement différents» (κατὰ πλειόνων λέγεται τῷ ἀριθμῷ διαφερόντων). Est-ce à dire qu'à la différence de celui de l'accident individuel, qui est, le statut de l'universel serait verbal (ou mental)? Porphyre interprétant Aristote peut sembler l'admettre: «il n'est pas possible que les universaux soient dits réellement quelque chose: ils ne sont dits quelque chose que dans les limites de la pensée» (τὰ δὲ καθόλου τι λέγεσθαι οὐκ ἔστιν ἐν ὑπάρξει, ἀλλὰ μέχρι ἐπινοίας λέγεται). Toutefois, expliquer qu'Aristote ne se prononce que sur la situation verbale ou conceptuelle des universaux ne signifie pas que selon Porphyre il leur refuserait la réalité. S'il est vrai que Porphyre semble distinguer dans l'homme entre ce qui est οὐσία (par exemple Socrate) et ce qui est universel, ne parle-t-il d'ailleurs pas des genres et des espèces comme de καθόλου οὐσίαι? Quoi qu'il en soit, Porphyre renvoie le débutant à ses études. Du fait que, dans un cas, Aristote parle de ce qui «est» dans et dans l'autre cas de ce qui «se dit» de, «il faut chercher profond la raison, plus loin que tes dispositions ne permettent de le faire»[20].

Certes, Porphyre rejette la thèse selon laquelle l'œuvre commentée aurait pour objet les genres de l'être et relèverait de l'ontologie. Aristote, selon lui, y traite des noms de première imposition[21], l'ouvrage est περὶ φωνῶν σημαντικῶν τῶν πραγμάτων, «porte sur les vocables qui signifient les choses»[22]. Porphyre admet cependant que la division des vocables signifiants en dix groupes reflète une division des choses mêmes en dix genres qui la conditionne[23], ne manifestant pour sa part nulle répugnance

---

19. Porphyre est également l'auteur d'un commentaire perdu, *In Aristotelis Categorias ad Gedalium*.

20. Attribuant à Porphyre la thèse selon laquelle l'universel est une pensée (non fictive), Richard Bodéüs achève de commenter le propos en ces termes: «il est aisé de conclure que la pensée universelle, telle que l'envisage ici Porphyre est ce genre de forme commune qu'Alcinoos déjà […] distinguait de l'Idée platonicienne et qui, immanente aux sensibles, s'en trouve abstrait par l'intelligence pour rendre raison de ces sensibles […]» (Porphyre, *Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, édition critique, traduction française, introduction et notes par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 2008, p. 173). De cette façon, ici aussi, chez l'interprète moderne, la distinction entre *in re* et *post rem* se trouve neutralisée.

21. Les noms de deuxième imposition, qui seraient l'objet du traité *De l'interprétation*, sont les noms à propos des noms, comme quand on parle de «noms», de «verbes», etc.

22. Porphyre, *In Cat.*, 57, 5-6.

23. *Ibid.*, 58, 12-15; 23-29.

à penser les genres et les espèces au même titre que les étants comme réels: comme des «choses» (πράγματα) et non des «vocables» (φωναί)[24].

À la prudence de Porphyre interprétant les *Catégories* doit répondre une prudence dans l'interprétation du *Commentaire*; ainsi lorsque, p. 81, Porphyre distingue entre deux groupes d'énoncés: (1) (a) L'homme est un animal, (b) L'homme est une espèce (εἶδος); et (2) (a) Socrate est un animal, (b) Socrate est une espèce (énoncé illégitime). Il s'agit alors de penser le statut de l'énoncé (1) (b), qui est légitime, alors que (2) (b) ne l'est pas, et plus précisément de penser le statut de l'attribut «espèce». L'approche adoptée par Porphyre consiste tout d'abord à relever que produire cet énoncé (1) (b) revient à indiquer que l'homme n'est pas un individu (μὴ τῶν ἀτόμων εἶναι), mais fait partie des appellations communes (τῶν κατὰ κοινότητα προσαγορευομένων); puis, à observer que faire partie des appellations communes (ou être une espèce) advient à l'homme, en un sens, comme un accident (συμβεβηκότος ἐστὶ παραστατικόν; il ne s'agit pas d'un déterminant de l'*οὐσία*, comme le serait «animal» par rapport à «homme»); Porphyre note précisément que, s'agissant des genres et des espèces, «il leur arrive accidentellement d'embrasser une multiplicité» (συμβέβηκε δὲ τούτοις κατὰ πλειόνων εἶναι περιεκτικά)[25]. Cela pourrait passer pour du nominalisme ou pour du conceptualisme, n'était le fait que, comme on l'a vu, le propos d'Aristote dans les *Catégories*, selon Porphyre, n'a pas de portée ontologique, puisqu'il ne concerne que les «vocables» (φωναί).

Un autre passage encore mérite d'être examiné dans le même esprit. Il s'agit des pages 89-91, où il est demandé si Aristote a raison, dans les *Catégories*, de présenter la substance individuelle comme première (ce qui reviendrait à dire que les espèces et les genres en dépendent: pas de Socrate ou de Platon, pas d'homme), ou s'il ne devrait pas plutôt professer que les espèces sont substances premières (parce qu'en un sens, l'existence de Socrate dépend de celle de l'homme plutôt que l'inverse; pas d'homme, pas de Socrate ou de Platon)[26]. Le répondant vient au secours de la décision d'Aristote, en qualifiant d'«illogique» (οὐ κατὰ λόγον) l'option inverse, et en estimant qu'il n'y a pas lieu de se polariser sur le seul Socrate, par exemple, mais qu'il faut prendre en considération tous les hommes particuliers; alors: «à part des réalités particulières (παρὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστον), on ne peut en effet penser ni le bœuf, ni l'homme, ni le cheval, ni, en général,

24. *Ibid.*, 56, 34-35. Cf. 58, 3-6. 86, 35-37: «l'objectif proposé n'est pas s'agissant des êtres, d'établir combien ils sont et le nombre de leurs genres, mais s'agissant des expressions qui signifient principalement les êtres, d'indiquer le nombre de leurs genres». Si le propos d'Aristote est décrit comme logique (au sens large), le nombre des λέξεις n'en correspond pas moins, semble-t-il, à un certain nombre de genres de l'étant.

25. La notion d'une telle accidentalité provient d'Alexandre.

26. Ce questionnement sur ce qui vient en premier provient lui aussi d'Alexandre.

l'animal». Est-ce du nominalisme? Pas vraiment: le répondant mentionne le passage de la perception à la pensée, qui permet d'aller du particulier au commun, ou encore le recours aux expressions signifiantes (αἱ σημαντικαὶ λέξεις) qui visent en premier lieu les particuliers, mais précisément, de telles considérations sont «appelées par le propos de l'exposé» (κατὰ τὴν πρόθεσιν), et n'empêchent pas le répondant mécontent de se faire l'écho de la position selon laquelle, d'après Aristote lui-même pourtant, «ce qu'on appelle principalement, surtout et en premier (κυριώτατα [...] καὶ μάλιστα καὶ πρώτως) substances premières, ce sont les intelligibles, comme le dieu intelligible, l'intellect et si elles existent les idées (ἰδέαι)». L'assertion de 91, 23-25 est sans équivoque: «relativement aux expressions signifiantes, les substances premières sont les individus sensibles, tandis que relativement à la nature, ce sont les substances intelligibles qui sont premières»[27].

Nous inclinons ainsi à considérer que si Porphyre propose notoirement une lecture logicisante des *Catégories*, il est porté lui-même à admettre une réalité des universaux et à attribuer à Aristote une position réaliste. Quoi qu'il en soit, le plus caractéristique est sa répugnance à s'engager explicitement. Il propose ainsi une typologie des positions sur le statut sans s'occuper autrement d'évaluer ces positions.

Que l'*Isagoge*, pour en revenir à elle, entende introduire à la lecture des *Catégories*, cela peut expliquer que Porphyre rencontre si tôt les genres et les espèces dont Aristote dans les *Catégories* fait des substances secondes alors que, cependant, la liste genre / différence / espèce / propre / accident est la reprise modifiée[28] des prédicables distingués par Aristote dans les *Topiques*. Il est vrai que les *Catégories* ont-elles-mêmes été pensées parfois comme introductives aux *Topiques*[29]. Comme l'*Isagoge* introduit aux *Catégories*, il

---

27. Cf. plus tard Ammonius, *In Cat.*, 26, 12-14: «les substances particulières leur sont sous-jacentes, non pas pour faire exister les substances universelles (οὐχ ἵνα ὑποστῶσι) (celles-ci, en effet, préexistent: προὑφεστήκασι), mais pour permettre d'en parler (ἵνα κατ' αὐτῶν ῥηθῶσιν)»; cf. également en 41, 5-11, avec la référence à Porphyre, la distinction entre l'intelligible, dans lequel les genres et les espèces sont premiers, et le sensible, privilégié par Aristote, auquel l'universel est immanent. En 26, 16-20 Ammonius présente ainsi les options terminologiques d'Aristote au chap. 2 des *Catégories*: «Aristote expose les quatre paires en utilisant ces noms, mentionnant la première la substance universelle comme la plus éminente, puis son opposé, j'entends par là l'accident particulier; ensuite, il a donné la préséance à l'accident universel plutôt qu'à la substance particulière, parce que pour les philosophes, ce qui est rationnel est relatif aux universaux». Cf. encore 36, 5-7: «les choses qui sont antérieures par nature sont postérieures pour nous et [...] celles qui sont antérieures pour nous sont postérieures par nature».

28. La définition évoquée par Aristote laisse la place chez Porphyre à la différence et à l'espèce.

29. Parmi les titres anciens des *Catégories* figurent *Πρὸ τῶν τοπικῶν*, ou *Πρὸ τῶν τόπων*, un témoignage de Boèce (*In Cat.*, PL 64, 263 B) nous apprenant qu'Andronicos de Rhodes, l'éditeur d'Aristote qui a sans doute intitulé le traité *Catégories*, lui connaissait ce titre, attribué par quelqu'un qui jugeait le traité introductif aux *Topiques*. Le texte du passage est donné par Richard Bodéüs, p. XXV de son édition du traité des *Catégories* aux Belles Lettres,

est tentant de considérer que les universaux sont «entrés dans le mobilier ontologique de la philosophie» par Porphyre introduisant aux *Catégories*, et qu'«il suffit de savoir de quoi parle Porphyre pour savoir ce qu'étaient dans son esprit les objets théoriques que le Moyen Âge a appelés "universaux"»[30]. L'objet de Porphyre serait celui des *Catégories*, «c'est pourquoi le débat entre le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme n'est qu'une figure plus particulière d'un débat plus profond et plus général: celui qui porte sur la nature des catégories»[31]. Or, les commentateurs anciens d'Aristote envisagent trois théories sur la nature des catégories selon qu'elles se trouvent caractérisées comme φωναί, comme ὄντα ou comme νοήματα: des vocables, des êtres, des intellections (pensées, concepts). Nominalisme, réalisme, conceptualisme. Ainsi, selon Ammonius qui, expliquant le titre de l'ouvrage, estime que l'enseignement d'Aristote est περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν[32], les exégètes divergent sur le σκοπός du traité: «disant que le philosophe produit des distinctions, pour les uns concernant les vocables, pour d'autres concernant les choses, pour d'autres encore concernant les concepts» (selon qu'ils prennent appui respectivement sur «ce qui se dit», sur «parmi les êtres», et sur «à propos des genres» – «les genres, c'est-à-dire manifestement ce qui est postérieur aux choses et se trouve dans l'intelligence»)[33]. Selon lui, «le but du philosophe dans tout cela est d'effectuer des distinctions au sujet de vocables qui signifient des choses au moyen de concepts»[34]. Simplicius, qui tient à faire des *Catégories* une introduction à la logique et non pas un ouvrage de métaphysique ou de psychologie, se recommande du commentaire perdu d'Alexandre d'Aphrodisias en estimant que: «le but porte sur les parties simples et suprêmement génériques de la proposition, qui signifient les réalités simples et les notions simples concernant les réalités simples»[35]. Ainsi, la

---

pour laquelle (hormis en couverture) il retient le titre *Avant les lieux*. Cf. AMMONIUS, *In Cat.*, 14, 18-21, à propos des post-prédicaments: «Certains, néanmoins, ont dit que ces considérations ont été ajoutées de façon apocryphe par des gens qui voulaient lire les *Topiques* immédiatement après les *Attributions*. Il ne faut pas s'inquiéter, d'ailleurs, s'ils intitulent le présent traité de la façon suivante: *Protopiques*. Ces gens combattent ouvertement l'évidence et l'ordre» (ici, trad. Y. Pelletier). Dans l'Antiquité, on a également parfois proposé d'intituler le traité d'Aristote *Περὶ τῶν καθόλου λόγων: Des expressions universelles.*

30. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, pp. 14-15.

31. IDEM, *La querelle des universaux*, p. 47.

32. AMMONIUS, *In Cat.*, 13, 13 (il y a du reste des genres et des espèces dans les catégories autres que l'οὐσία: cf. 39, 4-5).

33. IDEM, *In Cat.*, 9, 1-9.

34. IDEM, *In Cat.*, 9, 17-18. Approche analogue chez Simplicius, mais aussi Philopon, Olympiodore et Elias. Cf. Ph. HOFFMANN, Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories*, dans Ilsetraut HADOT (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, pp. 61-90 (p. 77).

35. SIMPLICIUS, *In Cat.*, 10, 17-19 (trad. Ph. Hoffmann, *ibid.*, p. 71). Pour sa part, héritant de l'identification néoplatonicienne entre être et pensée, Simplicius estime que «les expressions signifiantes ne sont pas complètement détachées de la nature des êtres, les êtres ne sont pas sépa-

«querelle des universaux» serait-elle «une autre manière de dire *les choses, les concepts et les mots*»; «la structure problématique imposée aux universaux par la triple entente du réalisme, du conceptualisme et du nominalisme est celle que la scolastique de l'Antiquité tardive, notamment celle, néoplatonicienne, des V^e^ et VI^e^ siècles a d'abord imposée comme grille de lecture aux *Catégories* d'Aristote»[36]. Dans ou d'après cette interprétation[37], ne passons-nous pas subrepticement, moyennant l'idée selon laquelle l'*Isagoge* introduit aux *Catégories*, de la typologie (B) (*ante rem*, *in re*, *post rem*), bien présente dans l'*Isagoge* de Porphyre et relative aux genres et aux espèces, à la typologie (A) (*res*, *conceptus*, *vox*) directement appropriée aux catégories? Pour le coup, *conceptus* semble occuper la place dévolue à *in re*.

La question des universaux sort donc plutôt d'une double matrice ou du moins, elle se structure en alternatives distinctes selon que l'on s'interroge sur le statut des catégories à la façon des commentateurs néoplatoniciens (φωναί, ὄντα, νοήματα), ou que, comme Porphyre l'inventeur «officiel» de la question au début de l'*Isagoge*, on envisage celui des genres et des espèces. L'histoire ultérieure de la question traduit et encourage, non sans frais philosophiques probablement, la réduction l'une à l'autre de deux typologies distinctes. Alain de Libera présente clairement les choses dans *L'art des généralités*[38]: «Comme nous l'avons montré dans *La Querelle*, le problème philosophique légué à la postérité par Porphyre n'est devenu le «problème des universaux» qu'à l'occasion d'un singulier *feedback* textuel: l'application à la lecture de l'*Isagoge* d'une distinction entre mots, concepts et choses utilisée par les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote pour déterminer l'objet (σκοπός) des *Catégories*. C'est ce reflux sur l'*Isagoge* de la tripartition des φωναί, c'est-à-dire des «sons vocaux», des ὄντα êtres ou «étants» (encore appelés «choses», τὰ πράγματα), et des νοήματα, «noèmes» ou concepts, qui a permis à la tradition médiévale de formuler les alternatives philosophiques auxquelles Porphyre a laissé son nom: les universaux sont-ils des *voces* ou *nomina*, des *res* ou bien encore de

---

rés des mots dont la fonction naturelle est de les signifier, et les notions elles-mêmes ne restent pas en dehors de la nature des expressions et des êtres; ces trois types de réalités n'en étaient qu'une antérieurement, et se sont distinguées ultérieurement» (*In Cat.*, 12, 13-17; trad. Ph. Hoffmann, p. 83). AMMONIUS, *In Cat.*, 9, 23: «Ainsi, il sera nécessairement traité des trois en totalité».

36. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, p. 14.

37. «Interprétation» car le propos de Porphyre, en effet, s'il permet, d'une part, d'opposer réalisme et conceptualisme, et d'autre part, de distinguer entre statuts *ante rem*, *in re* et *post rem*, ne nous semble pas prêter à confusion. La confusion entre les deux typologies est encouragée par la projection sur le second paragraphe de l'*Isagoge* des spéculations néoplatoniciennes ultérieures sur le statut de l'objet des *Catégories* (le statut de l'objet examiné par Aristote sous ce titre), quelles qu'aient pu être par ailleurs les circonstances historiques antiques, médiévales ou contemporaines de cette projection.

38. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, pp. 193-194.

simples *conceptus*?». Reste que la triade porphyrienne n'est pas celle-ci et que la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem* qui, comme telle, est intacte de contamination, en est, philosophiquement du moins, l'héritière fidèle. Dès lors que la triade porphyrienne interfère avec la triade néoplatonicienne attachée à l'interprétation des *Catégories*, l'alternative entre réalisme de l'immanence et conceptualisme tend à se voir neutralisée, Aristote pouvant dès lors apparaître professer indifféremment l'une ou l'autre doctrine comme si rien n'appelait à distinguer les doctrines l'une de l'autre. À vrai dire, même s'il reviendrait à une enquête plus détaillée de le confirmer, les commentateurs anciens de l'*Isagoge*[39] et de l'œuvre d'Aristote semblent souvent capables de distinguer ce qui est πρὸ τῶν πολλῶν de ce qui réside ἐν τοῖς πολλοῖς et de ce qui vient ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, sans assimiler ἐν τοῖς πολλοῖς et ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ou faire interférer cette tripartition avec la tripartition née du questionnement sur la situation catégoriale, au risque de réduire à une position unique réalisme de l'immanence et conceptualisme.

## Boèce

L'histoire de la question des universaux est ensuite en dette vis-à-vis de Boèce, traducteur à la fois des *Catégories* d'Aristote et de l'*Isagoge* de Porphyre, et commentateur à deux reprises du second ouvrage et sans doute du premier. C'est à Boèce en effet qu'il revient d'avoir transmis au Moyen Âge latin l'interprétation porphyrienne de la doctrine aristotélicienne à laquelle est consacrée l'*Isagoge*[40]. Boèce, à l'instar de Porphyre dont il commente pour la seconde fois l'*Isagoge*, ne se propose pas d'adopter une position philosophique propre sur le sujet qu'il aborde mais de demeurer fidèle à Aristote, l'auteur des *Catégories* auxquelles introduit Porphyre. «Je n'ai pas estimé approprié d'arbitrer entre les doctrines de ces philosophes [Platon et Aristote]: cela relève d'une plus haute philosophie. Nous sommes jusqu'au bout consciencieusement restés fidèles à la doctrine d'Aristote, non parce que nous l'approuvions sans réserve, mais parce que le livre <de Porphyre> est consacré aux *Catégories* dont Aristote est l'auteur»[41].

Commentant dans le *Second commentaire à l'*Isagoge la première question de Porphyre (*genera et species aut sunt atque subsistunt aut in-*

39. Ammonius, 39, 9-42, 26; Elias, 49, 22-24; David, 118, 7-120, 14.

40. Selon A. de Libera, «Boèce ne connaît pas la théorie des trois états de l'universel», il «n'y fait aucune allusion» (*L'art des généralités*, p. 200). A. de Libera voit là le signe d'une dépendance de Boèce vis-à-vis d'Alexandre en lieu et place d'une influence du commentarisme néoplatonicien qui, avec Ammonius, incorpore «la conception aristotélicienne de l'universel "abstrait" ou "postérieur" à la distinction, attestée dès l'époque de la Moyenne Académie [chez Alcinoos], entre les Idées transcendantes (platoniciennes) et les formes immanentes à la matière» (p. 196).

41. Boèce, *Second commentaire à l'*Isagoge *de Porphyre*, 167, 15-20 Brandt = § 37 Spade.

*tellectu et sola cogitatione formantur*), Boèce met tout d'abord en relief des arguments d'esprit conceptualiste qui plaident en défaveur du réalisme. Une partie de l'argumentation contre l'existence réelle se nourrit d'éclaircissements sur les conditions que devrait satisfaire un universel, par exemple un genre, pour avoir une réalité: être commun à ce qui en relève en étant tout entier en chaque chose, en même temps et de façon à en constituer la *substantia*[42]. Contre la réalité des universaux, Boèce met en avant le fait que ce qui appartient à plusieurs choses en même temps ne pourrait guère conserver son unité, tandis que si l'on admet la réalité d'un genre pluralisé (*multiplex neque unum numero*), on s'expose à une régression: les aspects génériques présents en plusieurs animaux, par exemple, dans cette hypothèse, ne sont pas identiques (*eadem non sunt*), mais ils n'en ont pas moins quelque chose de semblable (*habent quiddam simile*), qu'il faudra expliquer par un genre de niveau supérieur, *ad infinitum*[43]. L'universel n'aurait donc de réalité que mentale.

À partir d'un concept disposé autrement que ce dont il est le concept, peut-on toutefois encore produire de la vérité? Boèce atténue finalement la portée de l'objection réaliste qu'on pourrait tirer d'une réponse négative à cette question et sauve l'approche «conceptualiste» en légitimant l'abstraction: l'esprit est dans son rôle lorsqu'il se représente par exemple une ligne, alors que les lignes ne sont pas réellement séparées des corps auxquels elles appartiennent. De la même façon, l'âme peut accueillir une représentation universelle des particuliers, en neutralisant les différences qui distinguent les uns des autres et en accueillant les ressemblances, sans qu'on doive croire à l'existence de quelque chose que de telles différences n'affecteraient pas. La solution proposée n'est toutefois présentée, nous venons

42. P. V. Spade estime ainsi que Boèce est le premier penseur à développer ce genre de considérations précises sur les universaux (Boethius against Universals: The Arguments in the *Second Commentary* on Porphyry, en ligne sur son site Web, p. 4). Spade mentionne cependant la dette de Boèce ici vis-à-vis de Porphyre qui, dans son propre *Commentaire aux* Catégories (62, 17-33), distingue déjà – c'est alors à propos des homonymes aristotéliciens, qui n'ont que le nom en commun – entre différents sens de «commun»: (1) ce qui se divise en parties, comme du vin ou du pain; (2) ce qui est possédé en copropriété, par exemple un cheval ou un esclave (probablement utilisés à tour de rôle); (3) ce qui redevient bien commun après avoir été employé, comme les bains publics ou un théâtre; (4) ce qui s'adresse à beaucoup de gens en même temps dans une totalité indivisible, comme au théâtre la voix de quelqu'un qui déclame. Boèce s'inspire de cette typologie dans son traitement de la question des universaux, et distingue: (1) ce qui se divise en parties; (2) ce qui s'utilise à tour de rôle; (3) ce qui s'utilise en même temps, comme le théâtre; il affirme alors le caractère original de la communauté du genre qui, présente tout entière en même temps, devrait de surcroît constituer la substance de ce dont il y a genre. La distinction entre les sens de «commun» dans la perspective d'une exégèse de la doctrine de l'homonymie se retrouve par exemple chez SIMPLICIUS, *In Cat.*, 26, 11-16.

43. Pour une analyse récente de cette argumentation, cf. P. KING, Boethius' Anti-Realist Arguments, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 40, 2011, pp. 381-401.

de le voir, que comme imposée par la fidélité au propos d'Aristote. Animé par le désir de cette fidélité, Boèce est ainsi conduit à estimer que: «Espèces et genres existent dans les particuliers (*sunt quidem in singularibus*) mais sont pensés comme universels (*cogitantur vero universalia*) et l'espèce doit être considérée comme n'étant rien d'autre que la pensée formée (*cogitatio collecta*) à partir de la ressemblance essentielle entre individus numériquement dissemblables, tandis que le genre est la pensée formée à partir de la ressemblance entre espèces. La ressemblance est objet de sensation quand elle est présente dans les particuliers, elle devient intelligible quand elle est présente dans les universaux. De la même façon, objet de sensation, elle réside dans les particuliers, objet de compréhension elle devient universelle. Tout cela subsiste donc dans le domaine sensible (*circa sensibilia*), mais on le comprend comme séparé des corps (*praeter corpora*)»[44].

Le réalisme semble donc «débarqué» lors de l'examen de la première question[45] ce qui, en bonne logique, devrait conduire Boèce à considérer la troisième question de Porphyre comme sans objet. Comment voir en Boèce alors un réaliste modéré et un défenseur de l'existence *in re* comme on tend fréquemment à le faire[46]? D'autant que les engagements platoniciens de Boèce le prédisposeraient aussi bien à adhérer aux thèses d'un réalisme plus dur[47]. De fait, il y a certainement lieu de distinguer entre la propre position de Boèce, néoplatonicien et chrétien, et le contenu de

---

44. Boèce, *Second commentaire à l'*Isagoge *de Porphyre*, 166, 16-22 Brandt = § 31 Spade.

45. La formulation peu engagée de la *Consolation*, *V*, 5, 7, va également plutôt en ce sens: la raison pourrait présenter sa considération du sensible et de l'imaginable comme *in universitatis ratione*; cf. V, 4, 36: «puisque cette notion [de l'homme] est universelle, nul n'ignore qu'il y a une réalité imaginable et sensible que la raison considère non comme l'imagination ou les sens, mais *in rationale conceptione*» (trad. Moreschini modif.). On peut penser là à une variante du principe parfois dit «de Jamblique», quoique celui-ci soit invoqué afin de penser la différence entre connaissances divine et humaine (des futurs contingents): «tout ce qui est connu n'est pas compris selon son caractère propre, mais bien plutôt selon la capacité de ceux qui cherchent à le connaître» (*V*, 4, 25).

46. Cf. par exemple en ce sens A. de Libera, *L'art des généralités*, pp. 267-270, qui note par ailleurs qu'on a enrôlé Boèce aussi sous la bannière du nominalisme et, p. 280, que toutes les théories du XII[e] siècle «peuvent légitimement se réclamer de lui». Cf. P. V. Spade: «On appelle parfois "réalisme modéré" la théorie exposée par Boèce. En dépit de ce nom, il ne s'agit pas du tout d'un réalisme au sens de la description ci-dessus. Cette théorie nie la réalité des universaux, mais en vient à faire face aux problèmes épistémologiques qui s'ensuivent en soutenant que nos concepts et nos termes généraux sont pourtant solidement fondés dans la réalité» (*Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, translated and edited by P. V. Spade, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1994, p. X).

47. Comme l'observe également A. de Libera, *ibid*. C'est ainsi que dans le *De divisione* (*PL*, 879 B) Boèce, tout en estimant le tout postérieur à ses parties, professe l'antériorité du genre sur les espèces: *genus omne naturaliter prius est propriis speciebus, totum autem propriis partibus posterius est*. Il est vrai qu'il y a plusieurs façons d'être antérieur et que selon Aristote, une antériorité dans le λόγος n'appelle pas nécessairement une antériorité dans l'οὐσία (cf. par exemple *Metaph.*, M, 2, 1077 b 1-2).

son commentaire à Porphyre. Quoiqu'il ne soit pas une substance (*substantia*, nom auquel correspond le verbe *substare*, pour le grec ὑπόστασις), susceptible de recevoir des accidents comme une réalité individuelle se trouve seule en mesure de le faire, le genre ou l'espèce «subsiste» (le verbe *subsistere*, auquel correspond le nom *subsistentia*, faisant écho au grec οὐσιῶσθαι)[48], et en distinguant genres et espèces de leurs «images» (*imagines*) instanciées, Boèce semble bien admettre l'existence de formes séparées[49]. Réaliste dur sans doute, il n'en reste pas moins qu'en commentant l'*Isagoge*, Boèce fait historiquement le lit d'un certain conceptualisme, tout en encourageant la confusion entre conceptualisme et immanentisme: espèces et genres «existent dans les particuliers, mais sont pensés comme universels»[50].

La réponse à la première question de Porphyre dans le *Second commentaire*, quoi qu'il en soit, ne scelle pas le sort du réalisme[51] en suggérant qu'il faudrait définitivement lui préférer le conceptualisme, et la troisième question n'apparaît vraiment pas sans objet. Brièvement, Boèce place en effet sous les autorités respectives de Platon et d'Aristote les deux termes de l'alternative ouverte par cette troisième question: «Platon pense que les genres, les espèces et le reste ne sont pas seulement conçus comme universels, mais existent et subsistent aussi à part des corps (*propter corpora*). Aristote, pour sa part, pense qu'ils sont conçus comme incorporels et universels, mais qu'ils subsistent dans les sensibles (*subsistere in sensibilibus*)»[52]. Aristote se trouve ainsi rangé maintenant avec les tenants d'un réalisme de l'immanence. Aristote serait-il donc réaliste *et* conceptualiste? Adepte de l'existence *in re* des universaux et de leur existence *post rem*?

---

48. Boèce, *Contre Euthychès et Nestorius*, *III*, 20. Cf. déjà 11: si ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται, «elles n'existent que dans les seuls individus et particuliers», il n'en est pas moins vrai tout d'abord que αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται, «les essences peuvent résider dans les universels».

49. Boèce, *Comment la Trinité est un dieu et non trois dieux*, *II*, 19-21: «Des formes qui sont sans matière en effet sont provenues celles qui résident dans la matière et qui font les corps. De sorte que c'est abuser que d'appeler "formes" celles qui résident dans les corps, quand ce sont des images». Comment ne pas penser à Plotin, *Ennéades*, *V*, 9, 5, 17-18: «la forme qui réside dans les sensibles est une image sur la matière de la forme véritable»?

50. Boèce, *Second commentaire à l'*Isagoge *de Porphyre*, 166, 16 Brandt = § 31 Spade.

51. L'esprit du *Premier commentaire* était franchement réaliste, comme le montre J. Jolivet, Quand Boèce aborde Porphyre, dans A. Galonnier (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, pp. 229-240 (pp. 235-239). Boèce envisage le genre comme «ce qui parmi les choses est naturellement premier et dont tout émane comme d'une source» (5, 14-18) et parle de dix «genres de choses» (143, 20); les prédicables, selon lui, se distinguent des fictions et sont bien réels (*vere sint*) (25, 12–26, 4); que des espèces s'opposent comme le rationnel à l'irrationnel, ou le corporel à l'incorporel, explique-t-il, cela ne s'oppose pas à l'existence du genre qui contient les espèces contraires *vi sua et potestate* (27, 14-16).

52. Boèce, *Second commentaire à l'*Isagoge *de Porphyre*, 167, 12-14 Brandt = § 36 Spade.

Dans le *Second commentaire*, Boèce ne fait pas interférer avec l'examen de la question posée au second paragraphe de l'*Isagoge* de Porphyre (examen essentiellement de la première alternative, de fait) des considérations qui seraient structurées par l'opposition des noms, des choses et des notions, et il n'est guère question des noms. De ce point de vue, il respecte, nous semble-t-il, la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem* qu'intègre la triple question soulevée par Porphyre. Il n'empêche: ne précisant pas grand-chose de la nature de ce qui est réel, le propos de Boèce peut favoriser l'assimilation l'un à l'autre du conceptualisme et du réalisme de l'immanence.

**Alexandre d'Aphrodisias**

Les questions que nous abordons dans ces pages ne perdent pas de vue Aristote, dont on a pu écrire que le problème des universaux, un «produit de l'aristotélisme», est né de lui[53]. Etant donné le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme, ces orientations philosophiques contemporaines distinctes qui ont des antécédents modernes, médiévaux et tardo-antiques, et dont le partage est rendu conscient tout d'abord grâce à la formulation par Porphyre de la triple alternative ouverte au second paragraphe de l'*Isagoge*, y a-t-il une pertinence à rattacher à tel ou tel courant de pensée la doctrine d'un philosophe tel qu'Aristote (ou même que Platon)? Ou, pire que commettre un anachronisme, tenter de le faire serait-il verser dans un pur et simple non-sens? Telle est la question «d'après», que nous ne pouvons faire plus que formuler ici. Il ne fait pas de doute qu'Aristote traite fréquemment de l'universel qu'il a promu sous ce nom en objet philosophique, et que le *corpus* aristotélicien recèle à son sujet un certain nombre de thèses, plus ou moins aisées à dégager et pas toujours définitives; mais peut-on légitimement rattacher certaines des questions que se pose Aristote à celles pour la première fois formulées par Porphyre, et si oui, comment et dans quelle mesure? Au-delà de la place ou plutôt des places qui lui ont parfois été historiquement attribuées de fait, Aristote a-t-il ou non une place de droit dans le débat entre nominalistes, conceptualistes et réalistes? Lui revient-il d'avoir formulé la question de savoir si les universaux sont des noms, des concepts ou des choses? Est-il le père d'une doctrine de l'universel, sinon *ante rem*, du moins *in re* ou *post rem*? Aurait-il par hasard été lui-même incapable de distinguer les deux statuts, à moins qu'il n'ait en toute lucidité jugé qu'ils ne devaient pas être distingués? Y a-t-il moyen d'observer chez Aristote une mise en place de la typologie que nous avons baptisée (A) (nominalisme, conceptualisme, réalisme)? Une mise en œuvre de la typologie (B) (*ante*

53. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, p. 33.

*rem*, *in re* et *post rem*)? Un positionnement dans des cadres de ce genre? Ou les problèmes rencontrés par Aristote, dans le contexte d'une philosophie de la forme, par exemple, sont-ils essentiellement d'autre nature?

Or, dans la chaîne qui conduit rétrospectivement de Russell, Quine ou Goodman à Aristote, le moment aphrodisien constitue un maillon important. Si Porphyre, par ses trois questions, a le premier élaboré une typologie des positions philosophiques possibles (qui n'est pas celle du commentaire néoplatonicien des *Catégories*), et si Boèce a transmis au Moyen Âge cette typologie tout en lui retirant de sa netteté et non sans avancer des arguments en un sens ou un autre, il revient à Alexandre qui, pour le coup, se veut pleinement aristotélicien (et non pas platonicien, ou platonicien et aristotélicien), d'avoir engagé, après Aristote et avant Porphyre, fin IIe-début IIIe siècles, une réflexion sur le statut de l'universel dans l'esprit de laquelle Boèce (164, 4) entendra à tort ou à raison situer la sienne. Richard Sorabji observe ainsi que «ce sont donc les vues d'Alexandre, transmises par Porphyre et Boèce, et non pas la croyance en des Formes platoniciennes, qui ont le plus influencé le débat au cours du Moyen Âge latin»[54]. Si nous ne savons pas grand-chose des rapports de Porphyre avec Alexandre, nous savons du moins, de l'aveu du premier, que la pensée du second avait ses entrées dans l'enseignement de Plotin suivi par Porphyre[55]. Alain de Libera appelle Alexandre, dont l'influence n'a longtemps été qu'indirecte par Porphyre et Boèce, puis Avicenne, l' «absent de l'histoire» de la philosophie médiévale[56]. On peut admettre avec A. C. Lloyd qu'Alexandre «prend d'ordinaire en considération des problèmes dont il jugeait qu'Aristote les avait laissés sans solution ou, plus intéressant peut-être, ne les avait pas considérés»[57].

Parfois, la doctrine d'Alexandre paraît s'apparenter à un nominalisme. Un propos particulièrement radical en ce sens est celui de la *Question* 2,28, «Que la matière n'est pas un genre»: «le genre pris comme genre (τὸ δὲ γένος ὡς γένος λαμβανόμενον) n'est pas une chose sous-jacente (οὐ πρᾶγμα τι ἐστὶν ὑποκείμενον), mais juste un nom (μόνον ὄνομα), et qui a son être commun dans la pensée (ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ κοινὸν εἶναι ἔχον), non en quelque réalité que ce soit (οὐκ ἐν ὑποστάσει τινί)»[58]. La clause: «qui a son être commun dans la pensée» incite tout autant à parler de «conceptualisme», sa juxtaposition avec la référence à un simple nom indiquant suffisamment que la distinction entre nominalisme et conceptualisme n'est

54. R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD. A Sourcebook*. Vol. 3: *Logic and Metaphysics*, p. 159. Cf. A. de Libera, *L'art des généralités*, p. 23; pp. 161-162.

55. Porphyre, *Vie de Plotin*, 14.

56. A. de Libera, *L'art des généralités*, p. 14.

57. A. C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, p. 49.

58. Alexandre d'Aphrodisias, *Quaestio* 2, 28, 78, 18-20 Bruns.

pas envisagée ici[59]. Peut-être Alexandre est-il ici conduit à adopter une position aussi radicale par le projet qui est le sien de distinguer entre genre et matière, qui ont en commun d'être communs à une multiplicité avant de se trouver l'un et l'autre différenciés, les formes ou les espèces n'advenant pas dans le genre de la façon dont elles adviennent dans la matière. Quoi qu'il en soit, Alexandre affirme ici du genre qu'il est «commun en tant qu'attribué à ce à quoi il est commun» (κοινὸν ὡς κατηγορούμενον τῶν ὧν κοινόν)[60], que la disparition de tous les particuliers entraînerait la sienne[61], ou encore que dans les réalités dont l'être dépend de la matière, les genres «surviennent», ouvrage de ce qui les rassemble par la pensée en les séparant du reste des attributs[62].

On doit sans doute juger consonante la référence de Philopon à Alexandre[63] dans son *Commentaire* au traité *De l'âme* d'Aristote, *ad* I, 1, 402 b 7: τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐδέν ἐστιν ἢ ὕστερον, «l'animal pris universellement n'est rien, ou alors vient après». Dans le passage 402 b 5-9, Aristote soulève la question de savoir s'il y a ou non un λόγος un de l'âme, et il demande s'il en va de l'âme comme d'un animal dont il pourrait y avoir un genre un, ou s'il en va comme d'un animal qui serait tellement dissocié en ses parties (cheval, chien, homme, dieu) que chacune de ces parties appellerait un λόγος différent; dans cette deuxième perspective (qui correspond certainement à la réalité pour l'âme, probablement pas pour l'animal), Aristote note que l'animal universel serait dépourvu de réalité ou purement postérieur (il en irait de même de l'âme en tant que telle).

Dans son *Commentaire*, Jean Philopon néglige la perspective selon laquelle la situation de l'âme se singularise par le fait qu'elle pourrait constituer une série hiérarchique[64]. Ayant attribué à Aristote d'admettre avec

---

59. Et ce, alors que dans les débuts du *De interpretatione*, Aristote distingue nettement entre ce qui relève des choses, ce qui relève des concepts et ce qui relève des mots (prononcés ou écrits), et que le commentaire néoplatonicien à son tour distinguera nettement, à propos des catégories, les statuts correspondants.

60. Alexandre d'Aphrodisias, *Quaestio* 2, 28, 78, 8. Cf. Aristote, *De interpretatione*, 7, 17 a 39: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖται.

61. Idem, *Quaestio* 2, 28, 78, 36-37. La simple disparition de Socrate amènerait déjà la disparition de l'animal en Socrate, «qui est comme une partie du genre» (μόριόν πως ὂν τοῦ γένους) (78, 34-35). Alexandre fait toutefois état d'une incorruptibilité du genre τῷ εἴδει.

62. Idem, *Quaestio* 2, 28, 79, 16-18: τὰ δὲ γένη ἐν τοῖς διὰ τὴν ὕλην τὸ εἶναι τε καὶ ὑπόστασιν ἔχουσιν ἐπιγίνεται ἔργον [τά] τοῦ συντιθέντος αὐτὰ διᾶ τοῦ τῶν ἄλλων τῶν συνυπαρχόντων αὐτῷ τῇ ἐπινοίᾳ χωρισμοῦ. Dans la même *Question*, Alexandre admet toutefois une incorruptibilité du genre, non seulement par la succession des choses générées (τῶν γινομένων), mais même τῷ εἴδει (78, 20-22).

63. Philopon, *In De anima*, 38, 10; l'ensemble du développement va de 37, 18 à 38, 17.

64. Alors que, pourtant, Aristote «n'a pas simplement rejeté l'universel, mais les homonymes» (οὐκ ἐξέβαλεν ἁπλῶς τὸ καθόλου ἀλλὰ τὰ ὁμώνυμα), comme le dira l'auteur d'un texte édité par Marwan Rashed, dont ce dernier suggère qu'il s'agirait d'Olympiodore commentant le *De anima* (Textes inédits transmis par l'*Ambr.* Q 74 Sup. Alexandre d'Aph-

Platon qu'il y a des genres et des espèces πρὸ τῶν πολλῶν, «antérieurs à la multiplicité», ce qui est plus que douteux, et de distinguer entre deux sortes d'ordres (celui qui est dans le général et celui qui, venant du précédent, règne parmi les soldats), Philopon interprète le propos d'Aristote comme portant sur l'animal bien précisé comme universel (καθόλου) et non comme οὐσία. En tant qu'οὐσία, l'animal est déterminé, mais en tant qu'universel distingué de quelque partie que ce soit, οὐκ ἔστιν ἐν ὑποστάσει, «il n'a pas de réalité». L'animal en tant qu'universel et que genre n'est donc rien, ou sinon il est postérieur, τουτέστιν ἐννοηματικόν ἐστιν, «c'est-à-dire qu'il est intellectuel»; ἔχει γὰρ τὴν ὑπόστασιν ἐν τῷ νοεῖσθαι: «il a sa réalité dans la pensée». Ce qui détermine l'homme et le cheval est chaque fois une φύσις et une οὐσία, non pas «la communauté qu'on voir s'appliquer à une multiplicité d'individus» (κοινόν [...] ἐπὶ πλειόνων ὁρώμενον ἀτόμων). Il est difficile de fixer les limites de la part du propos attribuée à Alexandre. Philopon produit en tout cas deux observations encore dont la seconde provient assurément d'Alexandre. La multiplicité, note-t-il, est due à la ὕλη, pas à l'εἶδος; la détermination de l'homme ou de l'animal revient à leur οὐσία et non pas au fait de les attribuer à une multiplicité (οὐ καθὸ ἐπὶ πλειόνων κατηγορεῖται), car la définition ne serait pas affectée si l'homme ou l'animal existaient en un unique exemplaire. L'universel *in re* ayant disparu en chemin, Philopon conclut que, faute de pouvoir être τῶν πρὸ τῶν πολλῶν γενῶν, «porter sur des genres antérieurs à la multiplicité», les définitions portent sur les concepts: ὁριζόμεθα δὲ τὰ ἐννοηματικά.

Ce dernier type d'énoncé fait cependant l'objet d'une discussion dans le cadre de la *Question* 2, 14; quant au passage de *De anima*, I, 1 commenté par Philopon, la *Question* 1, 11 en propose une exégèse dont nous disposons. La leçon qui se dégage de ces deux textes ne va pas toujours dans le sens de ce qui précède.

La *Question* 2, 14 traite du paradoxe au moins apparent qu'entraînerait justement la réduction du commun à une pensée (νόημα) et éprouve ainsi, semble-t-il, la capacité de résistance du conceptualisme. Le corps commun (τὸ κοινὸν [...] σῶμα) objet de pensée, pourrait-on-croire, ne serait pas un corps et sa définition (ὁρισμός) ne serait pas celle d'un corps. Alexandre envisage deux solutions ou deux niveaux possibles de solution de la difficulté.

a) Les κοινὰ ne sont pas purement et simplement des pensées (οὐχ ἁπλῶς νοήματα), mais des pensées ἀπό τινων καὶ περί τινων, «tirées de certaines choses et portant sur certaines choses», à savoir les particuliers (τὰ καθέκαστα) qui ne sont pas eux-mêmes communs mais sont différenciés les uns des autres. Lorsque ces particuliers sont soumis à l'abstrac-

---

rodise et Olympiodore d'Alexandrie, 1997, repris dans *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 173).

tion, ce qui reste (τὸ καταλειπόμενον) est la pensée[65]. Cette solution, qui tend tout d'abord à ancrer la pensée dans la réalité des particuliers, laisse très indéterminé le lieu de résidence de la communauté puisque, apparaissant avec l'abstraction de ce qui appartient aux corps particuliers, la communauté ne semble ni exactement contenue dans la distribution des particuliers, ni purement mentale. On se dit que de deux choses l'une: ou il n'y a que du particulier dans le particulier, dans ce cas il ne devrait pas y avoir de reste» et la communauté conceptuelle est illégitime; ou la communauté conceptuelle est légitime parce qu'elle récupère un «reste», mais alors il n'y a certainement pas que du particulier dans le particulier.

b) La solution de second niveau localise le commun plus précisément, parlant de lui comme situé ἐν ἅπασι et paraissant de ce point de vue lui refuser derechef une existence purement mentale. «Ou plutôt, inscrit au sein de toutes les choses, ce qui est commun est ce qui, du fait de ne pas exister de la façon dont il est pensé, semble avoir cette existence établie sur les choses dont on parle»: ἢ ἐν ἅπασα τὸ κοινόν ἐστιν, ὃ τῷ μὴ οὕτως ὑφεστάναι, ὡς νοεῖται, δοκεῖ τὴν ὑπόστασιν ἔχειν ἐφ' ὧν λέγεται[66]. Cette apparence rend tentante la solution de l'immanence, mais Alexandre n'est-il pas justement en train de la dénoncer? Alexandre présente la définition comme révélatrice (μηνυτικός) de la pensée et les pensées elles-mêmes comme signes des choses. De la sorte, la définition peut bien porter sur quelque chose de corporel et en révéler la φύσις et l'οὐσία (par exemple, «animal rationnel mortel», dont rien ne réside ἐν τῷ νοήματι, «dans la pensée»)[67]. Or, explique-t-il, en tout domaine, on s'abstient d'attribuer au signifiant tout ce qui est attribué au signifié (on ne dit pas, par exemple, que le λόγος du blanc est blanc) ce qui implique, inversement, que le signifié peut être doté de caractères qui n'appartiennent pas au signifiant; de la sorte, il serait admissible que la définition ou pensée d'un corps comme commun soit la définition ou pensée d'un corps sans être celle d'un commun; le conceptualisme échapperait ainsi à l'absurdité. Tel nous semble du moins l'esprit de cette *Question* d'interprétation difficile, dont le texte paraît établir qu'en cas d'intellection de la communauté corporelle, l'hydrothèse conceptualiste d'une communauté réservée à l'intellection ne verse pas dans le non-sens: il y a certes une certaine incompatibilité entre communauté et corporéité, mais la définition n'est pas pour autant dans l'incapacité d'avoir le corps pour objet. En sens inverse toutefois, Alexandre évoque, dans la *Question* 2, 14, un commun présent en toute chose et un

65. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio* 2, 14, « Si les caractères communs sont des intellections, et les intellections ne sont pas des corps, ce qui est commun ne peut être un corps, et la définition n'est pas définition d'un corps », 59, 4-7. Sur la notion de «reste», cf. également l. 16.

66. IDEM, *Quaestio* 2, 14, 59, 7-8.

67. IDEM, *Quaestio* 2, 14, 59, 24.

reste obtenu par soustraction des particularités du particulier. En somme, si l'orientation conceptualiste paraît prédominante, Alexandre éclaire peu notre lanterne sur la base réelle légitimant la communauté des pensées, et si les notions de φύσις et d'οὐσία sont indéterminées quant à leur rapport avec le κοινόν, le propos n'apparaît pas nécessairement vierge de tout réalisme. À aucun moment il n'a été question de l'«universel» (καθόλου), d'où l'idée selon laquelle Alexandre pourrait distinguer déjà, comme plus tard Duns Scot, entre commun (réel) et universel (conceptuel)[68]; dans la mesure toutefois où Alexandre (à notre connaissance) n'élabore ou même ne produit nulle part une telle distinction, mais le plupart du temps use indifféremment d'une appellation ou de l'autre, il nous semble plutôt que la réflexion que développe ici Alexandre porte indifféremment sur le commun ou l'universel.

Le passage du traité *De l'âme* d'Aristote (I, 1, 402 b 7) dont nous avons vu que Philopon le commentera à son tour en renvoyant à l'autorité d'Alexandre, et dans lequel Aristote affirme que τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐδέν ἐστιν ἢ ὕστερον, est effectivement examiné par Alexandre dans la *Question* 1,11, au texte un peu compliqué[69]. En un premier temps, Alexandre fait ici ce que ne fera pas Philopon, à savoir envisager le propos d'Aristote comme concernant l'hypothétique universalité de ce qui comporte du premier et du second (καθόλου ὡς τὸ πρῶτον ἔχειν καὶ δεύτερον) ou encore de l'antérieur et du postérieur (πρότερον καὶ ὕστερον), et de ce fait porte sur des genres distincts et non pas les espèces d'un genre; ce qui, nous semble-t-il, ôte d'emblée aux considérations développées par Alexandre *ad* 23, 21 une bonne partie de leur portée générale en matière de recherche philosophique sur le statut de l'universel comme tel: ce qui n'est rien ou postérieur, ce n'est pas le genre, mais cette sorte de réalité hiérarchisée que pourrait être l'âme. Alexandre note au passage très bien qu'Aristote embrouille[70]

---

68. Cf. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, p. 84, et p. 77 le renvoi à S. Pinès, Contre l'attribution d'une telle distinction à Alexandre, cf. M. M. TWEEDALE, Alexander of Aphrodisias' Views on Universals, *Phronesis*, 29/3, 1984, pp. 279-303 (p. 290) – M. Tweedale plaidant par ailleurs en faveur d'une lecture plutôt réaliste (cf. pp. 296-297).

69. Il existe deux versions grecques de la *Quaestio* 1, 11, que Bruns donne respectivement sous les numéros 11a et 11b. Il existe par ailleurs deux versions arabes de la 11a (trad. fr. par M. Geoffroy à la fin de *L'art des généralités*), la tonalité de l'introduction à la version Dietrich n° 17 étant particulièrement nominaliste: «Traité d'Alexandre d'Aphrodise à propos des choses communes et universelles [montrant] que celles-ci ne sont pas des essences existantes». La version 11b est la plus complète, ajoutant le passage 22, 26-23, 20. Sur cette situation du texte, cf. R. W. SHARPLES dans *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1.1-2.15*, translated by IDEM, Ithaca - New York, Cornell U. P., 1992, p. 50 n. Ajoutons à cela la tendance à estimer certains passages (la deuxième partie, à compter de 23, 21; ou la fin de l'étude à partir de 24, 16) comme inauthentiques quand l'imputation de la doctrine à Alexandre est jugée peu vraisemblable par tel ou tel interprète.

70. Si nous lisons le texte de Bruns: ἀσαφέστερον plutôt que σαφέστερον en 23, 3.

les choses en proposant l'animal (qui, en principe, n'est pas un homonyme) comme modèle de l'âme. Dans cette première partie, la question du statut du genre comme tel apparaît tardivement dans une incise, en 23,11-13. Alexandre observe alors que la destruction d'un genre entraîne celle de «tout ce qu'il subsume» (πάντα τὰ ὑφ' αὑτό), tandis que la destruction d'aucune des entités subsumées n'entraînerait sa propre destruction; c'est pourquoi le genre est «premier par nature» (πρῶτον τῇ φύσει)[71]. Ne sommes-nous pas alors en plein réalisme?

La section dont l'attribution est contestée par P. Moraux débute en 23, 21 et se trouve ensuite consacrée au genre ou à l'universel comme tels. Selon l'auteur de cette section le genre, universel synonyme, vient s'attribuer, comme un «accident» (συμβεβηκός) s'attribue à un «substrat» (ὑποκείμενον), à la chose qui n'est pas comme telle universelle: la φύσις en question existerait en effet même dans l'hypothèse où il n'existerait qu'un seul particulier de cette nature[72].

La position défendue, on l'observera, ne fait pas du genre ou de l'universel seulement un nom ou un concept, même si elle lui refuse d'être une «chose» (πρᾶγμα): il lui appartient, admet-on, de «résider dans une multiplicité» (ὑπάρχει δὲ αὐτῷ ὄντι τοιούτῳ ἐν πλείοσιν εἶναι)[73]. Nous ne sortons

---

71. La *Réfutation de Xénocrate*, qui a des accents conceptualistes quand Alexandre y affirme que «la stabilité du genre n'existe que dans la représentation de qui se le représente», et qui procède à une comparaison systématique du rapport de genre à espèces avec le rapport de tout à parties, distingue entre l'animal et l'animal comme genre: l'existence des espèces est tributaire de l'existence de l'animal (elles disparaîtraient si l'animal disparaissait), mais pas de l'existence de l'animal comme genre (il pourrait y avoir une espèce humaine même si l'animal disparaissait comme genre parce qu'il ne compterait plus que cette seule espèce – remarquons qu'on peut se demander s'il s'agirait alors plutôt de l'homme que de l'homme comme espèce, ou si l'on doit attribuer à l'espèce comme telle une naturalité qui ferait défaut au genre). Le texte est traduit par Marwan RASHED dans, Priorité du ΓΕΝΟΣ et de l'ΕΙΔΟΣ entre Andronicos et Alexandre. Vestiges arabes et grecs inédits, 2004, repris dans *L'héritage aristotélicien*, pp. 70-71. Même tonalité conceptualiste dans la probable paraphrase de la Question perdue d'Alexandre, *Réfutation de qui prétend que les genres sont composés d'espèces, puisque les genres se divisent en ces dernières*, où le genre est décrit comme une partie de l'espèce (cf. *L'héritage aristotélicien*, pp. 75-76 et 82).

72. «Le substrat auquel l'universel advient accidentellement est une chose; l'universel, en revanche, qui en est un accident, n'est pas en lui-même une chose, mais en est un accident de la façon suivante: "animal" est une chose et indique une nature, signifiant en effet une substance animée douée de sensation, ce qui de sa nature n'est pas universel car cela existera tout autant même si par hypothèse on ne compte qu'un animal» (*Quaestio*, 1, 11, 23, 25-30). Simplicius, qui attribue (ou peut-être procure) à Alexandre les exemples du soleil, de la lune et de l'univers, lesquels existent en un unique exemplaire (*In Cat.*, 85, 13-15 = SORABJI p. 154) lui reprochera son assertion (82, 30-35 = SORABJI p. 155): «Alexandre a eu tort de prendre pour une preuve de la priorité naturelle des individus le fait qu'en supprimant ce qui est commun on ne supprimerait en aucune façon l'individuel», dès lors que ce qui est commun est ce qui «remplit» les individus.

73. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio*, 1, 11, 23, 30-31.

pas du cadre d'un réalisme de l'immanence. On observera toutefois que, pour un aristotélicien, l'auteur pousse le bouchon très loin en estimant du genre ou de l'universel qu'il est un simple «accident» ou encore «ce qui est advenu par rencontre à quelque chose» (σύμπτωμα ἐπί τινι γινόμενον πράγματι)[74], mais n'est pas substantiel (ἐν τῇ οὐσίᾳ), en opposition avec l'esprit de la doctrine aristotélicienne des substances secondes introduite dans les *Catégories*[75]. L'intention du propos néanmoins est claire et intéressante: l'auteur ne nie pas la substantialité de l'animal, mais fait relever d'un simple accident le fait que l'animal se trouve doté d'universalité, c'est-à-dire le fait qu'il y ait plus d'un animal particulier. On peut se demander cependant si une telle doctrine est consonante avec la représentation finalisée du monde, notamment vivant, comme formé d'espèces et de genres, présente tant chez Aristote que chez Alexandre; et aussi avec l'affirmation antérieure de la priorité du genre (qui survit à telle ou telle de ses instances mais non l'inverse). Cette affirmation, du reste, fait sa réapparition lorsque l'auteur accorde que si le genre est ontologiquement dépendant vis-à-vis de l'essence, le genre est «antérieur à chacune des réalités particulières qu'il subsume» (πρῶτον ἑκάστου τῶν ἐν μέρει καὶ ὑπ' αὐτὸ γίνεται)[76]: il ne succombe pas à la disparition d'un particulier, mais aucun des particuliers ne survivrait à sa disparition puisque «leur être consiste dans le fait de l'avoir en eux» (τὸ εἶναι ἐν τῷ ἐκεῖνο ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς)[77]. Ce qui ne semble d'ailleurs pas totalement logique: si l'universel n'est qu'un accident de la nature, la disparition de l'animal comme genre ne devrait pas empêcher qu'un particulier ait cette nature.

Le *De anima* d'Alexandre, 90, 4-11, est d'une exploitation difficile car le passage s'inscrit dans un développement sur les différents intellects. En 87, 14 sqq., Alexandre a attribué à l'intellect agent la contemplation non du particulier, mais de l'universel, *i.e.* de ces principes de détermination que sont εἶδος et λόγος, par lesquels s'explique la ressemblance des choses entre elles; mais il s'agit surtout pour lui d'exposer l'identité de la

74. Alexandre d'Aphrodisias, *Quaestio*, 1, 11, 24, 5-6. Comme nous l'avons vu, Porphyre parlera encore, mais avec des précautions, d'une appartenance en un sens accidentelle de l'attribut commun comme commun (*In Cat.*, 81, 14-22).

75. L'auteur est plus en phase avec cette doctrine quand il parle d'une existence «à titre second»: δοτερον (24, 7). Il est vrai que chez Aristote même, le συμβεβηκός n'est pas toujours précisément l'«accident».

76. Alexandre d'Aphrodisias, *Quaestio*, 1,11, 24, 16-17.

77. Idem, *Quaestio*, 1,11, 24, 22. Cf. dans Porphyre, *In Cat.*, 90, 12-92, 5, le débat sur la primauté ou non des substances premières, précisément sur le point de savoir quelle suppression entraînerait laquelle; Porphyre est conduit à faire état d'une certaine antériorité des espèces prédiquées en commun sur tel ou tel individu, puis, inversement, d'une primauté de l'ensemble des individus du type (de fait, sans doute du dernier individu) sur τὸ κοινῇ κατηγορούμενον.

forme (séparée de la matière par l'intellect dans le cas des formes composées) et de l'intellect lui-même. Le passage 90, 4-11 concerne toujours les formes dans la matière, qui ne sont pas des intellects tant qu'elles ne sont pas pensées. Alexandre y écrit que:

«les formes universelles et communes ont leur existence dans les êtres particuliers et matériels (τὰ γὰρ καθόλου κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει). C'est lorsqu'elles sont pensées sans la matière qu'elles deviennent communes et universelles (νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται). Elles sont un intellect lorsqu'elles sont pensées. Si elles ne sont pas pensées, elles ne sont plus un intellect. De la sorte, lorsqu'elles sont séparées de l'intellect qui les pense, elles périssent, si leur être réside dans le fait d'être pensées (ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς). Et les choses obtenues par abstraction, par exemple les mathématiques, sont aussi dans la même situation»[78].

Il serait tentant de voir là une correction conceptualiste du réalisme de l'immanence: n'est-il pas affirmé des formes universelles qu'elles ont leur être dans la pensée, et Alexandre ne passe-t-il pas de la conception selon laquelle les formes universelles résident dans les particuliers et ce qui est pourvu de matière à celle selon laquelle les universaux adviennent comme tels, à la manière des objets mathématiques, lorsque la pensée les sépare de la matière? Pourtant, la contradiction est forte entre la première thèse («les formes universelles et communes ont leur existence dans les êtres particuliers et matériels») et la seconde («c'est lorsqu'elles sont pensées sans la matière qu'elles deviennent communes et universelles»); νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, cela ne signifie-t-il pas simplement que «les <formes> communes et universelles adviennent une fois pensées à part de la matière», au sens où elles trouvent alors leur pleine réalité de pensées identiques à l'intellect? Alexandre approfondit ici la conception aristotélicienne d'une identité de la pensée et de son objet qui, lorsque les formes appartiennent à des composés, accompagne l'idée que ces formes doivent d'une façon ou d'une autre être dégagées, restaurées dans leur intelligibilité. La thèse de l'identité de l'intellect et de son objet prend par ailleurs un relief particulier lorsqu'il s'agit de la pensée du dieu de *Métaphysique* Λ; or, selon l'interprétation la plus répandue, l'intellect agent de *De anima*, III, 5 selon Alexandre, est dieu. L'approche d'Alexandre enfin est peut-être déjà tributaire d'une certaine jonction, en germe dans le contexte médio-platonicien, entre la doctrine aristotélicienne de l'identité et la conception des formes comme des pensées divines, spécialement chez Alcinoos[79]. Quoi qu'il en soit

78. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De anima*, 90, 4-11 (ici trad. Bergeron-Dufour). Alexandre est également l'auteur d'un commentaire perdu au *De anima* d'Aristote.

79. Pour la description d'une telle jonction, envisagée comme se produisant plus tardivement chez Plotin, cf. A. H. ARMSTRONG, The Background of the Doctrine "that the In-

exactement, le propos nous semble entretenir des rapports si complexes avec une noétique aristotélicienne elle-même très complexe, et être si mêlé de théologie que nous ne voyons pas comment porter économiquement le passage à l'actif d'une épistémologie humaine conceptualiste.

D'autant que l'esprit d'une page antérieure[80] consacrée à l'intellect dispositionnel nous semble d'inspiration réaliste. Alexandre y note que «a mis la main (ἔχει) sur le commun et l'universel», «sur l'homme commun», celui qui «saisit la forme de quelque chose à part de sa matière» car «la différence mutuelle entre les hommes particuliers est produite par la matière». La théorie de l'individuation par la matière flanque une conception explicite de la forme comme universelle: «assurément, leurs formes, en vertu desquelles ils sont des hommes, ne comportent aucune différence; celui qui a une vision d'ensemble de la communauté appliquée aux particuliers (ὅ τε τὸ κοινὸν τὸ ἐπὶ τοῖς καθ' ἕκαστα συνιδών), en sens inverse, saisit la forme séparée des particuliers». Il n'est nullement question d'inventer ou de produire le commun ou l'universel, mais de mettre la main dessus, d'en acquérir une compréhension (περίληψις) ou de le voir, par une ὄψις θεωρητική, en faisant abstraction de la matière et des différences qu'elle induit. La forme intellectuellement séparée, «c'est cela, en effet, l'élément commun et identique qui réside dans les particuliers (τοῦτο γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸ κοινόν τε καὶ ταὐτόν)»[81].

Un autre texte important est celui de la *Question* 1, 3, «Sur quoi portent les définitions». La proposition de réponse à la question de titre s'élabore dans le rejet de deux options possibles: (1) Les définitions portent sur les particuliers; (2) elles portent sur une communauté séparée des particuliers. L'option (1) est rejetée au motif que dans les particuliers il entre aussi de l'accidentel, comme tel changeant – il y a donc trop dans une réalité individuelle pour qu'elle puisse comme telle être définie. L'option (2), platonicienne, est rejetée également, cette fois du fait que les entités incorporelles et éternelles de Platon ne sauraient être bipèdes, mortelles, etc. Alexandre suggère alors, non sans ambiguïté, d'opter pour une troisième orientation: les définitions sont τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, elles portent sur «ce qu'il y a de commun dans les particuliers» (dans cette formulation, l'option est certainement réaliste); ou: elles sont τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά, elles portent sur «les particuliers, en fonction de ce qu'il y a de commun en

---

telligibles are not outside the Intellect", dans le collectif *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique*, tome V, Genève, Vandœuvres 1960, pp. 393-425. Armstrong fait état d'une médiation d'Alexandre (p. 406).

80. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De anima*, 85, 10 – 86, 6; nous traduisons ces passages de 85, 10-20.

81. Dans la *Mantissa*, 168, 34-169, 3, Alexandre d'Aphrodisias nie de même que la différence entre les particuliers soit κατὰ τὸ εἶδος ou κατὰ τὸν λόγον. Les particuliers d'une même espèce sont donc formellement identiques.

eux» (cette formulation, alternative à la précédente, entend peut-être l'améliorer en ramenant l'attention sur les particuliers comme constituants de la réalité, mais elle est vague quant au statut du commun)[82]. Alexandre paraît en tout cas privilégier le réalisme lorsqu'il présente les κοινά comme causes (αἴτια) de la similitude et de l'identité des natures, tandis que l'individuation relève des circonstances et différences matérielles. La définition, du reste, est selon lui quelque chose de commun: τοῦ γὰρ ἀνθρώπου ὁρισμός, τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν, κοινόν ἐστιν; la communauté qu'elle exprime n'est pas fractionnée: ἐν πᾶσιν δν τοῖς καθέκαστα ἀνθρώποις ὁλόκληρον ἐν ἑκάστῳ, κοινὸν τῷ ἐν πλειόσιν εἶναι τὸ αὐτό, ἀλλ' οὐ τῷ μέροις αὐτοῦ μετέχειν ἕκαστον, «se trouvant présente en tous les hommes particuliers tout entière en chacun, <elle est> quelque chose de commun par le fait d'être identique dans les multiples, et non pas parce que chacun en participerait de façon partielle»[83]. Une clause toutefois amène un peu d'incertitude lorsqu'Alexandre note que «animal rationnel mortel» se trouvant dégagé des facteurs matériels de différenciation κοινὸν γίνοιτο, «deviendrait commun»[84]. La thèse selon laquelle la définition pourrait être κοινῶν ὡς κοινῶν voit ensuite sa portée restreinte par l'introduction de la précision, administrée aussi dans la *Question* 1, 11, selon laquelle la communauté est un «accident» pour chaque nature, comme le montre le fait que le λόγος de l'homme resterait le même s'il n'existait qu'un homme. «C'est pourquoi encore les définitions ne portent pas sur les caractères communs en tant que communs, mais sur ces caractères communs auxquels il a échu d'être communs pour chaque nature. Même si en effet il n'y avait qu'un homme unique à exister, la formulation de ce qu'est l'homme resterait la même (ὁ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου λόγος). Cette formulation en effet n'est pas celle de ce qu'est l'homme du fait de sa présence dans une multiplicité, mais du fait que l'homme est un homme en fonction d'une telle nature, qu'une multiplicité ait en commun cette nature, ou pas»[85].

Dans les douze dernières lignes, Alexandre retrouve d'abord[86] la suggestion de la *Question* 2, 14 selon laquelle les définitions pourraient être τῶν νοημάτων (porter sur des contenus conceptuels), tout en étant du même coup τῶν κοινῶν, au sens où la communauté en question serait un caractère desdits contenus conceptuels. Alexandre aborde ici la question de la vérité du

82. Alexandre d'Aphrodisias, *Quaestio*, 1, 3, 7, 27-28.

83. Idem, *Quaestio*, 1, 3, 8, 9-11.

84. Idem, *Quaestio*, 1, 3, 8, 3-4. Alexandre envisage deux démarches: a) «prendre» (λαμβάνοιτο) «animal rationnel mortel» avec les circonstances matérielles; il écrit alors à l'indicatif que cela «produit» (ποιεῖ) Socrate et Callias; b) «prendre» (λαμβάνοιτο) «animal rationnel mortel» séparément; il envisage alors, à l'optatif, que κοινὸν γίνοιτο.

85. Idem, *Quaestio*, 1, 3, 8, 12-17.

86. Idem, *Quaestio*, 1, 3, 8, 17-22.

conceptualisme et surtout en explique de fait l'émergence: l'esprit occupé à définir procédant par séparation, il est tentant de croire que ce qu'il sépare est son œuvre (en sens inverse, en bonne doctrine aristotélicienne, le platonisme répond à la tentation d'attribuer une réalité distincte à ce que l'esprit sépare). L'intention critique de cette généalogie ne peut échapper au lecteur. Alexandre, de fait, n'adopte pas le point de vue conceptualiste car, selon lui – à la différence des contenus mentaux – ἄφθαρτα δὲ τὰ κοινά: «ce qui est commun est incorruptible»[87]. L'explicitation ne nous reconduit pas en direction des formes séparées de Platon, mais pas non plus immédiatement en direction d'un réalisme de l'existence *in re*, dans la mesure où le sujet de l'éternité affirmée semble tenir d'abord du *phylum* spécifique plutôt que d'une forme spécifique universelle. Alexandre n'en affirme pas moins dans tout cela la présence d'un élément semblable, identique et incorruptible: «Ce qui est commun est incorruptible du fait de l'éternité que les particuliers dans lesquels il réside tirent de leur succession; cette éternité est celle en effet de ce qui, dans le devenir des particuliers en totalité, reste semblable et identique»[88]. C'est ainsi que, dans *De la providence*, s'il note que l'universel «ne subsiste dans les individus que parce que l'incorruptibilité, dans les êtres qui appartiennent à la génération et à la corruption, appartient à l'espèce et n'existe que dans la succession d'êtres non éternels», c'est-à-dire s'il rattache l'universalité à la sempiternalité des espèces dans le temps[89], il n'en estime pas moins que «la génération des choses particulières a pour raison la sauvegarde des espèces qui sont générales et universelles», et juge que «Socrate, en effet, existe afin que l'homme existe», en d'autres termes que l'universalité spécifique constitue une fin[90]. C'est d'ailleurs parce que la forme spécifique est une fin qu'Aristote, selon Alexandre, peut en parler comme d'un modèle (παράδειγμα), alors même qu'il rejette le paradigmatisme platonicien[91].

---

87. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 22.

88. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 22-24. Sur l'identité de cet élément, cf. *In Top.*, 355, 21-23, où après avoir estimé que le genre pour son existence est tributaire de l'existence en plus d'un exemplaire de ce qui est sous lui, Alexandre écrit que: τὸ γὰρ ζῷον γένος ἐστίν, οὐχ ὅτι ἐστὶν οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, ἀλλ' ὅτι ἡ τοιαύτη φύσις ἐν πλείοσίν ἐστι κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσιν, «l'animal, en effet, est un genre, non du fait d'être une substance vivante pourvue de sensibilité, mais du fait qu'une telle nature réside dans une multiplicité de choses qui diffèrent spécifiquement les unes des autres».

89. Raison pour laquelle, selon Marwan Rashed, le temps plus que l'espace est la «coordonnée» de l'«essentialisme» d'Alexandre (*Essentialisme: Alexandre d'Aphrodisias entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, de Gruyter, 2007, p. 259; cf. pp. 30-31 son explicitation de ce qu'il entend par «essentialisme», tout d'abord la ligne doctrinale selon laquelle «l'*eidos* est le lieu unique de l'être et de l'unité, *i.e.* de la *réalité*»).

90. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De la Providence*, 89 R, trad. P. Thillet.

91. IDEM, *In Metaph.*, 349, 2-16. Sur ce passage et la conception de la reproduction zoologique développée par Alexandre, cf. D. HENRY, Embryological Models in Ancient Philosophy, *Phronesis*, 50/1, 2005, pp. 7-18.

**Universaux *in re* et *post rem***

Voyons où nous ont menés les analyses qui précèdent, relativement aux objectifs indiqués: observer la pertinence de l'application aux discours d'Alexandre, Porphyre et Boèce des typologies (A) et (B), interroger le rôle de ces commentateurs dans l'émergence desdites typologies, voire dans leur confusion, non sans conserver en tête la question de la pertinence de l'usage rétrospectif de ces typologies dans l'interprétation de la philosophie d'Aristote.

Nous avons examiné en premier lieu la situation de Porphyre, tout à la fois commentateur des *Catégories* et auteur de l'*Isagoge*, parce qu'il lui revient d'avoir donné la formule générale et influente du problème du statut des universaux, que ce soit par le croisement des questions 1 et 3, ou lors du passage à la troisième question dans l'interprétation qu'en proposent Elias et David. À ce qu'il nous semble, Porphyre distingue entre conceptualisme et réalisme, et même entre deux variétés de réalisme selon que l'universel est considéré comme *ante rem* ou *in re*. Une éventuelle mention du nominalisme étant tout au plus marginale (ce ne serait pas du nominalisme ou une interprétation nominaliste d'Aristote que de prétendre que dans les *Catégories*, Aristote traite d'expressions), nous n'observons pas chez Porphyre de confusion ou risque de confusion entre les deux triades conceptuelles dont nous examinons le fonctionnement, ni d'amalgame entre universel *in re* et universel *post rem*.

Boèce commentant l'*Isagoge* nous semble rester dans l'esprit de cet ouvrage et admettre la distinction entre réalisme et conceptualisme (thèse de l'existence *post rem*) quand il commente la première question, de même que la distinction entre réalisme de la séparation et de l'immanence quand il commente brièvement la troisième; au total, donc, admettre la distinction entre statuts *ante rem*, *in re* et *post rem*, sans interférence apparente avec la triade appelée par la question du statut des catégories (*res*, *conceptus*, *vox*). Malgré cela, tout en procurant des arguments aux adversaires futurs de l'existence *ante rem*, Boèce apparaît ne pas tenir fermement la distinction entre universels *in re* et *post rem* (entre réalisme de l'immanence et conceptualisme). Ainsi, ce que Boèce transmet au Moyen Âge occidental est-il un état de la question insuffisamment clair: «espèces et genres existent dans les particuliers (*sunt quidem in singularibus*), mais sont pensés comme universels (*cogitantur vero universalia*) [...]»; «l'espèce doit être considérée comme n'étant rien d'autre que de la pensée (*nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio*)[...]»; «tout cela subsiste dans le domaine sensible mais on le comprend comme séparé des corps (*subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*)». S'agissant d'Aristote, il estime des

genres et des espèces «qu'ils sont conçus comme incorporels et universels, mais qu'ils subsistent dans les sensibles (*intelligi quidem incorporalia atque universalia sed subsistere in sensibilibus*)».

Porphyre et Boèce, rappelons-le, dans la plupart des textes que nous avons considérés, ne sont pas supposés exprimer leurs propres conceptions, ni d'ailleurs intégralement celles d'Aristote, traitant principalement de l'objet des *Catégories*. Alexandre, pour sa part, est souvent dans l'exposé de la philosophie d'Aristote mais de toute évidence, il prend aussi les questions qu'il aborde comme d'authentiques questions philosophiques, logiques et physiques. Ce n'est pas à dire que Porphyre et Boèce ne philosopheraient pas, mais plutôt que l'approche d'Alexandre se singularise par son sérieux, si l'on osait on dirait son actualité philosophique, en tout cas par son caractère innovant. Entre Aristote, qui évoque souvent l'universel et en traite parfois, mais dont la doctrine (conceptualisme? réalisme de l'immanence? ni l'un ni l'autre?)[92] ne se laisse pas aisément ranger dans une case, soit en raison de son caractère incertain, soit parce que la question du statut de l'universel ne serait pas encore précisément la sienne (quoique cette question naisse du dialogue des continuateurs avec le maître), et Porphyre qui fournit au questionnement futur les directions dans lesquelles il peut se déployer, Alexandre affronte comme tel le problème du statut des universaux, ancre dans des questions ou des méthodes précises la réflexion et effectue quelques avancées décisives. Questions ou méthodes précises: la comparaison du rapport entre genre et espèces avec le rapport entre matière et forme, ou encore avec le rapport entre tout et parties; l'examen des titres à l'antériorité par l'expérience imaginaire de la suppression; la prise en considération des singletons et des ensembles vides. Avancées décisives, même si l'on refuse d'accorder à Alexandre une distinction entre le commun et l'universel[93]: le recours aux notions de γένος ὡς γένος ou κοινὸν ὡς κοινόν; la distinction entre l'οὐσία ou la φύσις et le καθόλου qui éventuellement l'affecte; la thèse de l'accidentalité de l'attribution universelle; la conception du genre (en partie) comme survenance (ἐπιγίγνεσθαι) permise par la séparation mentale ou l'abstraction; l'affirmation de l'éternité du commun et de l'universalité spécifique comme fin. Alexandre, en même temps, même si l'on tient compte du caractère lacunaire de notre connais-

92. Pour une tentative d'interprétation de la pensée d'Aristote, cf. M. M. Tweedale, qui critique les lectures nominaliste et conceptualiste (Aristotle's Universals, *Australasian Journal of Philosophy*, 65/4, 1987, pp. 412-426) et plaide pour un réalisme aristotélicien d'une «very tenuous sort» (Aristotle's Realism, *Canadian Journal of Philosophy*, 18/3, 1988, pp. 501-526: 501).

93. R. W. Sharples propose en revanche d'attribuer peu ou prou à Alexandre une distinction entre universel possible et universel réel (Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts, *Phronesis*, 50/1, 2005, p. 44); Sharples attribue à Alexandre la thèse de l'antériorité ultime de l'universel possible. Simplicius évoquant Alexandre et les singletons fera, du reste, état d'une «capacité» pour la forme à s'instancier de façon multiple (*In Cat.*, 85, 13-17).

sance des textes, ne donne pas l'exemple d'un engagement doctrinal clair en faveur de l'une ou l'autre des orientations dont Porphyre fera la typologie: s'il connaît et rejette les formes universelles séparées de Platon, il donne très souvent l'impression de plaider en faveur du conceptualisme, parfois radicalement comme dans la *Question* 2, 28, mais il semble fréquemment accorder ses faveurs au réalisme de l'immanence quand il professe l'antériorité du genre ou estime de la pensée qu'elle saisit un élément réellement commun et identique. Il nous semble qu'il serait plus préjudiciable à la bonne compréhension de la pensée d'Alexandre d'expurger son conceptualisme de tout réalisme, que de mettre à l'abri son réalisme en le flanquant d'une théorie de la conceptualisation. Quoi qu'il en soit sur ce point, on ne saurait dire qu'Alexandre ait efficacement abouti à distinguer l'une de l'autre les conceptions de l'universel comme *in re* et comme *post rem*, loin de là[94] (sans pour autant que la confusion soit ici liée, bien évidemment, à des considérations sur le statut réel, conceptuel ou verbal des catégories).

Ainsi, le nominalisme *stricto sensu* apparaissant comme un protagoniste très discret du débat, nous pourrions dire que, d'Alexandre à Boèce commentant le paragraphe deuxième de l'*Isagoge*, la triade (A) (réalisme, conceptualisme, nominalisme) n'est pas encore d'actualité tandis que la triade (B) (statuts *ante rem*, *in re*, *post rem*) se met effectivement en place, trouvant une expression plus systématique chez des commentateurs tels qu'Ammonius ou Simplicius. Les exemples d'Alexandre et de Boèce montrent que la démarcation entre conceptualisme ou doctrine de l'existence *post rem* et réalisme de l'immanence ne va pas de soi. Ce n'est pas à dire que les deux doctrines soient philosophiquement indifférentes: il ne revient pas au même d'affirmer que l'universalité apparaît avec la pensée (au risque de ne pouvoir indiquer clairement de quels caractères de la réalité la pensée abstraite tirerait sa légitimité), ou de la décrire comme installée au cœur des choses (quitte à ne pas savoir rendre précisément raison du mode de cette omniprésence); mais plutôt que, dans la fécondité de l'échange entre la pensée et le réel, les parts respectives de l'une et de l'autre se laissent difficilement préciser. Reste que dans la philosophie d'aujourd'hui, le jeu oppose plutôt le nominalisme et le réalisme dans une version non platonicienne ou, le réalisme *ante rem* se

94. On aimerait pouvoir aller au-delà de ce jugement de Marwan Rashed, en rapport direct avec une lecture de la *Question*, 1, 3, dans la section, Le statut des universaux chez Alexandre: un faux problème, pp. 254-260 de *Essentialisme: Alexandre d'Aphrodisias entre logique, physique et cosmologie*: «En tant que le commun possède un soubassement réel dans le sensible (la «nature» [...]) l'aristotélisme est un réalisme; en tant que notre appréhension du commun résulte d'un acte d'abstraction, c'est un conceptualisme» (p. 259). M. Rashed estime par ailleurs que la doctrine d'Alexandre est à peu de chose près la doctrine d'Aristote systématisée (p. 254).

trouvant hors-jeu, nominalisme, conceptualisme et réalisme de l'immanence. Dans la mesure où les auteurs que nous avons évoqués ne semblent pas eux-mêmes confrontés à une dualité des typologies et encore moins les confondre, la façon dont au-delà de l'herméneutique *in voce*, *in conceptu* ou *in re* des *Catégories*, la typologie (A) a émergé comme une typologie des orientations possibles pour une doctrine philosophique des universaux, et s'est imposée au prix d'interférences avec la typologie (B), appelle un examen dont il serait utile de disposer des résultats, spécialement si l'on entreprenait d'inscrire Aristote aussi dans la (double) typologie des conceptions possibles sur le statut de l'universel[95].

Le questionnement sur l'universel chez Alexandre et même chez Porphyre ne naît en tout cas pas d'un questionnement sur le statut vocal, conceptuel ou réel des catégories. En conclusion, soulignons quelques points. La triade mise en place par Porphyre, sans interférences avec la triade (A), est bien la triade (B): en latin, *ante rem*, *in re*, *post rem*. Cette triade survit et reçoit une forme plus scolaire dans le néoplatonisme ultérieur qui distingue présence πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς πολλοῖς et ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Elle est encore à l'œuvre au Moyen Âge. Faiblement opératoire chez Porphyre qui évite de s'engager dans des questions complexes, elle se trouve affectée d'une fragilité originelle, dans la mesure où les formulations de Boèce comme les travaux d'Alexandre traduisent la difficulté philosophique de distinguer entre statuts *in re* et *post rem*. En dépit de cette faiblesse et de cette fragilité, le recours en tout cas historiographique à cette typologie (B) nous semble conserver son intérêt, s'agissant de décrire et d'apprécier, ou de tenter de le faire, la position

95. L'idée avancée ici d'une interférence – à certains égards dommageable – entre les deux typologies doit beaucoup à la lecture des travaux d'Alain de Libera qui, tantôt – mais peut-être lisons-nous mal – semble évoquer objectivement un processus historique de confusion entre les deux typologies (ce qu'il envisage comme un reflux sur le problème de Porphyre de la question du statut des catégories soulevée par les commentateurs néoplatoniciens); tantôt nous donne lui-même l'impression ne n'admettre comme pertinente qu'une seule typologie, la typologie (A); de considérer comme rapidement dépourvu d'actualité le réalisme *ante rem* et comme peu significative la distinction entre conceptualisme ou thèse du statut *post rem* et réalisme de l'immanence, peut-être dans l'idée que le réalisme de l'immanence – pourtant défendu par Armstrong – manque de robustesse philosophique; et de juger comme globalement aristotélicienne la position selon laquelle l'universel est indifféremment *in re* ou *post rem*. Sur ce dernier point, cf. *L'art des généralités*, p. 133: «Si, comme nous le croyons, Alexandre distingue *cet animal*, *l'animal* et *l'animal universel*, les grandes lignes de l'ontologie que nous appelons néo-aristotélicienne en ressortent clairement, qui toutes visent l'élimination des Formes transcendantes selon Platon au bénéfice de ce que la tradition appellera l'universel *in re* et l'universel *post rem*. On vient de le voir, le problème spécifique d'Alexandre est de penser, entre les deux, le moyen terme informulé qui permet de passer de l'état de l'essence où elle est quelque chose dans les choses à celui où elle n'est plus qu'un concept logiquement postérieur: l'essence prise dans sa simple *communauté*. C'est là, en effet, le seul vrai rival aristotélicien de l'universel *ante rem* platonicien». Cf. p. 75.

des philosophes antiques, tandis que d'un point de vue philosophique, conceptualisme et réalisme de l'immanence, avec leurs difficultés respectives, ne nous paraissent pas interchangeables. De toute évidence, la typologie (B) s'est historiquement trouvée concurrencée et même supplantée par la typologie (A), parfois plus ou moins fondue avec elle, au détriment principalement du réalisme de l'immanence – Platon et le statut *ante rem* se trouvant quant à eux laissés aux antiquaires, on peut avoir le sentiment d'une vocation antiréaliste du recours préférentiel à la triade (A). Qu'il nous soit permis d'exprimer le vœu de voir historiens et philosophes décrire cet effacement et si confusion il y a, cette confusion, tout en examinant sur de nouveaux frais la distinction entre existences *in re* et *post rem*.

R. LEFEBVRE
(Rennes)

## ΤΡΕΙΣ ΤΥΠΟΙ ΤΟΥ *ΚΑΘΟΛΟΥ* ΕΙΣ ΔΙΠΛΟΥΝ: ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, ΒΟΗΘΙΟΣ, ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΥΣ

Περίληψη

Στὰ κείμενα ποὺ ὑπάρχει ἡ ἔννοια τοῦ *καθόλου* ἢ τῆς *καθόλου οὐσίας* ἐντοπίζονται δύο διαφορετικὲς τυπολογίες: ἀφ' ἑνὸς ρεαλισμός, ἐννοιοκρατία, ὀνοματοκρατία, ἀφ' ἑτέρου θεωρίες τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν *ante rem*, *in re*, *post rem*. Θὰ ἐξεταστεῖ, ἐν προκειμένῳ, ἡ συμβολὴ τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως, τοῦ Πορφυρίου καὶ τοῦ Βοηθίου στὴν ἱστορία τοῦ ζητήματος τῆς *καθόλου οὐσίας*, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν τὰ προβλήματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν ὕπαρξη τῶν δύο τυπολογιῶν.

René LEFEBVRE
(Μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 313-331.

# ΜΙΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΤΑΣΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗΣ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ

## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Ἡ ἀνὰ χεῖρας μελέτη ἐντάσσεται κυρίως στὴν περιοχὴ τῆς μεθοδολογίας, τόσο ὑπὸ τὴν αὐστηρή (κανονιστικὴ ὡς ἀρχή) ὅσο καὶ ὑπὸ τὴν σχετικαστική (ἐφαρμοστέα σὲ εἰδικὲς περιπτώσεις συναρμογῶν) σημασία τοῦ ὅρου. Πιὸ εἰδικά, στοχεύει στὸ νὰ καταθέσει μία ἰδιότυπη μεθοδολογικὴ πρόταση προσέγγισης τῶν κειμένων τοῦ νεοπλατωνικοῦ φιλοσόφου Πρόκλου. Στὴν διευρυμένη ἐκδοχή της θεωρούμενη καταρχὰς ἡ πρόταση, ἀναφέρεται στὸ πῶς μποροῦν νὰ καταταγοῦν οἱ ἔννοιες ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ φιλόσοφος μὲ μία λογικὴ ἀκολουθία ἢ ὀργανικὴ διαδοχή, ὄχι δηλαδὴ ὡς ἕνα ἐγκυκλοπαιδικὸ λεξικὸ ποὺ ἔχει συνταχθεῖ μὲ μία ἀλφαβητικὴ παράθεση λημμάτων. Ὡς κριτήριο λαμβάνουμε δύο παράγοντες, ἕναν γενικὸ καὶ ἕναν εἰδικό. Γενικὸς εἶναι τὸ ἴδιο τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Πρόκλου καὶ οἱ θεωρητικὲς δεσμεύσεις ποὺ τὸ περιεχόμενό του ὑποχρεωτικὰ θέτει σ' ἕναν ἐρευνητή. Πρόκειται γιὰ τὴν ἐπιστημολογικὴ ἐκείνη παράμετρο ποὺ ὁρίζει καθολικὲς κανονιστικὲς ἀρχές, οἱ ὁποῖες εἶναι ἀπαράβατες σὲ ὅποια ἐπιμέρους περιοχὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματός του καὶ ἂν ἐφαρμόζονται. Εἰδικὸς εἶναι τὸ ἰδιαίτερο περιεχόμενο ποὺ ἔχουν οἱ ἔννοιες τὶς ὁποῖες ἐξετάζουμε σὲ μία συγκεκριμένη ἐρευνητικὴ ἀπόπειρά μας. Στὰ ἔργα τοῦ Πρόκλου, τὰ δύο αὐτὰ κριτήρια συνάπτονται ἀμοιβαῖα στὸ πλαίσιο μιᾶς εὐρύτερης θεωρητικῆς προσέγγισης ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ὁλιστικὸ μοντέλο, τὸ ὁποῖο τηρεῖται αὐστηρὰ στὸ σύνολο τῶν πραγματειῶν του. Τὸ γενικὸ φωτίζει καὶ ἑρμηνεύει τὴν κατεύθυνση τοῦ εἰδικοῦ. Λειτουργεῖ ἀπέναντί του σὲ μόνιμη κλίμακα κανονιστικά. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, τὸ εἰδικὸ ἐπικυρώνει ἐκεῖνες τὶς ἀρχὲς τοῦ γενικοῦ ποὺ ἔρχονται νὰ ἐφαρμοσθοῦν στὴν οἰκεία του ἰδιαίτερη περιοχή. Τὸ ζήτημα, λοιπόν, ἐντὸς τοῦ ὁποίου διαμορφώνεται ὁ ἐρευνητικὸς στόχος μας εἶναι τὸ πῶς θὰ συγκροτούσαμε τὶς προϋποθέσεις, μέσα ἀπὸ μία λογική –μὲ βάση τὶς ἀρχὲς τοῦ Πρόκλου– κατάταξη τῶν ἐννοιῶν του, νὰ θεμελιώσουμε καὶ νὰ ἀναπτύξουμε

μία θεωρία περὶ Ἑνολογίας καὶ περὶ Μεταφυσικῆς[1]. Ἐπιπλέον, νὰ ἐξετάσουμε ἂν ἡ ἐν λόγῳ θεωρία, στὸν ἑκάστοτε μικρόκοσμο ποὺ ἐφαρμοσμένως διαμορφώνεται, ἔχει συνεκτικὴ δομή, δηλαδὴ ἂν συγκροτεῖται μὲ διαδοχικὲς καὶ χωρὶς κενὰ ἀρθρώσεις. Γιὰ νὰ φέρουμε σὲ πέρας ἕναν τέτοιον θεωρητικὸ σκοπό, θὰ χρησιμοποιήσουμε τὴν μέθοδο μιᾶς κατὰ κάποιον τρόπο γενετικῆς ἀπορροῆς. Θὰ ἐξετάσουμε, λοιπόν, σύμφωνα μὲ τὴν κατάταξη ποὺ θὰ ἐπιλέξουμε, τὸ κατὰ πόσον ἡ ἑκάστοτε προηγούμενη ἔννοια ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ τῆς ἀμέσως ἑπόμενής της. Καὶ ἐκ τοῦ ἀντιστρόφου, τὸ κατὰ πόσον ἡ ἑκάστοτε ἑπόμενη ἀποτελεῖ τὴν ἀπορροϊκὴ ἀνάπτυξη τῆς προηγούμενής της. Τὴν ἐν λόγῳ μέθοδο θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἐφαρμόσουμε στὸ πλαίσιο μιᾶς καὶ τῆς ἴδιας ἔννοιας, ἡ ὁποία, λόγῳ τῶν πολλαπλῶν σημασιῶν της, ἐντάσσεται σὲ πλεῖστες θεωρητικὲς ἑνότητες καὶ κάθε φορὰ προσλαμβάνει, ἢ προσδίδει, μία ἰδιαίτερη λειτουργία θεμελιώσεων καὶ ἀναφορῶν κατὰ τὴν συγκρότηση ἑνὸς ἐπιστημονικοῦ συλλογισμοῦ. Ἐρευνητικὸς στόχος μας εἶναι νὰ δείξουμε ὅτι ὅλες οἱ ἐπιμέρους σημασίες τῆς ἔννοιας ποὺ θὰ ἐξετάσουμε ἀνήκουν στὴν ἴδια γενικότερη ἑνότητα καὶ ὅτι ἐκφράζουν τὶς ἐξειδικεύσεις της. Μὲ ἄλλους ὅρους, ὅτι συγκροτοῦν μαζί της τὴν σχέση «ἕν–πλῆθος», ἡ ὁποία ἀντανακλᾶ σὲ μείζονα βαθμὸ ὅ,τι θὰ ὁριζόταν ὡς συνεκτικὸ καὶ ὁλοτελὲς σύστημα. Παράλληλα, ὅτι μποροῦν νὰ δείξουν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο, στὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου, λειτουργεῖ ὡς νομοθετικὴ ἀρχὴ τὸ τριαδικὸ σχῆμα τῆς ἀνάπτυξης-συγκρότησης τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου «μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή», τὸ ὁποῖο ἕως ἕναν συγκεκριμένο βαθμὸ ἐφαρμόζεται καὶ στὸν φυσικό[2]. Ἡ ἔννοια ποὺ ἐπιλέγουμε εἶναι ἡ «ἕνωσις», ἡ ὁποία ἐκφράζει τὴν ἀνώτατη μορφὴ συνοχῆς τοῦ μεταφυσικοῦ

1. Ἀναφορικὰ μὲ τὴν θεωρία περὶ Ἑνολογίας γενικότερα στὸν Νεοπλατωνισμό, πβ. R. Schürmann, L'hénologie comme dépassement de la métaphysique, *Les études philosophiques*, 3, 1982, σσ. 331-350. Στὰ ὅρια τῆς νεοπλατωνικῆς σχολῆς καὶ κυρίως στὸν Πρόκλο, ἡ Ἑνολογία περιλαμβάνει τὶς θεωρίες περὶ τοῦ Ἑνὸς καὶ περὶ τῶν ἑνάδων καὶ μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἡ θεωρία περὶ τῶν κορυφαίων ἐκείνων θεολογικῶν πραγματικοτήτων - ζητημάτων ποὺ ὑπερβαίνουν τὴν ἀνθρώπινη νόηση καὶ κατὰ θεωρητικὴ καὶ μόνον οἰκονομία μποροῦν νὰ ὑπαχθοῦν σὲ ἐννοιολογικὰ κατηγοριακὰ σχήματα. Πρόκειται γιὰ τὴν συνθήκη τῆς ἀπόλυτης ἢ ριζικῆς ὑπερβατικότητας. Πβ. E. Bréhier, L' idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec, *Études de philosophie antique*, Paris, 1948, σσ. 248-283.

2. Ἀναφορικὰ μὲ τὸ τριαδικὸ παραγωγικὸ σχῆμα «μονή - πρόοδος - ἐπιστροφὴ» στὸν Πρόκλο, πβ. τὴν πραγματεία του *Στοιχείωσις θεολογική*, 25-39, 28, 21-42, 7. Πβ. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963², σσ. 212-223. J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclos*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, σσ. 78-106· *La mystagogie de Proclos*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, σσ. 53-91. W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1979², σσ. 118-163. Τὸ ἐν λόγῳ σχῆμα θεμελιώνει τὸ καθεστὼς τῆς αἰτιότητας, «προστατεύει» τὸν μονισμὸ καὶ ἀναδεικνύει τὸ πῶς τὸ ἑκάστοτε παραγόμενο ὁδεύει στὸ ὀντολογικὸ πλήρωμα ποὺ προσιδιάζει στὴν ὑπόστασή του, εὑρισκόμενο σὲ ἄμεσες ἢ ἔμμεσες συνάφειες μὲ τὶς ὑπόλοιπες ὀντότητες.

κόσμου καὶ τὴν ἀμοιβαιότητα ποὺ διέπει τὶς ὀντότητες ποὺ ἐμπεριέχονται στὸ πλαίσιό του. Πρόκειται γιὰ μία ἔννοια τὴν ὁποία ὁ Πρόκλος ἐφαρμόζει σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τοῦ κόσμου αὐτοῦ, προκειμένου κυρίως νὰ δείξει ὅτι δὲν ὑπάρχουν χάσματα ἀνάμεσα στὶς καταστάσεις ποὺ ἔχουν ἀπόλυτη ταυτότητα μὲ τὸν ἑαυτό τους καὶ σὲ ἐκεῖνες ποὺ διέπονται ἀπὸ διακρίσεις καὶ ὅτι οἱ δεύτερες συνιστοῦν τὶς μετεξελίξεις τῶν πρώτων σὲ κατώτερες μορφὲς ὕπαρξης. Μὲ τὴν μελέτη τῶν ἐπιμέρους περιπτώσεων παρουσίας τῆς ἔννοιας αὐτῆς, θὰ παρακολουθήσουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ νεοπλατωνικὸς φιλόσοφος συγκροτεῖ, ὡς πρὸς πλεῖστα ἐπίπεδα θεώρησης, τὸν μεταφυσικὸ κόσμο καὶ διαμορφώνει στὸ ἐσωτερικό του τοὺς ὅρους γιὰ τὴν παραγωγὴ τοῦ κόσμου τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας. Θὰ ὑποστηρίξαμε, λοιπόν, ὅτι ἡ «ἕνωσις» προσφέρει ἀσφαλῆ δεδομένα, γιὰ νὰ κατανοήσουμε ὁρισμένες ἀπὸ τὶς ἀρχὲς ποὺ ἐπιλέγει καὶ ἐφαρμόζει ὁ σχολάρχης τῆς Ἀκαδημίας, προκειμένου νὰ ἀναδείξει τὴν δομὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματός του καὶ τοὺς γενικότερους θεωρητικοὺς στόχους ποὺ προτίθεται νὰ φέρει σὲ πέρας. Θὰ ἐντάξουμε λοιπὸν τὰ ἐδάφια στὰ ὁποῖα χρησιμοποιεῖται ἡ ἐν λόγῳ ἔννοια σὲ γενικότερες κατηγορίες καὶ θὰ τὰ κατατάξουμε μ' ἕναν τρόπο ποὺ θὰ ἀποτυπώνει τὰ ἐπίπεδα ἀπὸ τὰ ὁποῖα διέρχεται ὁ στοχασμὸς τοῦ νεοπλατωνικοῦ φιλοσόφου μὲ καταγωγικὸ τρόπο, ἀπὸ τὰ ἀνώτερα πρὸς τὰ κατώτερα ἢ ἀπὸ τὰ ἔχοντα μείζονα ὑποχρεωτικότητα ἔναντι τῶν ὑπολοίπων ποὺ ἀπορρέουν ἐξ αὐτῶν. Παράλληλα, θὰ μᾶς δοθεῖ ἡ εὐκαιρία νὰ κατανοήσουμε τὸν πολυσήμαντο καὶ ὄχι τὸν μονοσήμαντο χαρακτήρα ποὺ ἔχει μία ἔννοια στὸ σύστημα τοῦ Πρόκλου, τὴ δυνατότητά της νὰ προσαρμόζεται σὲ ποικίλα θεωρητικὰ πεδία καὶ νὰ περιγράφει, μὲ ἐκπλήσσοντα στὶς διακλαδώσεις τρόπο, πλεῖστες, γενικὲς ἢ εἰδικές, ὀντολογικὲς κυρίως, καταστάσεις.

## Α. ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ ΤΗΣ ΕΝΩΣΕΩΣ - Η ΚΑΘ' ΕΑΥΤΗΝ ΕΝΩΣΙΣ

Ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν γενικῶν κατηγοριῶν πρώτη τοποθετοῦμε τὴν ἀνωτέρω, ἡ ὁποία ἀναφέρεται στὴν ὀντολογικὴ ὑφὴ τῆς ἑνώσεως, στὴν καθεαυτότητά της καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ οἱαδήποτε προσέγγισή της. Ὁ Πρόκλος προσδίδει σαφὴ προτεραιότητα στὴν Ὀντολογία, καὶ μάλιστα ὑπὸ τὴν μεταφυσικὴ ἐκδοχή της, ἔναντι τῆς Γνωσιολογίας. Βεβαίως δὲν παραθεωρεῖ τὴν συμβολὴ τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης στὴν ἀντικειμενικὴ συγκρότηση τοῦ γνωστικοῦ προϊόντος. Ὑποστηρίζει, ὅμως, τὴν θέση ὅτι ἡ ἰδιαίτερη ὑφὴ τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου καὶ τοῦ κόσμου τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας ὁρίζουν κανονιστικὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ κινηθοῦν τὰ γνωστικὰ κέντρα-δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου, προκειμένου νὰ

ἐρευνήσουν τὸ περιεχόμενό τους[3]. Δὲν θὰ τεθοῦμε ἐκτὸς θεωρητικῆς νομιμότητας, ἐὰν ὑποστηρίζαμε ὅτι ἐδῶ τὸ καθεστὼς τοῦ ρεαλισμοῦ εἶναι ἀπαραβίαστο.

**Α. Ι. Ἡ ἕνωσις ὡς ἀγαθόν**

Ἡ ἐν λόγῳ κατηγορία τοποθετεῖται στὴν πρώτη θέση, ἐπειδὴ κατὰ τὸν Πρόκλο τὸ Ἀγαθὸν ἀποτελεῖ ἰδιότητα τῆς Ἀνώτατης Ἀρχῆς, τοῦ Ἑνός. Ἡ ἰδιότητα αὐτὴ μάλιστα χορηγεῖται ἀπὸ τὸ Ἕν στὸ σύνολο τῶν μεταφυσικῶν ὀντοτήτων καὶ καταστάσεων, μὲ τὶς ἱεραρχικὲς βεβαίως ἀναλογίες ποὺ κατὰ περίπτωση προσιδιάζουν. Σὲ πλεῖστες μάλιστα περιπτώσεις ὁ φιλόσοφος χρησιμοποιεῖ ἀδιακρίτως τοὺς ὅρους Ἕν καὶ Ἀγαθόν[4].

**Α. Ι. 1. «Πᾶν ἀγαθὸν ἑνωτικόν ἐστι τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πᾶσα ἕνωσις ἀγαθόν»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 13, 14, 24-25]

Κάθε ὀντότητα ποὺ κατέχει ἐγγενῶς τὴν ἰδιότητα τοῦ ἀγαθοῦ, δηλαδὴ εἶναι ἐξαρχῆς ἀγαθόν, ἑνώνει μεταξύ τους τὶς ἰδιαίτερες ὀντότητες ποὺ μετέχουν στὴν ὑπόστασή της. Ἔτσι, δὲν προσφέρει περιθώριο ἀνάπτυξης οὔτε γιὰ ἐσωτερικοὺς οὔτε γιὰ ἐξωτερικοὺς διαχωρισμούς. Μὲ τὴν παρουσία της οἱ ἐπιμέρους ὀντότητες ποὺ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀποκτοῦν τὶς προϋποθέσεις γιὰ νὰ ἐπικοινωνήσουν καὶ νὰ συνδεθοῦν μεταξύ τους. Ἐπιπλέον, ἡ ἕνωση ὡς κατάσταση εἶναι ἀγαθόν, ὄχι μόνον ἐξαιτίας τῶν πηγῶν της ἢ καὶ τῆς ἴδιας τῆς καθεαυτότητάς της, ἀλλὰ καὶ λόγῳ ἀκριβῶς τῶν θετικῶν ἀποτελεσμάτων ποὺ ἐπιφέρει. Ἀνάμεσα λοιπὸν στοὺς ὅρους «ἀγαθόν» καὶ «ἕνωσις» ὑπάρχει ἀμοιβαῖος κατηγορηματικὸς προσδιορισμὸς ἢ ἀκόμη καὶ ταυτότητα. Ὅταν τίθεται ὁ ἕνας, κατὰ ἀναγκαία φορὰ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ ἄλλος. Συνεπαγωγικῶς προκύπτει ὅτι ἡ σχέση τους θὰ προσδιορίζεται τόσο μὲ βάση τὴν καθεαυτότητά τους ὅσο καὶ μὲ βάση τὰ ἀποτελέσματα ποὺ ἐπιφέρουν.

**Α. Ι. 2. «Ἔστιν ἡ ἀγαθότης ἕνωσις καὶ ἡ ἕνωσις ἀγαθότης»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 13, 16, 7]

Ἡ ἴδια ἡ ἰδιότητα τοῦ ἀγαθοῦ –καὶ ὄχι μόνον τὸ ἀγαθόν– ἔχει ἀμοιβαῖο κατηγορηματικὸ προσδιορισμὸ ἢ ἀκόμη καὶ ταυτότητα μὲ τὴν ἕνωσιν, ὁπότε οἱ δύο ὅροι μποροῦν νὰ χρησιμοποιοῦνται καὶ ἀδιακρίτως. Σημειωτέον ὅτι ἡ ἀγαθότης πρέπει νὰ καταγράφει καὶ τρόπο ἐκδήλωσης.

---

3. Πβ. Προκλου, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *I*, 8, 17-58, 22. Πβ. P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, J. Vrin, 1969, σσ. 414-446.

4. Πβ. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *II*, 40, 2-43, 11. Πβ. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 33-108.

**Α. Ι. 3. «Τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ πάσης τῆς ἑνώσεως αἴτιον»** [*Εἰς τὸν Παρμενίδην τοῦ Πλάτωνος*, 845, 18]

Ἀνάμεσα στοὺς ὅρους «ἀγαθόν» καί «ἕνωσις» ἀναπτύσσεται ὅμως καὶ ἡ σχέση αἰτίου-αἰτιατοῦ. Ἐκ τοῦ ὅτι ἡ πρόταση εἶναι ὁριστικὴ στὴν διατύπωσή της, ἡ ἐν λόγῳ σχέση πρέπει νὰ ἰσχύει σὲ καθολικὴ κλίμακα, μὲ τὶς κατὰ περιοχὴ διαβαθμίσεις ἔντασης. Ἰδιαιτέρως πρέπει νὰ προσεχθεῖ ἐδῶ ὅτι γίνεται λόγος γιὰ τὸ ἀγαθόν κατὰ τὴν καθεαυτότητά του, γιὰ τὸ ὄντως ἀγαθόν. Ἑπομένως, κατὰ ὀντολογικὴ καὶ λογικὴ ἀκολουθία, πρέπει νὰ ὁδηγηθοῦμε στὸ ὅτι κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο πρέπει νὰ ἐκλαμβάνεται καὶ ἡ ἕνωση, παρὰ τὴν ἱεραρχικὴ διαβάθμιση ποὺ διαχωρίζει τοὺς δύο παράγοντες[5].

**Α. ΙΙ. Ἡ θεία ἕνωσις**

Ἡ ἐν λόγῳ κατηγορία τοποθετεῖται στὴν δεύτερη θέση, ἐπειδὴ κατὰ τὸν Πρόκλο ἡ ἰδιότητα τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι εὐρύτερη ἀπὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ θείου καὶ ἀποτελεῖ κατηγορηματικὸ προσδιορισμὸ ὅλων τῶν ὀντοτήτων ποὺ παράγονται ἀπὸ τὸ Ἕν, βεβαίως μὲ τὶς ἀνάλογες διαβαθμίσεις[6].

**Α. ΙΙ. 1. «Ὅτι ἁπλοῦν τὸ θεῖον ἐκ τῆς ἑνώσεως φανερόν»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 127, 112, 27]

Μὲ ἐφαλτήριο τὴν ἕνωση ποὺ προκύπτει ὡς ὀντολογικὸ ἀποτέλεσμα ἀπὸ τὴν θεία ἀπορροή, καθίσταται κατανοητὴ καὶ ἡ ἁπλότητα ὡς ἰδιότητα τοῦ θείου. Ἄρα, ἡ ἀρχικὴ καὶ ἀμείωτη ἁπλότητα κατὰ ἀναγκαία συνεπαγωγὴ ὁδηγεῖ στὴν ἕνωση καὶ προφανῶς ὄχι στὴν διάκριση, ἡ ὁποία ἔχει ὡς βάση της τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἑτερότητας[7]. Σημειωτέον καὶ ἐδῶ ὅτι, κατὰ τὶς πάγιες θέσεις τοῦ Πρόκλου, ἡ κάθε θεία ὀντότητα δέχεται τὴν ἕνωση ἀπὸ τὶς ἀνώτερές της καί, ἀκολούθως, τὴν διοχετεύει στίς κατώτερές της.

**Α. ΙΙ. 2. «Πρῶτόν ἐστι τῶν τῆς θείας ἑνώσεως μετεχόντων τὸ ὄντως ὄν»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 161, 140, 16-17]

Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πῶς ἐκδηλώνεται ἡ ἕνωση, οἱ διάφορες ὀντολογικὲς πραγματικότητες μετέχουν στὶς παροχές της μὲ ἱεραρχικὸ μεταξύ τους τρόπο. Ἐφόσον τὸ ὀντολογικὸ σύστημα τοῦ Πρόκλου εἶναι πυραμιδοειδές, δὲν εἶναι ἐφικτὸ νὰ κατέχουν μία ἰδιότητα μὲ ἰσοδύνα-

---

5. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς αἰτιότητας στὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου, πβ. E. Moutsopoulos, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, σσ. 43-60.

6. Πβ. κυρίως *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *III*, 5, 6-28, 31, ἐνῶ στὸ σύνολό της ἡ ἐν λόγῳ πραγματεία θεμελιώνει ποικίλως τοὺς ἀνωτέρω ἱεραρχικοὺς ὅρους. Ἐνδεικτικά, πβ. H. D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990, σσ. 173-184.

7. Πβ. Πρόκλου, *Εἰς τὸν Παρμενίδην τοῦ Πλάτωνος*, 1172, 27-1191, 9.

μο τρόπο ὅλες οἱ ὀντότητες ποὺ τὸ ἀπαρτίζουν. Ἔτσι, ἡ πρώτη ὀντότητα ποὺ μετέχει στὴν ἕνωση μὲ κορυφαῖο τρόπο εἶναι τό «ὄντως ὄν», τὸ ὁποῖο ἀντιστοιχεῖ στὸ Εἶναι ἢ στοὺς νοητοὺς θεούς.

**Α. ΙΙ. 3. «Τὸ ὄντως ὂν [...] χορηγεῖ τὴν νοητὴν ἕνωσιν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 8, 7-9]

Οἱ νοητοὶ θεοὶ ὡς τὰ κορυφαῖα «ὄντως ὄντα», μὲ τὸ νὰ κατέχουν σὲ πλήρη βαθμὸ τὴν ἕνωση, τὴν διανέμουν στὰ ὑπόλοιπα ποὺ ἀκολουθοῦν, ὁπότε διακλαδίζονται οἱ σχετικοὶ ὑποβιβασμοί.

**Α. ΙΙ. 4. «Πάντα γὰρ ἔστιν ὄντως ὄντα καὶ νοητὰ καὶ πλήρη τῆς ἑνώσεως τῆς θείας»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 49, 16-17]

Καὶ ἐδῶ τὸ ζήτημα παραμένει στὸ ἴδιο θεωρητικὸ καθεστώς. Συγκεκριμένα, κάθε μεταφυσικὴ πραγματικότητα εἶναι φορέας καὶ χορηγὸς ἕνωσης, στὸ ὀντολογικὸ μέτρο ποὺ τῆς ἀντιστοιχεῖ. Πολλῷ μᾶλλον μία τέτοια κατάσταση θὰ συμβαίνει στὸ Εἶναι ἢ στοὺς νοητοὺς θεούς, περιοχὴ ποὺ ἀποτελεῖ τὴν πρώτη ἱεραρχικὰ ὀντολογικὴ πραγματικότητα μετὰ τὶς ἑνάδες.

**Α. ΙΙ. 5. «Ἡ ἀμέθεκτος ζωὴ [...] ὑπὸ τῶν θεῶν καταλάμπεται δευτέραν μὲν ἕνωσιν λαχόντων τῆς κρυφίου τῶν νοητῶν ὑποστάσεως»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 8, 10-15]

Σὲ προέκταση τῶν ἀνωτέρω, τονίζεται ὅτι ἡ Ζωὴ ἢ οἱ νοητοί-νοεροὶ θεοὶ εἶναι φορεῖς τῆς ἕνωσης ἐκείνης ποὺ ἀποτελεῖ ἰδιότητα τῶν ἀνωτέρων τους. Στὴν ἀμέσως προηγούμενη βαθμίδα εὑρίσκεται τὸ Εἶναι ἢ οἱ νοητοὶ θεοί, οἱ ὁποῖοι διαμεσολαβοῦν, ὥστε νὰ προσλάβει ἡ Ζωή, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν οἰκεία τους ἕνωση, καὶ τὴν (ἀνώτερη) ἕνωση τῶν ἑνάδων. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει τὸ ὅτι ἡ Ζωὴ κατέχει καὶ τὴν δική της ἀμέθεκτη ἰδιότητα, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸ ἄμεσο κατ' ἀναλογίαν προϊὸν τῆς ἕνωσης[8]. Ἑπομένως, ἡ ἕνωση ὄχι μόνον ἐνυπάρχει στὶς κατώτερες ὑποστάσεις ἀλλὰ καὶ διαμορφώνει τὸν συγκεκριμένο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συγκροτοῦν τὸν ἑαυτό τους καὶ τὶς σχέσεις τους. Κάθε δηλαδὴ θεία ὀντότητα ἔχει ἕνα ἀμέθεκτο πεδίο, τὸ ὁποῖο δὲν ἔχει οὐδεμία σχέση μὲ τὶς κατώτερές της. Θὰ σημειώναμε ὅτι, διὰ τοῦ ἐν λόγῳ χωριστοῦ, ἀποτρέπεται ἐπικαίρως καὶ προοπτικὰ ὁ πανθεϊσμός.

**Α. ΙΙ. 6. «Τῶν νοερῶν θεῶν μία περιοχὴ καὶ ἕνωσις»** [*Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 31, 25-26]

Τὰ ἴδια μὲ τὰ προηγούμενα ἰσχύουν καὶ στὴν ἑπόμενη μεταφυσικὴ βαθμίδα, σὲ αὐτὴν τοῦ Νοῦ ἢ τῶν νοερῶν θεῶν. Κατέχει μὲ τὸν οἰκεῖο του τρόπο ὅ,τι τοῦ χορηγεῖται ἀπὸ τὶς ἀνώτερές του πραγματικότητες.

---

8. Γιὰ τὶς θέσεις τοῦ Πρόκλου περί «ἀμεθέκτου - μεθεκτοῦ - μετέχοντος», πβ. *Στοιχείωσις θεολογική*, 23-24, 26, 22-28, 20.

**Α. ΙΙ. 7. «Ὁ νοῦς ὁ κατὰ τὴν ἕνωσιν ἱστάμενος, ἣν ἀπὸ τῆς μετεχομένης ἑνάδος ἀπεδέξατο»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 181, 160, 3-4]

Τονίζεται ὅτι ὁ Νοῦς, παρόλον ποὺ εἶναι ὁ τρίτος ὅρος τῆς μεταφυσικῆς τριάδος «Εἶναι - Ζωή - Νοῦς», χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ στοιχεῖο τῆς ἕνωσης, τὴν ὁποία ἔχει λάβει ἀπὸ τὴν ἑνάδα ποὺ τοῦ ἀντιστοιχεῖ καὶ στὴν ὁποία, ὡς κατώτερός της ἢ ὡς προϊόν της, μετέχει. Γενικότερα, κάθε ἑνάδα ὡς ἐπιμέρους προβολὴ τοῦ Ἑνὸς ἀποτελεῖ αἰτία ἕνωσης γιὰ τὶς ὀντότητες ποὺ ἔχει ὑπὸ τὴν ὀντολογικὴ εὐθύνη της[9].

**Α. ΙΙ. 8. «Κατὰ τὴν ἕνωσιν τὴν θείαν καὶ τὸ πέρας ὑφέστηκεν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 33, 12-13]

Στὸ πλαίσιο τῆς χρήσης τῶν ὀντολογικῶν κατηγοριῶν ποὺ ἔχουν διαμορφωθεῖ ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, τοποθετοῦνται στὴν ἴδια κατηγορία ἡ ἕνωση καὶ τὸ πέρας. Τὸ κοινὸ χαρακτηριστικό τους εἶναι ὅτι θέτουν ὅρια στὸ σύνολο τῶν ὀντοτήτων, τόσο τῶν θείων ὅσο καὶ τῶν αἰσθητῶν, καὶ ἀποτρέπουν τὶς χωρὶς τάξη καὶ ἁρμονία ὀντολογικὲς καταστάσεις[10].

**Α. ΙΙ. 9. «Θεῖον ἕκαστον τῶν ἐμφανῶν σωμάτων διὰ τὴν ἕνωσιν»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 165, 144, 2-3]

Ἡ ἕνωση, ὡς ἐμμενὲς στοιχεῖο στὸν φυσικὸ κόσμο, προσφέρει τὴν ἰδιότητα τοῦ θείου ἀκόμη καὶ στὰ σώματα, τὰ ὁποῖα, ὡς ἔνυλα, προσλαμβάνονται ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ καθίστανται θεωρητικὸ περιεχόμενό της. Ἑπομένως, καμία ὀντότητα δὲν ἀνήκει στὴν κατηγορία τοῦ ἀξιολογικὰ ἀρνητικοῦ καὶ ἔτσι ὅλες κατέχουν θετικὸ ὀντολογικὸ πρόσημο. Πρόκειται γιὰ μία ἐκδοχὴ ποὺ εἰσάγει ἕναν σαφῶς αἰσιόδοξο προσανατολισμὸ ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἐξέλιξη τοῦ συνόλου τῶν ὄντων, ἡ ὁποία στὰ εὐρύτερα συμφραζόμενα τοῦ Πρόκλου συνδέεται μὲ τὸ τελολογικὸ παράδειγμα.

**Α. ΙΙ. 10. «Τὰ τῶν πολλῶν ὄμματα καρτερεῖν ἀφορῶντα πρὸς τὴν θείαν ἕνωσιν οὐ πέφυκεν»** [*Εἰς τὸν Παρμενίδην τοῦ Πλάτωνος*, 706, 3-5]

Μὲ τὴν μεταφορὰ τοῦ ζητήματος στὴν γνωσιολογικὴ περιοχή, ἐπισημαίνεται ὅτι δὲν εἶναι ἐφικτὸ στὸν οἱονδήποτε ἄνθρωπο νὰ διεισδύσει, ἀκόμη καὶ μὲ ἐνορατικὸ τρόπο, στὴν θεία ἕνωση. Γενικότερα μάλιστα μὲ βάση τὶς ὀντολογικὲς - πηγαῖες καταστάσεις, ἀποκλείεται

---

9. Ἀναφορικὰ μὲ τὴν τριάδα «Εἶναι - Ζωή - Νοῦς», πβ. *Στοιχείωσις θεολογική*, 101-103, 90, 17-92, 29. Πβ. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 252-254. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, *op. cit.*, σσ. 93-118. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris, 1968, σσ. 213-246 καὶ 260-272.

10. Πβ. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *III*, 30, 15-34, 19. Πβ. G. van Riel, Ontologie et Théologie, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, σσ. 399-413.

στὴν ἀνθρώπινη συνείδηση νὰ κατανοήσει ἰδιότητες καὶ λειτουργίες ποὺ ἔχουν ἀπόλυτα θεία χαρακτηριστικά. Καὶ ἡ ἐν λόγῳ ἀδυναμία ὀφείλεται στὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὑπόκειται στὶς δεσμεύσεις τοῦ πλήθους, δηλαδὴ καταστάσεων διάσπασης, καὶ δὲν ἔχει τὶς προϋποθέσεις νὰ ὁδηγηθεῖ ἐκ τῶν οἰκείων του ἀποκλειστικὰ ὅρων σὲ ὅ,τι ἐκφράζει τὸ ἀκριβῶς ἀντίθετο.

**Α. ΙΙΙ. Ἡ ἕνωσις τῆς θεότητος κατὰ τὸ σύνολό της**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν τρίτη θέση ὡς προέκταση τῆς προηγούμενης καὶ ἁπλῶς ἐπισημαίνει τὸ εὖρος τῆς ἕνωσης ποὺ κατέχει ἡ θεότητα γενικῶς.

**«Τί γὰρ μετὰ τὴν ἕνωσιν τῆς ὅλης θεότητος ἢ τὴν δυάδα τῶν ἀρχῶν ἀνάγκη τετάχθαι;»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *ΙΙΙ*, 30, 11-13]

Ἡ ἕνωση δὲν ὁδηγεῖ σ' ἕναν ἄκαμπτο ὀντολογικὸ μονισμό. Ἐξειδικεύεται σὲ δύο ἐπιμέρους ἀρχές, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τοὺς κανονιστικοὺς ὅρους γιὰ τὴν συγκρότηση ὅλων τῶν ὀντοτήτων. Καὶ αὐτές, σύμφωνα μὲ τὰ εὐρύτερα συμφραζόμενα, εἶναι τὸ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον, ζήτημα ποὺ συστηματικῶς συναντᾶται γιὰ πρώτη φορὰ στὸν πλατωνικὸ *Φίληβον*[11].

**Α. ΙΥ. Ἡ πρωτίστη ἕνωσις**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν τέταρτη θέση, ἐπειδὴ ἀναφέρεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο προσλαμβάνεται ἡ ἕνωση ἀπὸ τὶς κατώτερες μεταφυσικὲς ὀντότητες. Καὶ κατὰ τὸν Πρόκλο, ἡ μέθεξη (μετοχή) συνιστᾶ μία κατώτερη ὀντολογικὴ κατάσταση ἀπὸ τὴν κατοχή[12].

**Α. ΙΥ. 1. «Αἱ νοηταὶ τριάδες ὡς μὲν πρὸς τὴν ἀκροτάτην καὶ τῶν πάντων ἐξῃρημένην ἕνωσιν τριάδες εἰσίν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *ΙΥ*, 9, 12-14]

Ἡ διαφορὰ ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στοὺς νοητοὺς θεοὺς ἢ στὸ Εἶναι καὶ στὴν ἀνώτατη κατάσταση τῆς ἑνώσεως εἶναι ἡ διάκριση σὲ τριάδες. Οἱ νοητοὶ θεοί –ὅπως καὶ ὅλοι οἱ κατώτεροί τους– συγκροτοῦνται μὲ τριαδικὸ τρόπο, δηλαδὴ περιλαμβάνουν τρία ἐπίπεδα μὲ ἱεραρχικὴ μεταξύ τους σειρά. Τέτοια διάκριση-ἱεραρχία δὲν παρατηρεῖται στὸ Ἕν καὶ στὶς ἑνάδες, ὅπου ἡ ἕνωση εἶναι ἀπόλυτη, ἢ τουλάχιστον δὲν εὑρίσκεται σὲ μία τέτοια διάκριση-ἱεράρχηση[13].

---

11. Πβ. ἐνδεικτικὰ Ν. Ι. Μπουζουλα, *Πλάτωνος Φίληβος ἢ περὶ ἡδονῆς*, Θεσσαλονίκη, ἐκδ. Ἐγνατία, 1978, σσ. 29-31 καὶ 69-74.

12. Πβ. *Στοιχείωσις θεολογική*, 18-19, 20, 3-28. Πβ. A. Charles-Saget, *L'architecture du divin*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, σσ. 238-239.

13. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς τριάδας στὸν Πρόκλο, πβ. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 19-33.

**Α. IV. 2. «Τὰ πορρώτερον ὑφιστάμενα τῆς μιᾶς ἀρχῆς τὴν ἕνωσιν ἀφιᾶσι τὴν τῶν πρωτουργῶν αἰτίων»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 9, 21-29]

Ὅσο ἐξελίσσεται τὸ μεταφυσικὸ σύστημα πρὸς ὑποδεέστερες μορφὲς ὕπαρξης, τόσο μειώνεται ἡ ἔνταση τῆς ἑνώσεως. Ὅσο οἱ θεῖες ὀντότητες ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὸ Ἕν καὶ τὶς ἑνάδες τόσο στεροῦνται τῆς ἀρχικῆς ἑνώσεως. Ἑπομένως, ὑπάρχουν βαθμίδες ἑνώσεως, ἀπὸ τὶς ἀνώτερες πρὸς τὶς κατώτερες, ἐνδεικτικὲς τῆς ὀντολογικῆς ὑποβάθμισης τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου.

**Α. IV. 3. «Ἡ οὐσία πρὸς τὸ ὑπερούσιον καὶ τὸ δεόμενον ἑνότητος ἀλλαχόθεν πρὸς τὴν πρωτίστην ἕνωσιν ἀσύναπτόν ἐστι καὶ πόρρω διέστηκεν ἀπ' αὐτῆς»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, III*, 13, 13-16]

Ἀνάμεσα σὲ ὅσα ὄντα κατέχουν τὴν ἕνωση καὶ σὲ ὅσα τὴν στεροῦνται ἢ τὴν προσλαμβάνουν ἀπὸ ἐξωτερικοὺς παράγοντες ὑπάρχει μία ριζικὴ ὀντολογικὴ ἑτερότητα. Ἄρα, ἡ ἕνωση λειτουργεῖ ὡς κανονιστικὴ ἀρχὴ ὀντολογικῶν ὁριοθετήσεων-ἱεραρχήσεων. Ἀποκαλύπτει τὴν ὁλοένα μειούμενη ὀντολογικὴ καθαρότητα καὶ τὴν συγκρότηση ὀντοτήτων ποὺ στεροῦνται αὐτάρκειας, τουλάχιστον πλήρους βαθμοῦ.

**Α. V. Ἡ ἀδιάκριτος ἕνωσις**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν πέμπτη θέση ὡς προέκταση τῆς προηγούμενης καὶ τὴν ἐπικυρώνει ἐκ τοῦ ἀντιστρόφου.

**«Οἱ πρῶτοι τῶν νοητῶν τὴν ἕνωσιν αὐτῶν τὴν ἀδιάκριτον τῆς ἐν αὐτοῖς ὑποστάσεως ἐκφήναντες»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 11, 5-7]

Οἱ ἀνώτατοι ἀπὸ τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἐκδηλώνουν τὴν ἕνωση ποὺ κατέχουν ὡς ἐγγενὴ κατάσταση τῆς ὑπόστασής τους, χωρὶς οὐδεμία διάκριση. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς κατέχουν τὴν πρώτη θέση στὴν ἱεραρχικὴ κλίμακα τῶν θεῶν, δὲν ἀναπτύσσουν στὴν περιοχή τους τὸ πλῆθος ἢ τὴν ἑτερότητα.

**Α. VI. Ἡ ἀμέθεκτος ἕνωσις**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν ἕκτη θέση, ἐπειδὴ ἀποδίδει ἕνα ἰδίωμα στὴν ἕνωση σὲ σχέση μὲ τὰ κατώτερά της ὄντα-καταστάσεις.

**«Τὸ ἓν πρὸ τῶν ἡνωμένων ἐστί, καὶ ὡς τὸ πεπονθὸς τὸ ἓν δευτέραν ἔχει τάξιν μετὰ τὴν ἀμέθεκτον ἕνωσιν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, III*, 31, 1-3]

Τὸ Ἕν ἀποτελεῖ ἀνώτερη πραγματικότητα ἀπὸ τὰ ὄντα ἐκεῖνα ποὺ ἔχουν ὡς χαρακτηριστικό τους τὴν ἕνωση. Ἄρα, καὶ ὑπερβαίνει τὴν ἕνωση, ἀλλὰ καὶ ἡ ἕνωση τὴν ὁποία κατέχει δὲν μετέχεται ἀπὸ κανένα ὄν. Εἶναι ἀπολύτως ἀπρόσιτο καὶ καθεαυτὸ καὶ ὡς πρὸς τὶς ἰδιότητές του. Κάθε πραγματικότητα ὅμως ποὺ ἔχει προσλάβει τὸ ἓν ὡς ἰδιότη-

τα εὑρίσκεται στὸ ἀμέσως κατώτερο ἐπίπεδο ἀπὸ τὸ Ἕν. Καὶ μία τέτοια πρόσληψη σὲ πρῶτο βαθμὸ κατέχουν οἱ ἑνάδες, οἱ ὁποῖες ἐξειδικεύουν τὶς αἰτιακὲς προβολές του[14].

**Α. VII. Ἡ ἕνωσις τοῦ ὄντος**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν ἕβδομη θέση, ἐπειδὴ ἐξειδικεύει τὴν παρουσία τῆς ἕνωσης σὲ μία ἀνώτατη μεταφυσικὴ ὀντότητα, σὲ αὐτὴ τοῦ Εἶναι, τὸν πρῶτο ὅρο τῆς τριάδας «Εἶναι - Ζωή -Νοῦς».

**Α. VII. 1. «Τὸ μέσον τῆς τριάδος προφαίνει τὸ πλῆθος καὶ πρόεισιν ἀπὸ τῆς ἑνώσεως τοῦ ὄντος εἰς ἔκφανσιν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *III*, 46, 6-9]

Τὸ δεύτερο ἐπίπεδο τῆς τριάδας τοῦ Εἶναι ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ ἀνάπτυξης τοῦ πλήθους. Ἔτσι, ἡ ἀρχικὴ ἀδιάκριτη ἕνωσή της ἀποκαλύπτει τὸ περιεχόμενό της. Πρόκειται γιὰ τὸ μέσο ἐπίπεδο, τὸ ὁποῖο φέρει στὸ φῶς ὅ,τι ἦταν κεκρυμμένο στὸ πρῶτο, χωρὶς πάντως οἱ διακλαδισμοὶ νὰ εἶναι ἀπολύτως σαφεῖς ὡς πρὸς ὅ,τι ἀκολούθως θὰ ἐκδηλωθεῖ.

**Α. VII. 2. «Ὁ Παρμενίδης τὴν ἕνωσιν ἐθεᾶτο τοῦ ὄντος»** [*Εἰς τὸν Παρμενίδην τοῦ Πλάτωνος*, 702, 15]

Ἐδῶ ἐπισημαίνεται ὅτι ὁ Ἐλεάτης φιλόσοφος Παρμενίδης εἶχε ὡς ἀντικείμενο τῆς θεωρίας του τὴν ἕνωση τοῦ ὄντος, στὸ ὁποῖο ἀναγνώριζε ἀποκλειστικὰ αὐθεντικὸ ὀντολογικὸ χαρακτήρα. Σημειωτέον ὅτι ἐδῶ τὸ «ὄν» ἀποτελεῖ τὸ ἀντίθετο τοῦ «φαινομένου» ἢ τοῦ «γιγνομένου», ὁπότε ἡ ἀναφορὰ γίνεται στὴν αἰώνια καὶ μὴ ὑποκείμενη σὲ τρεπτότητες κατάσταση τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου.

**Α. VIII. Οἱ ἑνώσεις ὅλων τῶν ὄντων**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν ὄγδοη θέση, ἐπειδὴ ἀναφέρεται συνολικὰ στὴν τριάδα «Εἶναι - Ζωή - Νοῦς» καὶ στὴν ἕνωση ποὺ ἡ ἴδια χορηγεῖ στὰ κατώτερα ὄντα.

**«Ἐκεῖ (*sc.* ἐν τοῖς νοητοῖς) αἱ τρεῖς μονάδες αἱ τριαδικαὶ ἑνώσεις ἦσαν τῶν ὅλων»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 57, 19-20]

Τὸ Εἶναι, ἡ Ζωὴ καὶ ὁ Νοῦς ἀποτελοῦν κατὰ τὴν καθεαυτότητά τους μονάδες καί, συγχρόνως, εἶναι οἱ πραγματικότητες ποὺ ἐξασφαλίζουν μὲ τριαδικὸ τρόπο τὴν ἕνωση σὲ ὅλα τὰ ὄντα. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ μία ἕνωση ποὺ ἔχει δομικὰ χαρακτηριστικὰ καὶ δὲν ἀποτελεῖ μία στατικὴ ὑπεραυτάρκη κατάσταση. Δὲν παραμένει, δηλαδή, στὶς αὐτοαναφορές της. Στὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου τριαδικότητα γενικῶς

---

14. Πβ. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *II*, 3, 5-30, 26. Πβ. H. D. Saffrey - L. G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, σσ. LI-LXXII.

σημαίνει ένα σύστημα μετασχηματισμών, τόσο ὡς ὅρων γιὰ αὐτοπραγμάτωση ὅσο καὶ γιὰ παραγωγικὴ ἐκδίπλωση.

**Α. ΙΧ. Ἡ ἕνωσις ὡς προϋπαρξη τοῦ φυσικοῦ στὸ μεταφυσικό**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν ἕνατη θέση, ἐπειδὴ ἀναφέρεται στὶς πηγὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες προέρχονται τὰ ὄντα τοῦ κόσμου τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας.

**Α. ΙΧ. 1. «Ὅσα ὡς αἴτιοι (sc. οἱ θεοὶ) πάντων προειλήφασιν, οἰκείως τῇ ἑαυτῶν ἑνώσει προειλήφασιν»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 118, 104, 11-12]

Ἡ αἰτιότητα ὡς κατάσταση προσδιορισμοῦ τοῦ φυσικοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν μεταφυσικὸ συνυφαίνεται ὀντολογικὰ μὲ τὴν ἕνωση. Ἑπομένως, καὶ ἐδῶ στὴν ἕνωση ἀποδίδεται δυναμικὸς καὶ ὄχι στατικὸς χαρακτήρας. Δὲν εἶναι ἡ ἀδράνεια –ἢ ὁ αὐτοερωτισμός– μιᾶς αὐτάρκειας, ἀλλὰ ἡ διεργασία γιὰ παραγωγὴ νέων ὀντοτήτων, ἢ ὀντολογικῶν καταστάσεων.

**Α. ΙΧ. 2. «Ἐν τοῖς νοεροῖς πάντων καθ' ἕνωσιν ὄντων, διακέκριται ἐν ψυχαῖς καὶ μεμέρισται»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 197, 172, 10-11]

Στὸ πλαίσιο τῆς ἱεραρχικῆς συγκρότησης τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου, κάθε ἕνωση ποὺ ὑπάρχει σὲ μία ἀνώτερη ὀντότητα, παρουσιάζεται μὲ διαιρεμένο τρόπο στὶς κατώτερές της. Κατ' ἐφαρμογὴν λοιπόν, ἡ ἕνωση ποὺ κατέχουν οἱ νοεροὶ θεοὶ ἢ ὁ Νοῦς ὑπόκειται σὲ διακρίσεις καὶ σὲ μερισμούς, ὅταν ἀποτελεῖ ἐνύπαρκτο στοιχεῖο στὶς ψυχές.

**Α. ΙΧ. 3. «Ὁ τοῦ Κρόνου πατὴρ Οὐρανὸς συνεκτικὸς τῶν νοερῶν πάντων διακόσμων τῷ μένειν ἐν τῇ ἑνώσει τῇ νοητῇ»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 59, 22-25]

Ἡ ἕνωση δὲν ἀποτελεῖ μία κατάσταση ἀδρανή. Διὰ τῆς ἐκδήλωσής της οἱ ἀνώτερες ὀντότητες προσφέρουν συνοχὴ στὶς κατώτερες. Ἔτσι, ἀποτρέπει τὰ κενὰ στὸ πλαίσιο τῆς ἀνάπτυξης καὶ τῆς ἱεραρχικῆς δόμησης τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου. Κατ' ἐφαρμογήν, λοιπόν, οἱ νοητοὶ θεοὶ παρέχουν σὲ ὅλους τοὺς νοεροὺς ὅ,τι χρειάζονται γιὰ νὰ μὴν ὁδηγοῦνται σὲ ἀσύμπτωτες διαιρέσεις.

**Α. Χ. Ἡ ἀποκατάστασις τῆς ἑνώσεως τῶν ὄντων**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν δέκατη θέση, ἐπειδὴ ἀναφέρεται στὸ πέρας ἐκείνων τῶν διαδικασιῶν ποὺ εἶναι ἀπαραίτητες, γιὰ νὰ ὁδηγηθοῦν ὅλα τὰ ὄντα στὴν ὁλοκλήρωσή τους, στὸ πλαίσιο ἑνὸς τελολογικοῦ σχεδιασμοῦ.

**«Τὸ πλῆθος εἰς ἕνωσιν ἐπιστρέφοντος (sc. τοῦ νοῦ)»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 53, 31-54, 1]

Διὰ τῆς «ἐπιστροφῆς», δηλαδὴ τοῦ τρίτου ἐπιπέδου τῆς παραγωγικῆς ἀνάπτυξης «μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή», τοῦ Νοῦ πρὸς τὶς ἀνώτερές του ὀντότητες, τὸ πλῆθος ποὺ προέκυψε μὲ τὴν «πρόοδον» ἐπανέρχεται στὴν κατάσταση τῆς ἕνωσης, ὅ,τι δηλαδὴ περιλαμβάνεται στὴν «μονήν». Τὸ πλῆθος δηλαδὴ προσλαμβάνει ὅ,τι κατέχει ἡ ἀρχικὴ ἀδιαίρετη κατάσταση.

## Β. Η ΣΧΕΣΙΣ ΤΗΣ ΕΝΩΣΕΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΝΟΟΥΝ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ

Ἡ γενικὴ αὐτὴ κατηγορία τοποθετεῖται στὴ δεύτερη θέση στὸν ὅλο κατάλογο, διότι ἀνήκει στὸν κλάδο τῆς Γνωσιολογίας καὶ ἀναφέρεται στὴν ἔνταξη τοῦ «εἶναι» σὲ θεωρητικὰ σχήματα, σὲ ἐννοιολογικὲς διακλαδώσεις[15].

### Β. Ι. Ἡ ἄγνωστος ἢ κεκρυμμένη ἕνωσις

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν πρώτη θέση, διότι ἀναφέρεται στὴν ἀνώτατη κατάσταση τῆς ἕνωσης ἡ ὁποία, λόγῳ τοῦ ὑπερβατικοῦ χαρακτήρα της, εἶναι ἄγνωστη καὶ εὑρίσκεται σὲ μία ἀπόκρυφη γιὰ τὸν ἄνθρωπο περιοχή.

**Β. Ι. 1. «Ἄφραστον καὶ κρύφιον ἕνωσιν (*sc.* τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἑνός)»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 88, 24-25]

Ἡ ἕνωση ὡς ἰδίωμα τοῦ Ἑνός (δηλαδὴ τῆς Ἀνώτατης Ἀρχῆς καὶ τῶν ἑνάδων) καὶ τοῦ Ὄντος ἢ τοῦ Εἶναι (δηλαδὴ τῆς πρώτης ὀντολογικῆς πραγματικότητας ποὺ ἀκολουθεῖ) δὲν προσλαμβάνεται στὶς λεπτομέρειές της ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ἀντίληψη καὶ δὲν εἶναι ἐφικτὸ νὰ ἐκφρασθεῖ μὲ τρέχοντα συλλογιστικὰ σχήματα. Καλύπτεται, δηλαδή, ἀπὸ ἕναν ἀπόλυτο ἀποφατισμό.

**Β. Ι. 2. «Τὴν ἕνωσιν τῆς ζωῆς κεκρυμμένην οὖσαν καὶ λελησθῖαν νοῦς μόνος καθορᾷ»** [*Εἰς τὸν Παρμενίδην τοῦ Πλάτωνος*, 701, 9-12]

Ἡ ἕνωση ὡς ἰδίωμα τῆς Ζωῆς (δηλαδὴ τῆς ὀντολογικῆς πραγματικότητας ποὺ ἀκολουθεῖ τὸ Ὄν) καλύπτεται καὶ αὐτὴ ἀπὸ ἕναν ἀπόλυτο ἀποφατισμό. Ἡ μόνη πραγματικότητα ποὺ μπορεῖ νὰ τὴν θεαθεῖ εἶναι ἡ ἑπόμενή της, δηλαδὴ ὁ Νοῦς.

**Β. Ι. 3. «Τῆς νοερᾶς ἁπάσης διακοσμήσεως ἡ μία καὶ ἡνωμένη τριὰς τῆς ἀγνώστου τῶν νοητῶν ἑνώσεων εἰκών ἐστιν νοερά»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 37, 3-5]

Ὁ τριαδικὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο συγκροτεῖται ὁ Νοῦς (ὡς ἡ τρίτη ὀντολογικὴ πραγματικότητα) ἀποτελεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Ὄντος, τοῦ

---

15. Γιὰ τὰ ἐν λόγῳ ζητήματα, πβ. ἐνδεικτικὰ *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *I*, 6, 16-58, 22. Πβ. J. Pépin, Les modes de l'enseignement théologique, dans la *Théologie Platonicienne*, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, σσ. 1-14.

ὁποίου ἡ ἕνωση εἶναι παντελῶς ἄγνωστη. Ἤ, μὲ θεολογικοὺς ὅρους, οἱ νοεροὶ θεοὶ ἀποτελοῦν εἰκόνα τῶν νοητῶν, ἐξειδικεύοντες τὸν μυστικὸ τρόπο τῆς ὕπαρξής τους.

**Β. Ι. 4. «Ἡ ἕνωσις τῶν θεῶν ἀφανής»** [*Εἰς Παρμενίδην τοῦ Πλάτωνος*, 706, 13]

Ἡ ἕνωση ὡς ἰδίωμα τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου στὸ σύνολό του δὲν ὑπόκειται στὴν ἀνθρώπινη αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει τὴν δυνατότητα γνωστικῆς διείσδυσης στὸ θεῖο μυστήριο ὅταν χρησιμοποιεῖ ἀποκλειστικὰ τὶς αἰσθήσεις, τῶν ὁποίων οἱ ἐμπειρίες προκύπτουν μόνον ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια τῶν ἀντικειμένων[16].

**Β. Ι. 5. «Λόγῳ τὴν ἄγνωστον ἕνωσιν ἀφερμηνεύειν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 36,17]

Ἡ μοναδικὴ δυνατότητα ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ προσεγγίσει τὴν ἄγνωστη ἕνωση εἶναι ἡ ἑρμηνευτική. Καὶ αὐτὴ τελεῖται μέσῳ τοῦ λόγου, δηλαδὴ τοῦ συνόλου τῶν νοητικῶν ἐφοδίων του κατὰ τὸν ἀμοιβαῖο συνθετικὸ συναγελασμό τους. Δὲν πρόκειται δηλαδὴ γιὰ μία προσέγγιση ποὺ στηρίζεται σὲ φυσικοεπιστημονικοὺς ὅρους ἀλλὰ γιὰ μία ἐνορατικὴ κατανόηση. Καὶ ἐδῶ ἡ αἰσθητηριακότητα δὲν ὁδηγεῖ σὲ ἀναγωγὴ πρὸς τὸ θεῖον, ἢ τουλάχιστον μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει μία πρώτη ἀφορμή, τὴν ὁποία θὰ ἀκολουθήσουν ὑψηλῆς τάξης γνωστικὲς διαδρομές.

**Β. ΙΙ. Ἡ ἄρρητος ἕνωσις**

Ἡ ἀνωτέρω κατηγορία τοποθετεῖται στὴ δεύτερη θέση ὡς συνέχεια τῆς πρώτης καὶ ἔρχεται νὰ δηλώσει ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποδοθεῖ ἕνα ὄνομα σὲ μία πραγματικότητα ποὺ δὲν προσεγγίζεται, τουλάχιστον σὲ κλίμακα ἀπολύτου, γνωστικά.

**Β. ΙΙ. 1. «Ἡ παρὰ τῷ Πλάτωνι θεολογία τὴν ἄρρητον ἕνωσιν τοῦ πρώτου Θεοῦ σεμνῶς διαφυλάττουσα»** [*Περὶ τῆς Κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, III*, 5, 6-10]

Ἡ θεολογικὴ ἐπιστήμη ποὺ συγκροτεῖ ὁ Πλάτων δὲν διατυπώνει οὔτε καὶ τὴν ἐλάχιστη θετικὴ θεωρητικὴ ἀξιολόγηση γιὰ τὴν ἕνωση τῆς πρώτης Ἀρχῆς. Τηρεῖ ἀπέναντί της ἕναν ἀπόλυτο ἀποφατισμὸ καὶ ἔτσι ἀποκλείει οἱαδήποτε διείσδυση τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης στὸ μυστήριό της. Τὰ ὅρια μεταξὺ μεταφυσικοῦ καὶ φυσικοῦ τηροῦνται μὲ συνέπεια καὶ ἔτσι δὲν ἀποδίδεται κανένα ὄνομα ἐμπειρικῆς τάξης στὴν πρώτη Ἀρχή.

---

16. Πβ. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, II*, 31, 2-37, 3. Πβ. J. Bussanich, Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' *Platonic Theology*, στὸ *Proclus et la Théologie Platonicienne*, σσ. 291-310.

**Β. ΙΙ. 2. «Τῶν πρώτων νοητῶν ἕνωσιν ἄρρητον ἐπιλαμπόντων ταῖς ψυχαῖς»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 23, 11]

Ὁ ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ νὰ περιγράψει μὲ ὀνόματα τὸ Ὄν ἢ τοὺς νοητοὺς θεούς, παρὰ τὸ ὅτι οἱ δραστηριότητές τους ἔχουν συγκεκριμένα ἀποτελέσματα σὲ κατώτερές τους ὀντότητες. Τὸ προϊὸν μιᾶς κίνησης δὲν σημαίνει ὅτι εἶναι γνωσιοθεωρητικὰ «ἁλώσιμη» καὶ ἡ ἴδια ἡ κίνηση.

**Β. ΙΙ. 3. «Ἡ μυστικὴ πρὸς τὰς νοητὰς καὶ πρωτουργοὺς αἰτίας ἕνωσις»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 29, 1-2]

Ἡ ἀνθρώπινη ἀδυναμία ποὺ ἀναφέρεται στὸ προηγούμενο ἐδάφιο ὀφείλεται στὸ ὅτι ἡ ἕνωση τοῦ Ὄντος ἢ τῶν νοητῶν καλύπτεται ἀπὸ μυστικότητα, ὅρος ποὺ καταγράφει ἕναν σαφὴ θεολογικὸ ρεαλισμό.

**Β. ΙΙ. 4. «Ἡ ἀκρότης τῆς μέσης διακοσμήσεως ἐκφαίνει τὴν ἄρρητον τῶν νοητῶν ἕνωσιν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας, IV*, 26, 22-23]

Ἡ κορυφαία βαθμίδα τῆς Ζωῆς ἢ τῶν νοητῶν-νοερῶν θεῶν ἀποκαλύπτει τὴν ἄρρητη γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ἕνωση τοῦ Ὄντος ἢ τῶν νοητῶν θεῶν. Νὰ σημειώσουμε ὅτι ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα προκύπτει ὅτι καὶ αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη ἀδυνατεῖ νὰ κατακτήσει γνωστικὰ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὰ οἰκεία του μέσα.

## Γ. ΟΙ ΠΑΡΟΧΕΣ ΤΗΣ ΕΝΩΣΕΩΣ

Ἡ γενικὴ αὐτὴ κατηγορία τοποθετεῖται στὴν τρίτη θέση στὸν ὅλο κατάλογο, διότι περιγράφει τὰ ἀποτελέσματα ποὺ προκαλεῖ ἡ ἕνωση στὰ ὄντα ἢ στὶς καταστάσεις στὶς ὁποῖες ἐνυπάρχει. Δὲν ἀναφέρεται στὸ τί εἶναι ἡ ἕνωση κατὰ τὴν καθεαυτότητά της ἀλλὰ στὸ τί χορηγεῖ, ὁπότε ὁ ἀποφατισμὸς ἐξακολουθεῖ καὶ διατηρεῖ τὸ καθεστώς του.

**Γ. Ι. Ἡ ἕνωσις ὡς συνένωσις**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν πρώτη θέση, ἐπειδὴ περιγράφει τὸ ποιὲς καταστάσεις διαμορφώνει ἡ ἕνωση σὲ κάθε ἐπίπεδο παρουσίας της. Ἡ ἕνωση ἐδῶ ἐμφανίζεται νὰ ἐντάσσει σὲ συνεκτικὲς ὁλότητες τὶς ὀντότητες ἐκεῖνες ποὺ εἶναι μεταξύ τους διαχωρισμένες, ἢ, πιὸ σωστά, ἔχουν ἀναπτυχθεῖ μὲ τὶς ἰδιαιτερότητές τους.

**Γ. Ι. 1. «Εἰ γὰρ ἐκ μερῶν ἐστι, πεπονθός ἐστι τὸ ὅλον (τὰ μέρη ἓν γενόμενα τὸ ὅλον διὰ τὴν ἕνωσιν πέπονθε)»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 69, 64, 26-27]

Ἡ ἕνωση συντελεῖ ὥστε τὰ μέρη νὰ ἀποκτοῦν ἑνότητα καὶ νὰ συναποτελοῦν μία ὁλότητα. Πρόκειται ἁπλῶς γιὰ μέρη ποὺ ἔχουν προκύψει ἀπὸ προγενέστερες διακρίσεις καὶ κατὰ κάποιον τρόπο ἐπανακτοῦν ὡς

ἰδίωμά τους ὅ,τι ἀπώλεσαν. Προφανῶς, ὡστόσο, ψήγματα ἑνότητας θὰ εἶχαν στὸ ἐσωτερικό τους, τὰ ὁποῖα καὶ ἐνεργοποιήθηκαν.

**Γ. Ι. 2. «Τῆς γὰρ ἑνάδος μεταξὺ καὶ τοῦ διῃρημένου πλήθους ἐστὶ τὸ ἡνωμένον πλῆθος, συμφύεσθαι μὲν τῇ ἑνάδι δυνάμενον διὰ τὴν ἄνωσιν»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 128, 114, 7-9]

Ἀνάμεσα στὶς ἑνάδες, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τὶς παραγωγικὲς προβολὲς τῆς Ἀνώτατης Ἀρχῆς, καὶ τοῦ διαιρεμένου πλήθους, ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν καθεμία ἐξ αὐτῶν μὲ ἰδιαίτερο κατὰ περίπτωση τρόπο, παρεμβάλλεται τὸ ἡνωμένο πλῆθος. Πρόκειται γιὰ μία κατάσταση ποὺ μετέχει καὶ στὶς ἑνάδες καὶ στὰ πλήθη καὶ ἔχει τὶς προϋποθέσεις νὰ ἀναπτύσσεται ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὶς ἑνάδες ἐξαιτίας τῆς ἕνωσης. Ἑπομένως, ἡ ἕνωση δὲν ἐπιτρέπει νὰ ἀναπτύσσεται τὸ πλῆθος ἀδιαμόρφωτα ἀλλὰ μὲ ὁριοθετήσεις καὶ μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ μὴν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὶς ἀνώτατες ἀρχές. Ἐδῶ ἔρχεται στὸ προσκήνιο καὶ ἡ γενικὴ θεωρία τοῦ Πρόκλου περὶ ἐνδιαμέσων, τὰ ὁποία συνδέουν διαφορετικὲς μεταξύ τους ὑποστάσεις, ὥστε τὸ ὀντολογικὸ σύστημα νὰ διέπεται ἀπὸ ἑνότητα[17].

**Γ. Ι. 3. «Ἡ μετάδοσις καὶ ἡ πλήρωσις δι' ἕνωσιν γίνεται τῶν πληρουμένων πρὸς τὰ πρὸ αὐτῶν»** [*Στοιχείωσις θεολογική*, 134, 118, 23-24]

Οἱ χορηγίες τῶν ἀνώτερων ὀντοτήτων πρὸς τὶς κατώτερες καὶ ἡ πρόσληψή τους ἀπὸ αὐτὲς τελοῦνται ἐπειδὴ ὑπάρχει ἡ ἕνωση. Ἑπομένως, ἡ ἕνωση ἀποτελεῖ καθολικὸ νόμο, ὁ ὁποῖος συνδέει ὅλες τὶς ὀντότητες μεταξύ τους καὶ ὁρίζει τὶς λειτουργίες τους πρὸς μία εἰδικὴ κατεύθυνση.

**Γ. Ι. 4. «Τοσαύτη ἐστὶ ἡ τοῦ Θεοῦ τούτου πρὸς τὸ νοητὸν ἄχραντος ἕνωσις»** [*Εἰς Κρατύλον*, 58, 1-3]

Γίνεται ἀναφορὰ σὲ μία εἰδικὴ περίπτωση συνάφειας ἀνάμεσα σὲ ὀντότητες ἐξαιτίας τῆς παρέμβασης τῆς ἕνωσης. Πρέπει νὰ σημειωθεῖ πάντως ὅτι, παρὰ τὴν συνάφεια, ἡ ἀνώτερη ὀντότητα δὲν ἀλλοιώνει τὴν ὀντολογικὴ καθαρότητά της, ἀκεραιότητα πού, κατ' ἐπέκταση, διατηρεῖ τὴν ἱεραρχία ἀνάμεσα σὲ ἀνώτερες καὶ σὲ κατώτερες.

**Γ. Ι. 5. «Διὰ τῆς τάξεως ταύτης ἡ μυστικὴ πρὸς τὰς νοητὰς καὶ πρωτουργοὺς αἰτίας ἕνωσις»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 29, 1-2]

Καὶ ἐδῶ γίνεται ἀναφορὰ σὲ μία ἄλλη συνάφεια ἀνώτατης μάλιστα τάξης καὶ τονίζεται ἐπίσης ὁ ἀπρόσιτος χαρακτήρας της γιὰ τὴν ἀνθρώπινη γνωστικὴ δυνατότητα[18].

---

17. Πβ. ἐνδεικτικὰ ἀλλὰ καὶ μὲ πλήρη στοιχεῖα γιὰ τὴν συγκρότηση μιᾶς ἔλλογης, συνεκτικῆς καὶ ὁλοτελοῦς θεωρίας, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 6, 17-15, 29.

18. Ἀναφορικὰ μὲ τὴν μυστικὴ φιλοσοφία - θεολογία στὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου, πβ. ἐνδεικτικὰ *Εἰς τὸν Παρμενίδην τοῦ Πλάτωνος*, 1171, 4-6. Πβ. H. D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990, σσ. 159-184.

**Γ. ΙΙ. Ἡ ἕνωσις ὡς σύνδεσμος**

Ἡ κατηγορία αὐτὴ τοποθετεῖται στὴν δεύτερη θέση, ἐπειδὴ καταγράφει μιᾶς δεύτερης τάξης χορηγία τῆς ἕνωσης σχετικὰ μὲ τὴν πρώτη. Ἡ προηγούμενη κατηγορία δήλωνε τὴν ἕνταξη σὲ μία ὁλότητα, ἐνῶ ἐδῶ ἁπλῶς τὴν σύνδεση ποὺ ἀναπτύσσεται ἀνάμεσα στὶς διάφορες ὀντότητες, προκειμένου νὰ ἀπουσιάζουν τὰ ὀντολογικὰ κενά.

**Γ. ΙΙ. 1. «Μία ἕνωσις καὶ συνοχὴ τῆς συμπάσης ἐστὶ ταύτης καὶ τριάδος»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 62, 3-4]

Ἐδῶ γίνεται λόγος γιὰ τὴν συνοχὴ ποὺ διέπει στὸ σύνολό τους τὴν Ζωὴ ἢ τοὺς νοητοὺς-νοεροὺς θεούς.

**Γ. ΙΙ. 2. «Πᾶν τὸ συνέχον τῷ ὅλῳ τὰ μέρη περιέχει καὶ τὸ διῃρημένον καὶ τὸ ποικίλον εἰς ἕνωσιν καὶ ἁπλότητα συνάγει νοεράν»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *IV*, 30, 7-9]

Ἡ δύναμη ποὺ λειτουργεῖ συνεκτικὰ καὶ σχηματίζει μία ὁλότητα ἐπηρεάζει μὲ τὴν παρουσία της τὰ μέρη καὶ δὲν τοὺς ἐπιτρέπει νὰ εὑρίσκονται χωρισμένα μεταξύ τους. Συγχρόνως, ἡ ἐν λόγῳ δύναμη ὁδηγεῖ σὲ ἕνωση καὶ ἁπλότητα κάθε κατάσταση ποὺ ἔχει ὑποστεῖ διαιρέσεις καὶ λειτουργεῖ μὲ ποικίλους τρόπους. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ μεταβολὲς ποὺ τελοῦνται στὴν περιοχὴ τοῦ Νοῦ ἢ τῶν νοερῶν θεῶν καὶ ποὺ ἐλέγχονται –ὅπως καὶ οἱασδήποτε ἄλλης μεταφυσικῆς τάξης– ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῆς συνοχῆς.

**Γ. ΙΙ. 3. «Ὁ τὰ σώματα πάντα τοῖς τε σχήμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς διακοσμῶν (*sc.* ὁ Δίας) καὶ μίαν ἕνωσιν καὶ φιλίαν αὐτοῖς ἄλυτον καὶ δεσμὸν ἐντιθείς»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 50, 53-55]

Γίνεται λόγος γιὰ ἕνα γενικότερο κοσμολογικὸ ζήτημα, γιὰ τὶς προσφορὲς τῶν θεῶν στὰ φυσικὰ σώματα. Οἱ θεοὶ χορηγοῦν σχήματα καὶ ἀριθμούς, μὲ ἀποτέλεσμα ὄχι ἁπλὰ νὰ παράγουν ἀλλὰ καὶ νὰ διακοσμοῦν. Ἔτσι, ἡ κοσμολογία δὲν συνδέεται μόνον μὲ τὴν ὀντολογία –ἡ ὁποία ἐδῶ συνοδεύεται καὶ ἀπὸ τὴν ἀριθμολογία– ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν αἰσθητική. Παράλληλα, ὅλο τὸ σύστημα τοῦ δημιουργημένου κόσμου διέπεται σὲ καθολικὴ κλίμακα ἀπὸ τὴν ἕνωση καὶ τὴν φιλία, οἱ ὁποῖες, κατὰ συνέπεια, εἶναι καταστάσεις μὲ ὀντολογικὸ καὶ αἰσθητικὸ περιεχόμενο.

**Γ. ΙΙ. 4. «Ἐκεῖνός ἐστιν ὁ καὶ τὸν κόσμον ὅλον ἁρμόζων κατὰ μίαν ἕνωσιν»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 98, 11-12]

Διατυπώνεται λόγος γιὰ ἕναν ἀπὸ τοὺς θεοὺς ἐκείνους πού –ὅπως καὶ οἱ ὑπόλοιποι προφανῶς– μὲ βάση τὴν ἕνωση χορηγοῦν συνοχὴ στὸν κόσμο τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας.

**Γ. ΙΙ. 5. «Οὐρανὸς συνοχεὺς ὢν τῶν ὅλων κατὰ μίαν ἕνωσιν»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 59, 29-60, 1]

Γίνεται ἀναφορὰ γιὰ τὸν οὐρανό, ὁ ὁποῖος ἀντιπροσωπεύει τὴν ἀνώτατη κατάσταση τοῦ φυσικοῦ σύμπαντος, τὴν πηγὴ κάθε φυσικῆς διαδικασίας. Μὲ βάση τὴν ἰδιότητά του αὐτὴ προσφέρει συνοχὴ σὲ ὅ,τι περιλαμβάνεται στὴν περιοχή του ἐνεργοποιώντας τὴν ἕνωση.

**Γ. ΙΙ. 6. «Κατ' ἄκραν ἕνωσιν ἥνωνται πάντα ἐκεῖ (*sc.* τῷ νῦν)»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 61, 6-7]

Τονίζεται ὅτι στὴν κατάσταση τοῦ ἑκάστοτε μεταφυσικοῦ παρόντος τὰ ὄντα ἢ οἱ δυνάμεις στὸ σύνολό τους ἑνώνονται μεταξύ τους μὲ μία αὐστηρὴ ἕνωση.

**Γ. ΙΙ. 7. «Ἡ μουσικὴ διὰ τοῦ ρυθμοῦ καὶ τῆς ἁρμονίας δεσμὸν καὶ φιλίαν καὶ ἕνωσιν ἐντίθησι τοῖς ὅλοις»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 99, 16-18]

Στὴ μουσικὴ ἀναγνωρίζεται ἡ δυνατότητα νὰ προσφέρει σὲ ὅλα τὰ ὄντα συνοχή, φιλία καὶ ἕνωση. Καὶ κατορθώνει τὰ τρία αὐτὰ ἐπικοινωνιακὰ ἀποτελέσματα μὲ τὸν ρυθμὸ καὶ τὴν ἁρμονία ποὺ κατέχει. Ἄρα, ἐκλαμβάνεται ὅτι ὑπερβαίνει τὴν λειτουργία της ὡς καλλιτεχνικῆς δραστηριότητας μὲ αἰσθητικὰ μόνον ἀποτελέσματα[19].

**Γ. ΙΙ. 8. «Ἑνώσεως καὶ μονῆς σταθερᾶς αἴτιον τὸ ἄρρεν»** [*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 85, 3]

Στὸ ἄρρεν στοιχεῖο ἀναγνωρίζεται ἡ δυνατότητα νὰ προσφέρει τὴν ἕνωση καὶ τὴν μονὴ –δηλαδὴ τὴν ἑδραία στὴν καθεαυτότητά της κατάσταση–, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν πρώτη βαθμίδα τοῦ τριαδικοῦ παραγωγικοῦ σχήματος «μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή».

## Δ. Η ΕΝΩΣΙΣ ΤΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΝΟΜΑΤΟΣ

Αὐτὴ ἡ κατηγορία τοποθετεῖται στὴν τέταρτη θέση στὸν γενικὸ κατάλογο, διότι περιγράφει τὸ πῶς οἱ θεῖες δραστηριότητες θεωρητικὰ σχηματοποιοῦνται σὲ ἔννοιες. Ὅμως τὰ ὀνόματα ποὺ σχηματίζονται δὲν προκύπτουν *a posteriori*, διότι ἐνυπάρχουν στὰ ὄντα τὰ ὁποῖα περιγράφουν, ὁπότε ἀναδύεται ἕνας ρεαλισμὸς τοῦ ὀνόματος. Ὅθεν, στὸν ἄνθρωπο ἀνατίθεται νὰ τὰ ἀνακαλύψει.

---

19. Γιὰ τὶς θέσεις τοῦ Πρόκλου περὶ μουσικῆς, παραπέμπουμε τὸν ἀπαιτητικὸ ἀναγνώστη στὴν μελέτη τοῦ Ε. Moutsopoulos, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2004, ἀπ' ὅπου ἐνδεικτικὰ διαβάζουμε: «Malgré leur diversité, toutes ces activités permettent de maintenir et de restituer l'ordre dans l'univers, dans les corps et dans les âmes. C'est, de toute évidence, ce que fait aussi la musique» (σελ. 103).

**«Πάντα γὰρ ὑπάρξει περὶ τὸ πρᾶγμα τὰ αὐτὰ ἅπερ περὶ τὸ ὄνομα διὰ τὴν ἕνωσιν τοῦ τε πράγματος καὶ τοῦ ὀνόματος»** [*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, *III*, 69, 22-24]

Ἐδῶ ἀποκλείεται ἡ ἐκδοχὴ τοῦ ὀνόματος ὡς ἁπλοῦ σημαίνοντος καὶ τοῦ ἀναγνωρίζεται τόση ὕπαρξη ὅση ἔχει καὶ τὸ ἀντικείμενο στὸ ὁποῖο ἀποδίδεται. Ἄρα, μέσῳ τοῦ ρεαλισμοῦ τοῦ ὀνόματος, προβάλλεται ἡ ἕνωση τῆς ὀντολογίας μὲ τὴν γνωσιολογία.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Σύμφωνα μὲ τὰ ὅσα ἐξετάσαμε, μποροῦμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ὁ Πρόκλος εἶναι ἄριστος γνώστης τοῦ πῶς συγκροτεῖται μία θεωρία. Παρά το ὅτι χρησιμοποιεῖ πληθώρα ὅρων, διαμορφώνει νοήματα καὶ περιγράφει ὀντολογικὲς περιοχὲς ποὺ χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν ἄρρηκτη ἐσωτερικὴ συνάφειά τους. Ἡ ἐπιμέρους θεωρία του, λοιπόν, περὶ ἑνώσεως παρουσιάζει ἐσωτερικὴ ποικιλία καὶ συνάπτεται μὲ πλείστους γενικότερους θεωρητικοὺς κλάδους, ἀλλὰ δὲν ὑφίσταται ἀλλοιώσεις ὡς πρὸς τὰ αὐστηρῶς συγκεκριμένα ὁριά της. Μπορεῖ δηλαδὴ νὰ κατανοηθεῖ καὶ μέσα ἀπὸ τὴν συστημικὴ αὐτοδυναμία της, ἐκφάνσεις τῆς ὁποίας εἶναι οἱ κατὰ περίπτωση ἐξειδικεύσεις-ἐφαρμογές της.

Χ. Τερεζης - Ν. Γκοζνταρη
(Πάτρα)

## A METHODOLOGICAL PROPOSAL OF READING PROCLUS

Abstract

This study aims at formulating a specific methodological proposal on how to approach the texts of the Neoplatonist philosopher Proclus. Viewed initially in its wider aspect, this proposal refers to how the concepts used by the philosopher can be classified in a logical sequence, or instrumental succession, *i.e.* not as an encyclopedic dictionary composed by means of *lemmata* in alphabetical order. As a criterion we take two factors into consideration, the one being general and the other being specific. The general one is Proclus' philosophical system itself and the theoretical obligations posited to a researcher by its content in a compulsory way. The specific one is the particular content of the concepts we examine in one of our research projects. The topic within which the aim of our research is formulated is how we would construct the presuppositions throughout a logical classification of Proclus' concepts – based on his own principles – in order to establish and develop a theory about Henology and about Metaphysics. In order to fulfill such a theoretical purpose, we use the method of a somehow generic emanation. We examine, following the classification we select, the degree according to which each prior concept consists in the source of the one which is immediately next. And, reversely, also the degree according to which each posterior concept consists in the emanatory development of its prior one. We attempt to implement this method within the frame of one and the same concept, which, due to its multiple meanings, is classified under many theoretical units and each time receives, or bestows, a specific function of foundations and references during the construction of a scientific syllogism. Our research aim is to show that all the particular meanings of the concept we examine, belong to the same general unit and express its specifications. In other words, that together with itself they construct the relation «one - multitude», which reflects to a large extent what would be defined as a coherent and complete system. The concept we select is ἕνωσις (unity/union), which expresses the supreme form of coherence in the metaphysical world and the reciprocity which characterizes the entities contained within its frame. This is a concept which Proclus implements on all levels of this world, mainly in order to show that there are no gaps between the conditions which have an absolute identity with themselves and those which are characterized by distinctions and that the latter consist in the developments of the former into inferior ways of existence. Through the study of particular cases of presence of this concept, we will follow the way the Neoplatonist philosopher constructs the metaphysical world, with reference to many levels of contemplation, and formulates in its interior the terms for the production of the world of tangible experience. We would argue that the «unity/union» offers a secure way to comprehend some of the principles selected and implemented by the Head of the Academy, in order to show the structure of his own philosophical system and the more general theoretical aims he wished to realize. Thus, we include the passages where this concept is used into general categories and classify them in a way which depicts the levels of the thought of the Neoplatonist philosopher downwards, *i.e.* from the superior to the inferior, or from those which are more compulsory to the rest which emanate from them.

Christos Terezis - Natasa Gkoznтari

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 332-356.

# Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΣΤΩΪΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΟΝ ΣΚΩΤΙΚΟ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟ

Στὴν μελέτη αὐτὴ ἐξετάζω τὴν παρουσία τοῦ Ζήνωνος καὶ γενικότερα τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας στὸν σκωτικὸ Διαφωτισμό, ἐντοπίζοντας τὴν πρόσληψη ἰδεῶν ἀλλὰ καὶ ἀναφορὲς στὸν Ζήνωνα καὶ σὲ ἄλλους ἐκπροσώπους τοῦ φιλοσοφικοῦ αὐτοῦ ρεύματος τῆς ἀρχαιότητας ἀπὸ Ἄγγλους καὶ Σκώτους φιλοσόφους τοῦ 18ου αἰώνα ποὺ ἀσχολήθηκαν κυρίως μὲ τὴν ἠθικὴ τῶν Στωϊκῶν. Ο Στωϊκισμός, μιὰ ἀπὸ τὶς πλέον σημαντικὲς φιλοσοφικὲς σχολὲς τῆς ἀρχαιότητας, συνδέεται μὲ τὴν διδασκαλία τοῦ Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως στὴν Ἀθήνα τοῦ 3ου π.Χ. αἰώνα[1] καὶ ὑπῆρξε μιὰ ἀπὸ τὶς πλέον δημοφιλεῖς φιλοσοφίες τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, κυρίως ὅμως τῶν ρωμαϊκῶν χρόνων, ἀφοῦ τὶς ἠθικὲς καὶ πολιτικὲς ἀπόψεις αὐτοῦ ἀσπάσθηκαν ἄνθρωποι ὅλων τῶν κοινωνικῶν στρωμάτων, ἀπὸ τὸν δοῦλο Ἐπίκτητο μέχρι τὸν αὐτοκράτορα Μάρκο Αὐρήλιο. Ὁ Στωϊκισμὸς ὑπῆρξε, ὡστόσο, καὶ ἕνα ἀπὸ τὰ διαρκέστερα φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς ἀρχαιότητας, ἐνῶ ἡ ἐπίδρασή του εἶναι ἐμφανὴς στὴν δυτικὴ εὐρωπαϊκὴ παράδοση τόσο κατὰ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα καὶ τὸν Μεσαίωνα ὅσο καὶ κατὰ τὴν Ἀναγέννηση καὶ τοὺς νεώτερους χρόνους, ἐπίδραση ποὺ φθάνει μέχρι τὴν ἐποχή μας[2].

Εἰδικώτερα, στὴν Σκωτία κατὰ τὸν 18ο αἰώνα ἡ στωϊκὴ φιλοσοφία συνιστᾶ ἀντικείμενο συζητήσεων μεταξὺ τῶν μετριοπαθῶν Σκώτων *literati* καὶ ἐνσωματώνεται στὴ διδακτικὴ πρακτικὴ τῶν σκωτικῶν πανεπιστημίων ἀλλὰ καὶ στὴν ἐκκλησιαστικὴ κηρυγματικὴ ἡ ὁποία ὑποστηρίζει τὴν ἀτομικὴ ἀρετὴ ἑνὸς χριστιανικοῦ Στωϊκισμοῦ[3]. Πράγματι, παρὰ τὴν ἐπίθεση τοῦ Bacon κατὰ τῶν ἀρχαίων, καὶ ἰδιαίτερα κατὰ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐπιδεικνύεται στοὺς νεώτερους χρόνους ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ φιλοσοφικὲς σχολὲς τῆς ἀρχαιότητας, ὅπως ὁ Ἐπι-

---

1. Πβ. Διογ. Λαερτ., *Βίων φιλοσόφων συναγωγή*, 7, 2-3.

2. Πβ. J. Sellars, *Stoicism*, Acumen, 2006, σσ. 135-157. M. Spanneut, *Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973 καὶ S. K. Strange and J. Zurko (ἐπιμ.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge U.P., 2004. Πβ. εἰδικώτερα, M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (N. J.), Princeton U. P., 1994.

3. Πβ. Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment. The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 1985, σσ. 175 κ. ἑξ.

κουρισμός, ὁ Στωϊκασμὸς καὶ ὁ Σκεπτικασμός, ποὺ εἶχαν ἀντιπαρατεθεῖ στὶς διδασκαλίες τοῦ Σταγειρίτη, ἂν καὶ ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν ἀντίδραση τοῦ Bacon κατὰ τῶν ἀρχαίων, τὰ ἀριστοτελικὰ κείμενα ἐξακολουθοῦν νὰ μεταφράζονται στὰ λατινικὰ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης νὰ ἔχει σημαντικὴ θέση στὰ προγράμματα φιλοσοφίας τοῦ 16ου καὶ τοῦ 17ου αἰώνα. Ἰδιαίτερη εἶναι, ὡστόσο, ἡ ἐνασχόληση τῶν Σκώτων διανοουμένων κατὰ τὸν 18ο αἰώνα μὲ τὸ ἔργο τοῦ Ἐπικούρου, μὲ τὴν ἐκλεκτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κικέρωνος, ἡ ὁποία κυριαρχεῖται ἀπὸ στωϊκὰ καὶ σκεπτικιστικὰ στοιχεῖα[4], μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Σενέκα ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἐπικτήτου, διὰ τῆς ἀξιοποιήσεως τῶν διατριβῶν τοῦ Ἀρριανοῦ, καθὼς καὶ μὲ τὸ ἔργο τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου –συγγραφέων ποὺ συνιστοῦν κύριες πηγὲς τῆς ἐποχῆς αὐτῆς πάνω σὲ θέματα πολιτικῆς καὶ ἠθικῆς φιλοσοφίας– ἐνῶ ὁ Πλούταρχος, ὁ Διογένης καὶ ὁ Σιμπλίκιος ἀποτελοῦν τὶς δευτερεύουσες πηγὲς ἀνάλογου προβληματισμοῦ[5]. Ὡστόσο, στὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα, διαπιστώνεται μιὰ φιλοσοφικὴ διαμάχη τῶν Σκώτων φιλοσόφων καὶ διανοουμένων σὲ ἐπίπεδο στωϊκῶν καὶ σκεπτικῶν ἀντιλήψεων ποὺ μοιάζει μὲ τὴν ἀνάλογη ἀνάμεσα στοὺς Στωικοὺς καὶ τοὺς Σκεπτικοὺς τῆς ἀρχαιότητας[6], ἂν καὶ ὁ Hume, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι κατηγορεῖται γιὰ τὸν σκεπτικισμό του, προσπάθησε ἀνεπιτυχῶς νὰ δημιουργήσει στὴν ἐποχή του ἕναν κοινωνικὸ διάλογο ἀνάμεσα στὶς ἀντιτιθέμενες τάσεις ἀνάλογον πρὸς αὐτὸν τῶν ἀρχαίων, ὅπως γράφει σὲ ἐπιστολὴ τοῦ 1753, ἐπισημαίνοντας πόσο σημαντικὴ ἐποχὴ ἦταν στὴν ἀρχαιότητα αὐτὴ ἡ περίοδος κατὰ τὴν ὁποία «ὁ Ἀττικὸς καὶ ὁ Κάσσιος, οἱ Ἐπικούρειοι, ὁ Κικέρων ὁ Ἀκαδημεικός, καὶ ὁ Βροῦτος ὁ Στωϊκός, μποροῦσαν ὅλοι τους νὰ ζοῦν μὲ εἰλικρινὴ φιλία καὶ νὰ εἶναι ἀδιάφοροι σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς διακρίσεις, ἀρκεῖ νὰ παρεῖχαν εὐχάριστη ὕλη στὴν συζήτηση καὶ στὸν διάλογο»[7].

Γενικώτερα, ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα ἡ στωϊκὴ φιλοσοφία, καὶ ἰδιαίτερα τὰ ἔργα τῶν ὕστερων Στωϊκῶν φιλοσόφων, ἀσκοῦν σημαντικὴ ἐπίδραση στὸν Ἄγγλο δοκιμογράφο καὶ φιλόσοφο Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), τοῦ ὁποίου τὸ ἔργο *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) ἔχει σημαίνουσα θέση στὴν ἱστορία τῆς νεώτερης εὐρωπαϊκῆς αἰσθητικῆς καὶ ἠθικῆς, ἀλλὰ καὶ σημαντικὴ ἐπίδραση στὴ φιλοσοφικὴ παράδοση ποὺ δια-

4. Πβ. M. A. Stewart, The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment, M. J. Osler (ἐπιμ.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge U. P., 1991, σσ. 273-296.

5. *Αὐτόθι*, σ. 278.

6. *Αὐτόθι*, σ. 273.

7. *The Letters of David Hume*, ἐπιμ. ὑπὸ J. Y. T. Greig, 2 τόμ., Oxford, Clarendon Press, 1932, τ. 1, σσ. 172-174, ἰδίως σ. 173.

μορφώθηκε ἀργότερα στὰ σκωτικὰ πανεπιστήμια[8]. Ὁ Shaftesbury, ὁ ὁποῖος εἰσήγαγε στὴ βρετανικὴ φιλοσοφία τὶς ἔννοιες τοῦ «common sense» καὶ τοῦ «moral sense», ἐννοώντας, εἰδικώτερα μὲ τὸν πρῶτο ὅρο, τὸ αἴσθημα τοῦ γενικοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κοινοῦ συμφέροντος, μιὰ φυσικὴ τάση καὶ ὁρμὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ γενικὸ καλὸ καὶ τὸ κοινὸ συμφέρον, μιὰ δύναμη πρωταρχικὴ ποὺ ἔχει τὶς ρίζες της στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου[9], ἐνσωμάτωσε τὶς ἀπόψεις τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου, ὑπὸ μορφὴ σημειώσεων, στὸ ἔργο του *The Philosophical Regimen*, τὸ ὁποῖο ἐκδόθηκε μεταθανατίως. Ἐνδεικτικὸ τῶν στωϊκῶν ἐπιδράσεων ποὺ ἔχει ὑποστεῖ εἶναι τὸ ἀπόσπασμα ποὺ παρατίθεται: «Inquire, listen, and hear what is said within. Be in conversation, amongst friends, or with books, or in ever so seemingly good situation, or plausible a circumstance. Is there not a voice that speaks within?»[10]. Στωϊκὲς ἐπιδράσεις ἐντοπίζονται ἐπίσης στὰ σχόλιά του στὸν Ἐπίκτητο, ποὺ περιελήφθησαν στὴν ἔκδοση τοῦ 1739 τῶν ἔργων τοῦ Ἐπικτήτου τὴν ὁποία ἐκπόνησε ὁ John Upton, ἀλλὰ καὶ στὸ ἔργο τοῦ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), ἰδίως στὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴ μεταμόρφωση τοῦ ἀνθρώπου σὲ *virtuoso* τῆς ἀρετῆς, πράγμα ποὺ ἐπιτυγχάνεται μέσω τῆς αὐτογνωσίας καὶ τῆς ἠθικῆς αἴσθησης (moral sense) ἡ ὁποία εἶναι «τὸ ἡγεμονικὸ μέρος» τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἠθικοῦ πράττοντος, μιὰ δύναμη ἀντίρροπη στὴν ἐγωϊστικὴ καὶ ἐνστιγματικὴ διάθεση πάνω στὴν ὁποία θεμελίωσε ὁ Hobbes τὴν ἠθικὴ καὶ πολιτική του θεωρία. Ἀναμφίβολα, ὁ Βρετανὸς ἠθολόγος, ὁ ὁποῖος ὑποστήριξε πὼς ἡ ἠθικὴ αἴσθηση (moral sense) εἶναι μιὰ πρωταρχικὴ ψυχικὴ ἱκανότητα μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος διακρίνει τὸ καλὸ καὶ τὸ κακό, τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο, ἄμεσα καὶ ἐνστιγματικά, ἀποτιμώντας τὴν ἠθικὴ ποιότητα τῶν πράξεων καὶ τῶν προθέσεων τῶν ἄλλων, τόνισε πὼς «ἡ πραγματικότητα καὶ ἡ τελειοποίηση τῆς ἀρετῆς δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ ἐπιτυχία ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ διάθεση τῆς ψυχῆς»[11].

Ὁ Shaftesbury ἄσκησε σημαντικὴ ἐπίδραση στὸν Francis Hutcheson, Ἰρλανδὸ πρεσβυτεριανὸ κληρικό, καθηγητὴ τῆς ἠθικῆς στὸ Πανε-

---

8. E. A. Tiffany, Shaftesbury as Stoic, *Publications of the Modern Languages Association of America*, 38, 1923, σσ. 642-684.

9. *Characteristics*, 3 τόμ., 6η ἔκδ., τ. 1, London 1787, σ. 104: «Love of the Community of Society, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of Civaltry which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the Natural Equality there is amongst those of the same species».

10. Πβ. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ἐπιμ. ὑπὸ B. Rand, London, Sawn Sonnesschein, 1900, σ. 158.

11. *Αὐτόθι*, *Εἰσαγωγὴ* καὶ E. A. Tiffany, Shaftesbury as Stoic, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 642-684. Πβ. εἰδικώτερα, A. Cooper, Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ἐπιμ. ὑπὸ J. M. Robertson, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1964, τ. 1, σσ. 101-234.

πιστήμιο τῆς Γλασκώβης, ο ὁποῖος ἐνσωμάτωσε στὴν ἠθική του στοιχεῖα στωϊκῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ καὶ στὸν George Turnbull, καθηγητὴ φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Aberdeen. Καὶ οἱ δύο αὐτοὶ καθηγητές φιλοσοφίας τόνισαν τὴ συμβατότητα τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὸν Στωϊκισμὸ καὶ ἄσκησαν σημαντικὴ ἐπίδραση μὲ τὴ διδασκαλία τους στὴν σκωτικὴ ἠθικὴ φιλοσοφία. Οἱ ἠθικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως καί, γενικώτερα, τῆς ὕστερης στωϊκῆς φιλοσοφίας, εἶχαν ἀπήχηση σὲ αὐτοὺς τοὺς δύο φιλοσόφους ἀλλὰ καὶ στούς μετριοπαθεῖς *literati* τοῦ Ἐδιμβούργου, ὅπως λ.χ. τὸν Ferguson καὶ τὸν Blair, σὲ ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία διαμορφώθηκε ὁ σκωτικὸς Διαφωτισμός, μιὰ περίοδος τῆς πνευματικῆς ζωῆς τῆς Σκωτίας μὲ μεγάλα ἐπιτεύγματα στὴν περιοχὴ τῶν ἐπιστημῶν, τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν ἐλευθερίων τεχνῶν, ἡ ὁποία διακρίνεται ἀπὸ σταθερὴ προσπάθεια προβολῆς τῆς ἀρετολογικῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς[12]. Στὰ τρία σκωτικὰ πανεπιστήμια ποὺ ἱδρύθηκαν πρὶν ἀπὸ τὴ μεταρρύθμιση, ἀλλὰ κυρίως στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Aberdeen καὶ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γλασκώβης, ἡ ἐπίδραση τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας εἶναι φανερὴ ἤδη ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα, κυρίως στὶς ἠθικὲς θεωρίες τοῦ George Turnbull καὶ τοῦ Francis Hutcheson ἀντιστοίχως, οἱ ὁποῖοι ἀναφέρουν στὰ ἔργα τοὺς Στωϊκοὺς φιλοσόφους, κυρίως τὸν Ἐπίκτητο καὶ τὸν Μάρκο Αὐρήλιο, καὶ ἐπιχειροῦν σύνθεση τῶν αὐστηρῶν καλβινικῶν παραδόσεων τοῦ 17ου αἰώνα μὲ τὸν φιλάνθρωπο χριστιανικὸ Στωϊκισμὸ καὶ μὲ τὶς φιλελεύθερες ἀντιλήψεις τῆς σχολῆς τῆς «ἠθικῆς αἴσθησης» τὴν ὁποία διαμόρφωσαν ὁ Shaftesbury καὶ ο Hutcheson[13].

Ὁ G. Turnbull, καθηγητὴς φιλοσοφίας στὸ Marischall College τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Aberdeen, ὑποστήριξε στὰ ἔργα του ὅτι φυσικὴ καὶ ἠθικὴ φιλοσοφία συνδέονται στενά, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο διερευνοῦν τὰ τελικὰ αἴτια καὶ ἑνοποιοῦν τὴν ἀνθρώπινη γνώση[14]. Θεωρώντας ὅτι «ὁ ἠθικὸς φιλόσοφος ὀφείλει νὰ εἶναι ἀνατόμος τοῦ νοῦ» καὶ νὰ στηρίζει τὴν ἠθικὴ στὴν ἐπιστήμη τῆς ἀνθρώπινης φύσης, δημιούργησε στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 18ου αἰώνα, μιὰν ἰσχυρὴ φιλοσοφικὴ παράδοση στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Aberdeen, ἀκολουθώντας νέα παιδαγωγικὰ

12. P. Jones (ἐπιμ.), *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, J. Donald Publishers, 1988, *passim*.

13. Γιὰ τοὺς Σκώτους ἠθικοὺς φιλοσόφους καὶ τὴ σχολὴ τῆς κοινῆς αἴσθησης, πβ. D. D. Raphael, *The Moral Sense*, Oxford, Clarendon Press, 1947.

14. G. Turnbull, *De scientiae naturalis cum philosophia morali conjunctione*, Aberdeen, 1723, σσ. 3-4, καὶ *De pulcherrima mundi cum materialis tum rationalis constitutione*, Aberdeen, 1726, *passim*. Του Ιδιου, *The principles of moral and Christian philosophy*, τ. 1, London, 1740, σσ. 8-9 καὶ Του Ιδιου, *Observations upon liberal education*, London 1742, σσ. 209-210. Γιὰ τὶς ἀναφορὲς ποὺ γίνονται ἐδῶ, πβ. P. B. Wood, Science and virtue in Aberdeen, *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, ἐπιμ. ὑπὸ M. A. Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1998, σσ. 130-137.

πρότυπα καὶ ὑποστηρίζοντας κατ' ἔξοχὴν τὴν ἀξία τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἀρετῆς καὶ τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν, ὅπως τονίζει στὴν ἀλληλογραφία του: «I ...shall always make it my business to promote the interests of Liberty and Virtue and to reform the taste of the Young Generation»[15]. Τὴν προτίμηση αὐτοῦ στὴν στωϊκὴ φιλοσοφία ἀνιχνεύουμε στὸ ἔργο του *A Treatise of Ancient Painting* (1760), ὅπου παρουσιάζει τὸν *Πίνακα* τοῦ στωϊκοῦ φιλοσόφου Κέβητος, κείμενο ἐκλαϊκευμένης φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, ποὺ ἐντάσσεται στὸ πλαίσιο τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας τοῦ 1ου μ.Χ. αἰώνα, καὶ εἶχε ἰδιαίτερη ἀπήχηση στὴ δυτικὴ παιδεία μετὰ τὴν *editio princeps* τοῦ 1494[16]. Ἡ ἀλληγορικὴ περιγραφὴ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς ὡς δύσκολης πορείας πρὸς ἀπόκτηση τῆς σοφίας, οἱ σχέσεις φιλοσοφίας καὶ ζωγραφικῆς, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀρετολογικὴ ἠθικὴ τοῦ *Πίνακος* τοῦ Κέβητος, στὸν ὁποῖο ἔχουμε τὴν περιγραφὴ ἑνὸς ζωγραφικοῦ πίνακα διὰ τοῦ ὁποίου παρουσιάζεται ἡ στωϊκὴ διδασκαλία γιὰ τὰ πάθη καὶ τὶς ἐπιπτώσεις τους στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, καταδεικνύει τὴ σημασία τῶν ἀρετῶν καὶ τῆς σωστῆς παιδείας γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς εὐδαιμονίας, καὶ ὑπῆρξε τὸ πρότυπο γιὰ τὴν ἠθικο-παιδαγωγικὴ διδασκαλία τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ὁ *Πίναξ* τοῦ Κέβητος ἀποτελεῖ κλασικὴ «ἔκφραση» παρόμοια μὲ τὶς *Εἰκόνες* τοῦ Φιλοστράτου, ὁ ὁποῖος εἶχε τονίσει τὴν ἀξία τῆς ζωγραφίας, καὶ σταθερὸ ὑπόδειγμα σύνδεσης φιλοσοφίας καὶ ζωγραφικῆς γιὰ μεταγενέστερους συγγραφεῖς. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἡ εἰκονογραφικὴ καὶ ἠθικὴ ἀξία τοῦ κειμένου αὐτοῦ, ποὺ ἀναδείχθηκε κυρίως κατὰ τὴν Ἀναγέννηση, προσήλκυσε καὶ τὸν Turnbull ο οποῖος στὸ ἔργο του *A Treatise of Ancient Painting* παρέχει πολλὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἀκμὴ καὶ πτώση τῆς ζωγραφικῆς τῆς ἀρχαιότητας, ἑλληνικῆς καὶ ρωμαϊκῆς, ὑποστηρίζοντας πὼς ἡ ἀρετὴ ἀνευρίσκεται τόσο στὴ φύση καὶ στὶς τέχνες ὅσο καὶ στοὺς χαρακτῆρες καὶ τὰ πάθη, ἐνῶ παράλληλα κάνει λόγο γιὰ τὴν ἠθικο-παιδαγωγικὴ ἀξία τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ζωγραφικῆς ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἀξία εἰδικώτερα τοῦ *Πίνακος* τοῦ Κέβητος[17]. Τὴν ἴδια ἄποψη ἐξέφρασε ἀργότερα καὶ ὁ J. A. Moor, καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γλασκώβης καὶ μεταφραστὴς ἔργων τῶν Στωϊκῶν[18], ὁ ὁποῖος ὑποστήρι-

15. Σχετικὴ ἀναφορὰ στὸ M. A. Stewart, George Turnbull and Educational Reform, *Aberdeen and the Enlightenment*, J. J. Carter and J. H. Pittock (ἐπιμ.), Aberdeen, 1987, σ. 96.

16. Γιὰ τὶς ἐκδοτικὲς τύχες τοῦ *Πίνακος* τοῦ Κέβητος στὴ Δύση καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς Ἀνατολή, πβ. Ἀ. Γλυκοφρυδη-Λεοντσινη, Ὁ *Πίναξ* τοῦ Κέβητος καὶ ἡ παρουσία του στὴν δυτικὴ καὶ τὴν ἑλληνικὴ γραμματεία. Ut pictura philosophia, στὸ *Αἰσθητικὴ καὶ τέχνη. Κριτικὲς θεωρήσεις*, Ἀθήνα, Συμμετρία, 2006, σσ. 223-260, ἰδίως σσ. 241-245.

17. G. Turnbull, *A Treatise of Ancient Painting, Containing Observations on the Rise, Progress and Decline of that Art...*, London, A. Millar, 1740, σσ. 116-118.

18. J. A. Moor, *Essays Read to a Literary Society at their Weekly Meetings*, within the College, at Glasgow, *Exemplaria Graeca*, Glasgow, Foulis, 1759, σσ. 33-123. Γιὰ τὴν ἐκδοτικὴ πορεία τοῦ *Πίνακος* τοῦ Κέβητος στὴν Ἀγγλία, πβ. *Cebes in England: English Translations of the Tablet of Cebes from Three Centuries with Related Materials*,

ζε πὼς ὁ *Πίναξ* τοῦ Κέβητος προσελκύει τὸν καλλιεργημένο ἀναγνώστη τῆς ἐποχῆς μὲ τὴ σαφήνεια τῆς ἔκφρασης, τὸ κομψὸ ὕφος καὶ τὴν ἁπλότητα τῆς σύνθεσης, ἐνῶ, παράλληλα, ὑπέδειξε τὴν παιδαγωγική του ἀξία χαρακτηρίζοντάς τον ὡς διάλογο ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ καταταχθεῖ στὴ γενικὴ κατηγορία τῶν *Chartae Socraticae*. Η παιδαγωγικὴ ἀξία αὐτοῦ τοῦ κειμένου εἶχε ὑποδειχθεῖ καὶ ἀπὸ τὸν Ἄγγλο ποιητὴ Μίλτωνα ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν Shaftesbury, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε τὸν Κέβη μαθητὴ τοῦ Σωκράτη. Ὁ Shaftesbury, εἰδικώτερα, ἀναγνώριζε τὴ στενὴ σχέση φιλοσοφίας καὶ ζωγραφικῆς, τὴν ὁποία εἶχαν ὑποδείξει μὲ τὴ διδασκαλία τους οἱ Στωϊκοί, ἀφοῦ εἶχε τὴν πρόθεση νὰ παραγγείλει στὸν ζωγράφο Paulo de Matthaeis ζωγραφικὸ πίνακα ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὸν *Πίνακα* τοῦ Κέβητος καὶ νὰ γράψει ἕνα δοκίμιο γιὰ τὶς εἰκαστικὲς καὶ πλαστικὲς τέχνες ποὺ θὰ ἐνσωμάτωνε στὸν δεύτερο τόμο συλλογῆς ἔργων του στὸ *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711)[19].

Εἶναι συνεπῶς σαφεῖς οἱ ἀλληλεπιδράσεις ἀλλὰ καὶ οἱ σχέσεις καὶ ἀντιπαραθέσεις τῶν Σκώτων διανοουμένων τοῦ 18ου αἰώνα στὴ διάρκεια τοῦ ὁποίου ἔχουμε τὴ διαμόρφωση τῆς βρετανικῆς ἠθικῆς. Εἰδικώτερα, ὁ Francis Hutcheson (1684-1746), καθηγητὴς ἠθικῆς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γλασκώβης, ὅπου τὸν διαδέχθηκαν διαδοχικὰ ὁ Adam Smith καὶ ὁ Thomas Reid, ὄχι μόνο ἐνσωμάτωσε τὶς ἀρετολογικὲς ἀπόψεις τῶν Στωϊκῶν στὰ ἔργα του ἀλλὰ καὶ δημοσίευσε μὲ τὴ βοήθεια τοῦ James Moor, πρώην μαθητῆ του, τὴν μετάφραση τοῦ ἔργου τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου *Τὰ εἰς ἑαυτόν*[20], μὲ τὴν πρόθεση νὰ προωθήσει ἀφ' ἑνὸς τὸν χριστιανικὸ Στωϊκασμό, καὶ ἀφ' ἑτέρου τὶς ἰδέες τῆς ἀνεκτικότητας, τῆς ἠθικῆς ἀκεραιότητας καὶ τῆς ἀστικῆς ἀρετῆς καθὼς καὶ τὰ ἀνθρωπιστικὰ ἰδεώδη, ἐνῶ ὁ Moor, γνωστὸς γιὰ τὸ ἐγχειρίδιό του τῆς ἑλληνικῆς γραμματικῆς (*Elementa Linguae Graecae*, 1755) τόνισε, ὅπως ἔχει ἤδη σημειωθεῖ, στὰ λογοτεχνικὰ δοκίμιά του (*Essays Read to a Literary Society*) τὴν ἠθοπλαστικὴ ἀξία τῶν καλῶν τεχνῶν. Εἶναι, ἄλλωστε, γνωστὸ πὼς ἀργότερα ὁ Πρύτανις τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Ἐδιμβούργου William Wishart, στήριξε οἰκονομικὰ τὴ δημοσίευση ἔργων ποὺ ἐπαινοῦσαν τὴ διδασκαλία τῆς ἀρετῆς στὴν ἀρχαία Ρώμη καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Κάτωνα καὶ τοῦ Βρούτου, τοὺς ὁποίους οἱ Σκῶτοι διαφωτιστὲς θεωροῦσαν ὡς ἐκπροσωποῦντες τὴ

---

Introductory notes by S. Orgel, *The Philosophy of Images*, New York, London, Garlanel, 1980. Πβ. καὶ Ἀ. Γλυκοφρυδη-Λεοντσινη, Ὁ *Πίναξ* τοῦ Κέβητος καὶ ἡ παρουσία του στὴ δυτικὴ καὶ τὴν ἑλληνικὴ γραμματεία..., σσ. 241-245.

19. Πβ. *Second Characters*, ἐπιμ. ὑπὸ B. Rand, Cambridge, 1914, σ. XVII. Γιὰ μιὰν ἄλλη ἀγγλικὴ μετάφραση καὶ σύνδεση τοῦ προσώπου τοῦ Κέβητος μὲ τὸν Σωκράτη, πβ. *The Tablature of Cebes the Theban, a Disciple of Socrates, Being an Allegorical Picture of Human Life*, translated from the Greek by S. Boyse, 4η ἔκδ., Glasgow, 1771.

20. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus. Newly Translated from the Greek: With Notes, and an Account of his Life*, Glasgow, Foulis, 1742.

ρωμαϊκὴ ἠθικὴ καὶ ὑποστηρικτὲς αὐτῆς ἔναντι στὴ διαφθορά, τὴν κυβερνητικὴ ἀπολυταρχία καὶ τὸν ἀτομισμὸ τῆς ἐποχῆς τους[21].

Τὴ στωϊκὴ φιλοσοφία ἐνσωμάτωσε στὸ ἔργο του ὁ Francis Hutcheson, Ἰρλανδὸς φιλελεύθερος καὶ μετριοπαθὴς πρεσβυτεριανὸς κληρικός, ὁ ὁποῖος ἀπέκτησε διεθνὴ προβολὴ μὲ τὰ ἔργα του, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725)[22] καὶ *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (1728), στὰ ὁποῖα ἀνέπτυξε τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἠθικὴ αἴσθηση (moral sense), ἡ ὁποία κατ' αὐτὸν εἶναι μιὰ εἰδικὴ αἴσθηση μὲ τὴν ὁποία ἀντιλαμβανόμαστε τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία στὸν ἑαυτό μας καὶ στοὺς ἄλλους. Ἡ ἠθικὴ αἴσθηση ὁρίζεται ἀπὸ αὐτὸν ὡς «μιὰ προδιάθεση τοῦ νοῦ νὰ προσλαμβάνει ἰδέες ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν βούληση καὶ νὰ ἔχει ἀντιλήψεις ἡδονῆς καὶ πόνου»[23], τὴν ὁποία σὲ ἄλλα ἔργα του (*System of Moral Philosophy*, 1746 καὶ *A Short Introduction to Moral Philosophy*, 1747) συνέδεσε μὲ τὴ στωϊκὴ ἀρετή. Ἀκολουθώντας τὸν Κικέρωνα καὶ τονίζοντας τὴ σημασία τῆς ὀρθῆς πράξης ὅσον ἀφορᾶ «στὰ ἐξωτερικὰ καθήκοντα τῆς ζωῆς»[24], ὁ Hutcheson ὑποστήριξε ἐπίσης τὴν ἔμφυτη ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ φιλανθρωπία (benevolence) καὶ τὴν ἀνάγκη γιὰ ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἐνάρετης κοινωνίας, στὴν ὁποία ὁ σκοπὸς τῆς ἐπίτευξης τῆς μεγαλύτερης εὐτυχίας γιὰ τὸν μεγαλύτερο ἀριθμὸ ἀνθρώπων θεωροῦνταν πὼς μποροῦσε νὰ ἐπιτευχθεῖ μὲ τὶς ἑκούσιες καὶ συνειδητὲς ἠθικὲς πράξεις τῶν πολιτῶν. Ο Hutcheson στράφηκε κατὰ τῶν ἐγωϊστικῶν ἠθικῶν συστημάτων, εἰδικότερα αὐτῶν τοῦ Hobbes καὶ τοῦ Mandeville, τονίζοντας πὼς ἡ ἀρετὴ δὲν μποροῦσε νὰ ἐξηγηθεῖ μὲ τὸ συμφέρον, μὲ τὴ θρησκεία ἢ μὲ τὸ ἔθιμο καὶ τὴν παιδεία, οὔτε νὰ θεμελιωθεῖ στὰ κίνητρα ἢ στοὺς θεσμούς. Μὲ τὸν Hutcheson, ὁ ὁποῖος διέκρινε τὶς φιλάλληλες τάσεις τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὶς ἐχθρικὲς ἀλλὰ καὶ τὴν ἀνιδιοτελὴ καλοσύνη ἀπὸ τὸν ταπεινὸ ἐγωϊσμό, ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία ἀπέκτησε μιὰ ἀνθρω-

---

21. M. A. Stewart, The Stoic Legacy..., *ἔνθ' ἀν*.

22. Ὁ πλήρης τίτλος τοῦ ἔργου αὐτοῦ φανερώνει τὶς προθέσεις τοῦ συγγραφέως ἀλλὰ καὶ τὶς ἐξαρτήσεις του ἀπὸ τοὺς Στωϊκούς, «τοὺς ἀρχαίους ἠθικούς», οἱ ὁποῖοι δίδασκαν ὅτι τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ καὶ ἡ μεγίστη εὐτυχία συνίσταται στὴν ἄσκηση τῆς ἀρετῆς, κυρίως τῆς φιλαλληλίας: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue: in Two Treatises. In Which the Principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended, against the Author of the Fable of the Bees, and the Ideas of Moral Good and Evil are establish'd, according to the Sentiments of the ancient Moralists* (πβ. σχετικὰ 2η ἔκδοση, 1726 καὶ τὴν ἀνατύπωση, New York, 1971, σσ. 187, 194-195).

23. Fr. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (1728), σ. 1. Πβ. ἐπίσης Του Ιδιου, *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*, 1725, σ. 75: «a determination of our minds to receive amiable or disagreable ideas of actions, when they occur to our observation antecedent to any opinions of advantage or loss to redound to our selves from them».

24. R. B. Sher, Professors of Virtue: the Edinburgh Chairs, M. A. Stewart (ἐπιμ.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1998, σσ. 94-95.

πιστικὴ καὶ διαμορφωτικὴ τοῦ χαρακτήρα ὑφή, ἀφοῦ αὐτὸς τόνιζε τὴν ἀξία τῆς φιλανθρωπίας, τῆς ἀνεκτικότητας καὶ τῆς ἐλευθερίας καὶ συνέδεε τὴν ἠθικὴ μὲ τὶς χριστιανικὲς ἀρχές[25], ἐπηρεάζοντας στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴν ἑπόμενη γενεὰ φιλοσόφων, ὅπως τὸν Adam Ferguson καὶ τοὺς «moderate *literati*» τοῦ Ἐδιμβούργου[26]. Ὁ Hutcheson στήριξε τὴν ἠθική του θεωρία στὶς στωϊκὲς καὶ χριστιανικὲς ἀρχές, συνδέοντας τὴν ἀρετὴ τῆς φιλανθρωπίας μὲ τὴ χριστιανικὴ ἀγάπη, καὶ ὑποκατέστησε τὴ στωικὴ ἔννοια τῆς ἑμαρμένης μὲ τὴ συζήτηση γιὰ τὸν Θεὸ καὶ τὴν θεία πρόνοια, ὑποστηρίζοντας πὼς ἡ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ μποροῦσε νὰ ἀπαλλάξει τὸ στωϊκὸ σύστημα ἀπὸ τὴν ἀπαισιοδοξία καὶ νὰ καταστήσει δυνατὴ τὴν κατάκτηση τῆς εὐτυχίας «σ' ἕναν ἀβέβαιο κόσμο»[27]. Ἡ γνώση τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας, ποὺ κατέστη ἐφικτὴ κυρίως διὰ τοῦ ἔργου τοῦ Κικέρωνος, ἀποδεικνύεται ὡστόσο καὶ ἀπὸ τὰ ἀποφθέγματα τὰ ὁποία ὁ Hutcheson περιλαμβάνει στὴν *Ἠθική* του, ὅπου προέτρεπε στὴν ἀρετὴ καὶ πρόβαλλε τὴ φιλανθρωπία καὶ τὴν αὐτοκυριαρχία ὡς κύριες ἀρετές, ἐνῶ συμβούλευε τοὺς νέους, στὸν *Πρόλογό* του, νὰ βλέπουν τὴ φιλοσοφία ὡς «φάρμακο γιὰ τὶς δυσκολίες τῆς ψυχῆς»[28].

Τὴν παρουσία τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας μποροῦμε νὰ διαπιστώσουμε καὶ σὲ ἄλλους Σκώτους φιλοσόφους, ἰδιαιτέρως στὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα, ὅταν κυριαρχοῦν στὴ Σκωτία οἱ μορφὲς τοῦ Adam Smith καὶ τοῦ Thomas Reid, ποὺ διαδέχθηκαν τὸν Hutcheson στὴν ἕδρα τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γλασκώβης. Καὶ οἱ δύο αὐτοὶ φιλόσοφοι ἔχουν δεχθεῖ τὴν ἐπίδραση τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας τὴν ὁποία καὶ ἐνσωμάτωσαν στὶς ἠθικές τους θεωρίες, ὅπου κυριαρχοῦν οἱ ἔννοιες τῆς ἀρετῆς, τοῦ καθήκοντος, τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν πλησίον, τῆς καλοκαγαθίας, τῆς συμπάθειας καὶ τῆς κοινωνικότητας[29]. Ἀναφορὲς

---

25. Πβ. Fr. Hutcheson, *Inquiry*, 2nd ed., 1726, σ. XXI: «It is indeed to be wished, that [Shaftesbury] had abstained from mixing with such Noble Performances, some Prejudices he had received against Christianity; a Religion which gives us the truest Idea of Virtue, and recommends the Love of God and of Mankind, as the Sum of all true Religion».

26. R. B. Sher, Professors of Virtue: The Edinburgh Chairs, σ. 97. Πβ. καὶ Ε. Π. Παπανουτσου, *Ἠθική*, 3η ἔκδ., Ἀθήνα, Ἴκαρος, 1970, σσ. 128-130.

27. Πβ. Fr. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, 2 τόμ., London, 1755, τ. 1, σσ. 204, 215, 248, ὅπως ἀναφέρεται ἐν R. B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment, The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburg, Edinburg U. P., 1985, σ. 177.

28. «Let not philosophy rest in speculation, let it be a medicine for the disorders of the soul, freeing the heart from anxious solicitudes and turbulent desires; and dispelling its fears: let your manners, your tempers, and conduct be such as right reason requires. Look not upon this part of philosophy as matter or ostentation, or shew of knowledge, but as the most sacred law of life and conduct, which none can despise with impunity, or without impiety toward God», πβ. Fr. Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, Glasgow, Foulis, 1747, σ. IV, καὶ σὲ σχέση μὲ τὴν ἀναφορὰ αὐτή, S. Stewart, The Stoic Legacy..., *ἔνθ' ἀν*.

29. J. Dwyer and R. B. Sher, *Sociability and Society in Eighteenth-Century Scotland*, The John Hopkins University Press, 1991, *passim*.

αὐτῶν τῶν φιλοσόφων στὸν Ζήνωνα τὸν Κιτιέα, στὸν Κλεάνθη καὶ στὸν Χρύσιππο καὶ κυρίως στοὺς φιλοσόφους τῆς νέας Στοᾶς, τὸν Μάρκο Αὐρήλιο, τὸν Σενέκα καὶ τὸν Κικέρωνα, φανερώνουν τὸ ἐνδιαφέρον τους γιὰ τὸν Στωϊκισμό, ποὺ ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὶς ἐνσωματωμένες στὰ ἔργα τους ἀντιλήψεις τῶν Στωϊκῶν, οἱ ὁποῖοι εἴδαμε ὅτι μεταφράζονται καὶ ἐκδίδονται κατὰ τὴν περίοδο τοῦ σκωτικοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἡ οἰκειοποίηση τοῦ Στωϊκισμοῦ εἶναι φανερὴ ἐπίσης στοὺς «μετριοπαθεῖς *literati* τοῦ Ἐδιμβούργου», ὁμάδα ἐκκλησιαστικῶν καὶ πανεπιστημιακῶν δασκάλων στοὺς ὁποίους περιλαμβάνονται οἱ Hugh Blair, Alexander Carlyle, Adam Ferguson, John Home καὶ William Robertson, ποὺ εἶδαν τὴν ἀρετὴ ὡς τὴν μόνη ὁδὸ γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς ἀτομικῆς εὐτυχίας καὶ γιὰ τὸ καλὸ τῆς ἀνθρωπότητας. Αὐτοὶ ἐπιχείρησαν νὰ συνδέσουν τὶς ἰδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ μὲ τὸν Πρεσβυτεριανισμό, ἐνστερνίσθηκαν ἕναν χριστιανικὸ Στωϊκισμὸ ποὺ τόνιζε τὴ σημασία τῆς ἀρετῆς, καὶ ἰδιαίτερα τῆς φιλανθρωπίας, τὴν ὑποταγὴ στὴ θεία βούληση ὡς τρόπο ἀπόκτησης τῆς εὐτυχίας, τὴ θρησκευτικὴ ἀνοχὴ καὶ τὴν ἐλευθερία τῆς ἔκφρασης, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀξία τῶν ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν καὶ τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ, ἐνῶ πρωταρχικὸ μέλημά τους ἦταν νὰ στηρίξουν τὴν οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη τῆς χώρας σὲ ἠθικὲς καὶ κοινωνικὲς ἀρχὲς ποὺ θὰ περιώριζαν τὶς ἐγωϊστικὲς καὶ ὑλιστικὲς ἀξίες ποὺ συνδέονται μὲ τὴν οἰκονομικὴ πρόοδο[30].

Πράγματι, ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα τὸ ἐνδιαφέρον τῶν Στωϊκῶν φιλοσόφων γιὰ τὴν φύση, τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία προσελκύει τοὺς Σκώτους φιλοσόφους οἱ ὁποῖοι ἐνσωματώνουν στὰ ἔργα τους στωϊκὲς φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις. Ἀναμφίβολα, ἡ οἰκειοποίηση ἀλλὰ καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Στωϊκισμοῦ ἀνευρίσκεται στὸ ἔργο τοῦ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, τὸ ὁποῖο δημοσιεύθηκε τὸ 1759, ἐποχὴ ποὺ αὐτὸς κατεῖχε τὴν ἕδρα τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας στὴ Γλασκώβη, ὅπου εἶχε ἐκλεγεῖ τὸ 1751 καθηγητὴς τῆς λογικῆς καὶ ἀπὸ τὸ 1752 καθηγητὴς τῆς ἠθικῆς. Τὸ ἔργο αὐτό, ποὺ ἐνσωματώνει τὶς παραδόσεις αὐτοῦ τῆς ἠθικῆς στὸ Πανεπιστήμιο, ἐπανεκδόθηκε, ἐνῶ ὁ Smith ζοῦσε, ἄλλες πέντε φορὲς –ἡ τελευταία ἔκδοση μὲ ἐκτενεῖς προσθῆκες καὶ ἀλλαγὲς ἔγινε τὸ 1790, λίγο πρὶν ἀπὸ τὸν θάνατό του– καὶ ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση σὲ φιλοσόφους, ὅπως ὁ David Hume, ο Edmund Burke καὶ ο Immanuel Kant, ἀλλὰ καὶ σὲ ἕνα εὐρὺ κοινό. Σὲ αὐτό του τὸ ἔργο εἶναι φανερὲς οἱ ἐπιδράσεις ποὺ ἔχει ὑποστεῖ ἀπὸ τὴν φιλοσοφία τῆς ἀρχαιότητας καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τοὺς Στωϊκούς[31]. Ο Smith, γνωστὸς ὡς ὁ πατέρας τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας, ἐξαιτίας τῶν ἀπόψεων ποὺ ἐκφράζει στὸ βιβλίο του

30. Πβ. R. B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment...*, σσ. 187-212.

31. Εἰδικώτερα, G. Vivenza, *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, (2001), Oxford, Oxford U. P., 2004, σσ. 4, 6, 7, 38, 41-83, 183.

*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ἔχει διατυπώσει ἀξιόλογες ἠθικές, αἰσθητικὲς καὶ πολιτικὲς ἀντιλήψεις, οἱ ὁποῖες προσελκύουν τὸ ἐνδιαφέρον τῶν σύγχρονων ἐρευνητῶν. Ἔχοντας ἐκπαιδευθεῖ στὴ φιλοσοφία ἀπὸ ἕναν μεγάλο φιλόσοφο, τὸν Francis Hutcheson, καθηγητὴ τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γλασκώβης ἀπὸ τὸ 1730 μέχρι τὸ 1746, στενὸς φίλος τοῦ Hume ἀλλὰ καὶ σημαντικῶν Γάλλων φιλοσόφων τοὺς ὁποίους γνώρισε ὅταν ζοῦσε στὴν Γαλλία,[32] ὁ Smith διατύπωσε μιὰ ἠθικὴ θεωρία ἡ ὁποία στηριζόταν στὶς ἔννοιες τοῦ ἠθικοῦ κριτηρίου καὶ τῆς ἠθικῆς κρίσης, τῆς συμπάθειας καὶ τοῦ «ἀμερόληπτου κριτῆ». Σ' αὐτὴν τὴ θεωρία προσπάθησε νὰ συνδυάσει δύο μοντέλα ἠθικότητας, τὸ ἕνα στηριζόμενο στὶς ἀρετὲς καὶ τὸ ἄλλο στοὺς κανόνες καὶ τὸν νόμο, τὰ ὁποῖα συχνὰ θεωροῦνται ὡς ἀντιτιθέμενα μιὰ καὶ οἱ ἀρετὲς συνδέονται μὲ τὸν χαρακτήρα, τὴν κρίση καὶ τὴν ἀντίληψη, ἐνῶ οἱ κανόνες μὲ τὸ καθῆκον, τὴν ὑποχρέωση καὶ τὴν ὑποταγὴ τῆς πράξης σὲ ἀρχές[33]. Κατὰ τὸν Smith «τίποτε δὲν εὐχαριστεῖ περισσότερο ἀπὸ τὸ νὰ παρατηροῦμε στοὺς ἄλλους ἕνα οἰκεῖο συναίσθημα σχετικὸ μὲ ὅλα τὰ συναισθήματα ποὺ ἔχουμε μέσα μας»[34]. Ἡ ἀρχὴ τῆς «συμπάθειας», συναίσθημα ποὺ δὲν πηγάζει ἀπὸ τὸ συμφέρον καὶ τὴν ἰδιοτέλεια ἀλλὰ ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ἠθικῆς του θεωρίας, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται στὸ πλαίσιο μιᾶς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας ποὺ διερευνᾶ τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ στηρίζεται στὶς ἔννοιες τοῦ «ἀμερόληπτου θεατῆ» καὶ τῶν ἠθικῶν συγκινήσεων. Ἐπιδιώκοντας νὰ βελτιώσει τὴν ἔννοια τῆς συμπάθειας, ποὺ εἰσηγήθηκαν ὁ Hutcheson καὶ ὁ Hume, συνδέοντάς την μὲ τὴν ἠθικὴ κρίση, ὁ Smith ὑποστήριξε πὼς μποροῦμε νὰ συναισθανθοῦμε καταστάσεις ποὺ συμβαίνουν σὲ ἄλλους, νὰ ταυτιστοῦμε μὲ αὐτοὺς καὶ νὰ ἀναπτύξουμε τὴν «ἀμοιβαία κατανόηση», ἡ ὁποία βασίζεται στὸ συναίσθημα τῆς συμπάθειας[35]. Εἶναι πολὺ γνωστὲς οἱ ἀπόψεις τοῦ Smith γιὰ τὴ συμπάθεια, ἀφοῦ αὐτὸς ἀνέπτυξε μιὰ θεωρία τῆς συνείδησης, ποὺ τὴν στήριξε στὰ συναισθήματα συμπάθειας καὶ ἀντιπάθειας καὶ στὶς κρίσεις ἐπιδοκιμασίας καὶ ἀποδοκιμασίας,

---

32. Ὁ Smith συνόδευσε τὸν νεαρὸ Δούκα τοῦ Buccleuch ὡς *tutor* στὴν Εὐρώπη ὅπου καὶ παρέμεινε γιὰ τὸ χρονικὸ διάστημα 1764-1766. Στὴ Γαλλία ἔμεινε στὴν Τουλούζη καὶ τὸ Παρίσι ἐνῶ παρουσιάστηκε στὴν παρισινὴ κοινωνία ἀπὸ τὸν Hume ποὺ ὑπηρετοῦσε ἐκεῖ ὡς Πρέσβυς τῆς Βρετανίας ἀπὸ τὸ 1763. Πβ. N. Phillipson, *Adam Smith. An Enlightened Life*, London, Allen Lane, 2010, σσ. 180-199.

33. Πβ. Ch. L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge U. P., 1999, σ. 20.

34. *The Theory of Moral Sentiments*, (1759· 6η ἔκδ., 1790), The Glasgow Edition, ἐπιμ. ὑπὸ D. D. Raphael and A. I. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976, σ. 12.

35. Πβ. Ch. J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (1997), Edinburgh, Edinburgh U. P., ἀνατ. 2001, σσ. 162 κ. ἑξ., καὶ Ch. L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, σ. 19.

ποὺ ἐκφράζονται ἀπὸ τὸ ἑκάστοτε ὑποκείμενο σχετικὰ μὲ τὶς πράξεις τῶν ἄλλων, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὶς κρίσεις ποὺ σχετίζονται μὲ τὸν ἴδιο τὸν κρίνοντα, ὁ ὁποῖος ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ ἀποστασιοποιηθεῖ καὶ νὰ κρίνει ὡς «ἀμερόληπτος θεατής» τὸν ἑαυτό του, ἐπιδοκιμάζοντας ἢ ἀποδοκιμάζοντας τὶς πράξεις του. Ἡ συνείδηση τοῦ ὑποκειμένου καθίσταται κατ' αὐτὸν καθρέπτης ἑνὸς κοινωνικοῦ συναισθήματος, στὸν ὁποῖο μπορεῖ τὸ ὑποκείμενο ὡς δυνητικὸς θεατὴς νὰ δεῖ τὸν χαρακτήρα του καὶ νὰ κρίνει ἀνάλογα καὶ τὴν συμπεριφορὰ τῶν συνανθρώπων του[36]. Ἡ ἄποψη τοῦ Smith γιὰ τὴν ἀποστασιοποιημένη στάση τοῦ ἐγὼ σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸν ἑαυτό του καὶ τοὺς ἄλλους[37], καὶ ἡ στωϊκῆς προέλευσης διδασκαλία του γιὰ καθυπόταξη τῶν συγκινήσεων (*emotions*) μέσω τῆς συνείδησης, ἡ ὁποία ἐνεργεῖ ὡς «ἀμερόληπτος θεατής», ἀναδεικνύει παράλληλα τὸν στενὸ δεσμό του μὲ τὸ κίνημα τοῦ Διαφωτισμοῦ, κυρίως ὅσον ἀφορᾶ τὶς ἀντιλήψεις του γιὰ τὴν ἐλευθερία, ἠθικὴ καὶ πολιτική. Τὶς ἀντιλήψεις του γιὰ τὴν ἐλευθερία στηρίζει ὁ Smith σὲ μιὰ θεωρία τῶν ἠθικῶν συγκινήσεων παρὰ στὸν φιλοσοφικὸ λόγο, προβάλλοντας τὴ σημασία τῶν συναισθημάτων γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν πολιτικὴ ζωή (χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη *sentiments* ἐκ παραλλήλου μὲ τὶς λέξεις *passions* καὶ *emotions*), διαχωρίζοντας τὸν θεωρητικὸ ἀπὸ τὸν πρακτικὸ βίο καὶ τονίζοντας τὴ σχέση μεταξὺ τῆς φιλαυτίας καὶ τῆς ἀμερόληπτης στάσης τῆς συνείδησης σὲ θέματα ἐπιδοκιμασίας ἢ ἀποδοκιμασίας[38].

Ὁ Smith γνώριζε καλὰ τὶς ἀρχαῖες καὶ νεώτερες γλῶσσες, ὅπως καὶ τὴ φιλοσοφικὴ παράδοση τῆς ἀρχαιότητας, καὶ ἰδιαίτερα τὰ ἠθικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητας. Τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τοὺς Στωϊκοὺς περιορίζεται στὴν ἠθική τους, γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ καὶ δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὴν στωϊκὴ λογική, μεταφυσικὴ καὶ ἐπιστημολογία. Ἦταν φυσικό, συνεπῶς, νὰ ἐνσωματώσει στὸ ἔργο τοῦ *Theory of Moral Sentiments* τὸ ἱστορικὸ σχεδίασμα «Of Systems of Moral Philosophy», ὅπου καὶ ἀναφέρεται στὶς ἠθικὲς θεωρίες τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Ζήνωνα, τὸν ὁποῖο μνημονεύει στὸ ἔργο του ἕξι φορές, καθὼς

---

36. *TMS*, III, 1, 3 καὶ III, 1, 5: «We begin, upon this account, to examine our own passions and conduct, and to consider how these must appear to them...We suppose ourselves the spectators of our own behaviour, and endeavour to imagine what effect it would, in this light, produce upon us. This is the only looking-glass by which we can, in some measure, with the eyes of other people, scrutinize the propriety of our own conduct», ὅπως ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν D. D. Raphael, *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2007, σσ. 34 κ. ἑξ.

37. *TMS*, III, 1, 3: «To judge of ourselves as we judge of others...is the greatest exertion of candour and impartiality. In order to do this, we must look at ourselves with the same eyes with which we look at others: we must imagine ourselves not the actors, but the spectators of our own character and conduct...We must enter, in short, either into what are, or into what ought to be, or into what, if the whole circumstances of our conduct were known, we imagine would be the sentiments of others, before we can either applaud or condemn it».

38. Ch. L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, σσ. 12-20.

καὶ στοὺς Χρύσιππο, Ἐπίκτητο, Μάρκο Αὐρήλιο καὶ Σενέκα, λιγότερο στὸν Κικέρωνα, ἀλλὰ καὶ σὲ νεώτερες ἠθικὲς θεωρίες, ἰδίως αὐτὲς τοῦ Hutcheson καὶ τοῦ Hume. Ὅπως ἐπισημαίνεται ἀπὸ τοὺς Raphael καὶ Macfie στὴν *Εἰσαγωγὴ* τῆς νέας ἔκδοσης τοῦ ἔργου του *The Theory of Moral Sentiments* οἱ στωϊκὲς ἐπιδράσεις εἶναι ἐμφανεῖς στὴν ἠθικὴ τοῦ Smith, κυρίως ὅσον ἀφορᾶ στὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴν εὐπρέπεια (*propriety*) καὶ τὴν ἀρετή, καὶ μάλιστα γιὰ τὶς κύριες ἀρετὲς τῆς σύνεσης (*prudence*), τῆς φιλανθρωπίας (*beneficence*) καὶ τῆς αὐτοκυριαρχίας (*self-command*)[39]. Κατ' αὐτόν, ἄλλωστε, ἡ φιλανθρωπία καὶ ἡ αὐτοκυριαρχία, ἡ σύνθεση χριστιανικῆς καὶ στωϊκῆς ἀρετῆς, συνιστοῦν «τὴν τελειότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης»[40]. Ἡ στωϊκὴ ἐπίδραση εἶναι φανερή, ἐπίσης, στὶς ἀπόψεις του γιὰ τὸ καθῆκον ἢ τὴν εὐπρέπεια (*propriety*)[41], ἡ ὁποία θεωρεῖται ἀπὸ αὐτὸν ὡς συμπεριφορὰ ποὺ εἶναι ἠθικὰ ἀποδεκτὴ ἀλλὰ ὄχι τελείως ἐνάρετη (*TMS*, I, I, 5, 7). Ἡ εὐπρέπεια γιὰ τὴν ὁποία κάνει λόγο ὁ Smith ταυτίζεται κατὰ τὸν Waszek μὲ τὴν κικερώνεια ἔννοια τοῦ καθήκοντος ἢ τοῦ *decorum* (τοῦ πρέποντος)[42], συνδεόμενη κυρίως μὲ τὴν ἔννοια τῆς αὐτοκυριαρχίας καὶ τῆς μετριοπάθειας, ἐνῶ ἡ διάκριση ποὺ ὁ Smith ἐπιχειρεῖ μεταξὺ τοῦ «καθωπρεπισμοῦ τῶν πολλῶν» καὶ «τῆς ἀρετῆς τῶν ὀλίγων σοφῶν», συνδέεται μὲ τὴν ἄποψη αὐτοῦ ὅτι «Οἱ Στωϊκοί, γενικά, φαίνεται ὅτι δέχονταν πὼς ὑπάρχει ἕνας βαθμὸς ἐπάρκειας σὲ ὅσους δὲν ἔχουν φθάσει σὲ τέλεια ἀρετὴ καὶ εὐτυχία»[43]. Ὁ Smith χρησιμοποιοῦσε μὲ τρόπο ἐκλεκτικὸ τὶς στωϊκὲς ἰδέες υἱοθετώντας κυρίως τὶς ἀπόψεις τοῦ Ζήνωνα γιὰ τὴν ἀρετὴ τῆς αὐτοκυριαρχίας ἀλλὰ καὶ τὶς στωϊκὲς ἀπόψεις γιὰ τὴν ἀταραξία. Ἀναφερόμενος ἰδιαίτερα στὸν Ζήνωνα, τὸν Χρύσιππο καὶ τὸν Ἐπίκτητο, ο Smith σχολιάζει ἀρνητικὰ τὴν «στωϊκὴ ἀπάθεια καὶ ἀδιαφορία» ποὺ δὲν γίνονται ἀπὸ αὐτὸν ἀποδεκτές ὅσον ἀφορᾶ τὰ συναισθήματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἰδιωτικὴ καὶ προσωπικὴ ζωή[44]. Ὅπως οἱ Στωϊκοί, ο Smith θεώρησε τὴν ἀρχὴ τῆς «συμπάθειας»

---

39. D. D. Raphael and A. L. Macfie (ἐπιμ.), *Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis-Glasgow, Liberty Press-Oxford U. P., 1976, εἰσαγωγή, σσ. 5-10.

40. *TMS*, I, I, 5, 5: «As to love our neighbour as we love ourselves is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us». Πβ. σχετικῶς D. D. Raphael, *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford, Oxford U. P., 2007, σ. 34.

41. Οἱ ἐκδότες ἀποδίδουν τὸν τίτλο τοῦ ἔργου τοῦ Κικέρωνος *De Officiis* μὲ τὴν ἀγγλικὴ λέξη *On Propriety*. Πβ. *TMS*, VII, I, σ. 292, σημ. 47.

42. N. Waszek, Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin, *Journal of the History of Ideas*, 45, 1984, σσ. 591-606.

43. *TMS*, VII, II, I, 42.

44. *TMS*, VII, II, I, 46: «By the perfect apathy which it [Stoicism] prescribes to us, by endeavouring not merely to moderate, but to eradicate all our private, partial and selfish affections, by suffering us to feel for whatever can befall ourselves, our friends, our country,

(χρησιμοποιεῖ τόν ἑλληνικό ὅρο παράλληλα μέ τόν ὅρο *fellow-feeling*), ἡ ὁποία πηγάζει ἀπό τήν κοινωνική φύση τοῦ ἀνθρώπου καί γεννᾶ ἠθικά αἰσθήματα, ὡς κύριο στοιχεῖο γιά τήν ἁρμονική συνύπαρξη τῶν ἀνθρώπων, καί ἐνσωμάτωσε στήν ἠθική του τήν ἄποψη τῶν Στωϊκῶν γιά τόν κοσμοπολιτισμό, ἐνῶ ἡ ἀντίληψη αὐτοῦ γιά ἕνα ἀόρατο χέρι ποὺ ρυθμίζει τή σχέση τῆς κοινωνίας μέ τό φυσικό σύμπαν ὑπενθυμίζει τή στωϊκή ἀντίληψη γιά τήν κοσμική ἁρμονία τῆς φύσης. Ὁ Smith σχολίασε, ἐπίσης, τίς ἀπόψεις τῶν Στωϊκῶν γιά τήν αὐτοκτονία, μέ ἰδιαίτερη ἀναφορά σέ τρεῖς ἀφηγήσεις σχετικές μέ τόν ἑκούσιο θάνατο τοῦ Ζήνωνος ποὺ μᾶς παρέχουν ὁ Διογένης Λαέρτιος, ὁ Λουκιανός καί ὁ Λακτάντιος[45], καί δέν ἀποδέχθηκε τή στωϊκή ἀντίληψη σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὅλες οἱ ἐνάρετες πράξεις εἶναι ἐξίσου καλές καί ὅλες οἱ ἐσφαλμένες κακές, ἐνῶ οἱ ἀπόψεις του γιά τόν «ἀμερόληπτο θεατή» (*impartial spectator*)[46] συνιστοῦν μιά πρωτότυπη θεωρία ποὺ στηρίζεται σέ στωϊκές θέσεις[47]. Ὁ Smith ἀναφερόμενος εἰδικότερα στά μή κοινωνικά πάθη τοῦ μίσους καί τοῦ θυμοῦ δράττεται τῆς εὐκαιρίας νά σχολιάσει τούς Στωϊκούς οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν ὅτι ὁ λόγος κυριαρχεῖ τῶν παθῶν καί νά ἀναγνωρίσει τόν ρόλο τοῦ συναισθήματος στό πλαίσιο τῶν ἠθικῶν κρίσεων, ἐπισημαίνοντας τή διαφορά ἀνάμεσα στόν ἠθικῶς πράττοντα καί τόν θεωρητικό ἤ τόν φιλόσοφο[48]. Ἄλλωστε, παρά τό γεγονός ὅτι ὑποστηρίζει τή δυναμική τῶν συμπαθητικῶν συναισθημάτων τοῦ «ἀμερόληπτου θεατῆ» ὡς πρός τή διαμόρφωση τῶν ἠθικῶν κρίσεων, ἀξιώνει μεγαλύτερη ἐνεργητικότητα τοῦ ὑποκειμένου καί τονίζει τόν ἐνεργό ρόλο τῆς φαντασίας καί τοῦ λόγου στόν σχη-

---

not even the sympathetic and reduced passions of the impartial spectator, it endeavours to render us althogether indifferent and unconcerned in the success, or miscarriage, of everything which Nature has prescribed to us as the proper business and occupation of our lives», καί III, 3, 14-16. Πβ. N. Waszek, *Two Concepts of Morality* ..., σσ. 595 κ. ἑξ. καί G. Vivenza, *Adam Smith and the Classics*.., σσ. 74-78.

45. *TMS*, VII, II, I, 31-32.

46. D. D. Raphael, *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford, Oxford U. P., 2007.

47. Πβ. V. Brown, The Dialogic Experience of Conscience: Adam Smith and the Voices of Stoicism, *Eighteenth-Century Studies*, 26, 1992-1993, σσ. 233-260.

48. *TMS*, I, II, 3-4: «The ancient stoics were of opinion, that as the world was governed by the all-ruling providence of a wise, powerful, and good God, every single event ought to be regarded, as making a necessary part of the plan of the universe, and as tending to promote the general order and happiness of the whole: that the vices and follies of mankind, therefore, made as necessary as part of this plan as their wisdom or their virtue; and by that eternal art which deduces good from ill, were made to tend equally to the prosperity and perfection of the great system of nature. No speculation of this kind, however, how deeply soever it might be rooted in the mind, could diminish our natural abhorrence for vice, whose immediate effects are so destructive, and whose remote ones are too distant to be traced by the imagination», ὅπως ἀναφέρεται ἀπό τόν Ch. L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*.., σσ. 316-324.

ματισμὸ τῶν κρίσεων ἀλλὰ καὶ στὴν ἀξιολόγηση τῶν δεδομένων τῆς ἐμπειρίας[49]. Ὁπωσδήποτε, ὅπως εὔστοχα ὑποστήριξαν οἱ D. D. Raphael καὶ A. L. Macfie, ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ φυσικὴ θεολογία τοῦ Smith ἔχουν στωϊκὲς ἐπιδράσεις οἱ ὁποῖες εἶναι ἐμφανεῖς καὶ στὴν οἰκονομική του θεωρία, ὅπου ἡ οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη ἐξετάζεται ὀρθολογικὰ καὶ κριτικά, ἐνῶ οἱ ἀπόψεις του γιὰ τὴν αἴσθηση τῆς δημόσιας ὠφελιμότητας σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἀρετὴ τῆς σύνεσης συνδέονται μὲ τὴ στωϊκὴ ἀρετὴ τῆς αὐτοκυριαρχίας ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ σωκρατικὴ ἐγκράτεια. Ἀναμφίβολα, ἡ ἠθικὴ θεωρία τοῦ Smith, ἰδίως ὅσον ἀφορᾶ τὶς ἀρετὲς τῆς αὐτοκυριαρχίας καὶ τῆς φιλανθρωπίας, ἐνθυμίζει ἐν πολλοῖς τὸν ρωμαϊκὸ Στωϊκισμό, ἰδιαίτερα τοὺς *Στοχασμοὺς* τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου τὸν ὁποῖο αὐτὸς ἀναφέρει ὡς «the mild, the humane, the benevolent Antoninus»[50]. Παράλληλα, ἡ εἰκόνα τῆς συνείδησης ὑπὸ τὴ μορφὴ τοῦ «ἀμερόληπτου κριτῆ» ποὺ αὐτὸς χρησιμοποιεῖ, ἐνθυμίζει τοὺς μονολόγους καὶ τοὺς στοχασμοὺς φιλοσόφων ὅπως ὁ Ἐπίκτητος, ὁ Μάρκος Αὐρήλιος καὶ ὁ Αὐγουστῖνος, ἀλλὰ καὶ ὁ Shaftesbury (*Soliloquy, or Advice to an Author*), καὶ ἐπιβεβαιώνει τὴν εὐρύτατα ἀποδεκτὴ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ συνείδηση εἶναι πάντοτε σὲ διαλογικὴ σχέση μὲ τὸν ἑαυτό της[51].

Ἡ ἀναφορὰ στὸν Thomas Reid (1710-1796), καθηγητὴ φιλοσοφίας ἀρχικὰ στὸ King's College τοῦ Aberdeen καί, ἀπὸ τὸ 1764, καθηγητὴ τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γλασκώβης, θέση ποὺ προηγουμένως κατεῖχε ὁ Adam Smith[52], θὰ εἶναι σύντομη, ἀφοῦ λίγες εἶναι οἱ ἀναφορές του στοὺς Στωϊκοὺς παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἐνσωματώνει ἀπόψεις τους στὴ φιλοσοφία τοῦ κοινοῦ νοῦ ποὺ αὐτὸς διαμόρφωσε ὡς ἀπάντηση στὸν σκεπτικισμὸ τοῦ Hume. Ὁ Reid καὶ ὁ κύκλος διανοουμένων ποὺ δημιουργήθηκε γύρω ἀπὸ αὐτὸν διαμόρφωσε μιὰ φιλοσοφικὴ θεωρία ποὺ στηριζόταν στὴν ἔννοια τοῦ κοινοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος θεωρήθηκε κριτικὸ ὄργανο διακρίβωσης τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς γνώσης. Ὁ Reid, ἀλλὰ καὶ οἱ μαθητές του, προσπάθησαν νὰ ὑπερασπισθοῦν τὴ θρησκευτικὴ πίστη καὶ τὶς ἠθικὲς ἀρχὲς τοῦ συντηρητικοῦ σκωτικοῦ Πρεσβυτεριανισμοῦ μὲ μιὰ φιλοσοφικὴ θεωρία ποὺ συνδύαζε τὸν ἐμπειρισμό, τὸν ὀρθολογισμὸ καὶ τὴν ἐνορασιοκρατία[53]. Ο ἴδι-

---

49. *Ἀρετὲς καὶ συμφέροντα. Ἡ βρετανικὴ ἠθικὴ σκέψη στὸ κατώφλι τῆς νεωτερικότητας*, μτφρ.-ἐπιμ.-ἐπίμετρο Δ. Γ. Δροσος, Ἀθήνα, Ἵδρυμα Σάκη Καράγιαργα-ἐκδ. Σαββάλας, 2008, σ. 553.

50. *TMS*, VII, II, L, 5, σ. 288.

51. V. Brown, *Experience of Conscience...*, σσ. 235-243.

52. Γιὰ μιὰ κριτικὴ προσέγγιση τῆς ἠθικῆς θεωρίας τοῦ Smith ἀπὸ τὸν Reid, πβ. J. C. Stewart-Robertson and D. F. Norton, Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals, *Journal of the History of Ideas*, 41, 3, 1980, σσ. 381-398 καὶ 45, 2, 1984, σσ. 309-321.

53. Γιὰ μιὰν ἐνδελεχὴ παρουσίαση τῆς σκωτικῆς φιλοσοφίας καὶ ἰδιαίτερα τῶν σχέσεων τῆς αἰσθητικῆς πρὸς τὴν γνωσιολογία τοῦ Thomas Reid, πβ. γενικώτερα, Ἀ. Γλυκοφρυ-

ος ὁ Reid ἐπιχείρησε νὰ διερευνήσει τὶς δυνάμεις καὶ τὶς λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ στὰ ὥριμα ἔργα του, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) καὶ *Essays on the Active Powers of Man* (1788), καὶ νὰ διαμορφώσει μιὰ ἀντικειμενικὴ θεωρία τῆς ἀντίληψης ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὴν «θεωρία τῶν ἰδεῶν», ποὺ εἶχε κατὰ τὴν γνώμη του ὡς συνέπεια τὸν σκεπτικισμὸ τοῦ Hume. Θεωρώντας πὼς ἡ φιλοσοφία στοχεύει στὴ βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ νὰ τὸν πληροφορεῖ γύρω ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὰ ὅρια τῶν δυνάμεών του, ὁ Reid στὴν ἠθική του ὑποστηρίζει πὼς ὁ ἄνθρωπος ἔχει μιὰ φυσικὴ ροπὴ πρὸς τὴν ἀρετὴ καὶ πὼς ἐνάρετος βίος δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ ζεῖ κανεὶς σύμφωνα μὲ τὶς λογικὲς ἐπιταγὲς τῆς συνείδησης. Οἱ ἀναφορές του στοὺς Στωϊκοὺς εἶναι περιορισμένες στὴν ἠθική του καί, κυρίως, ὅταν ἀναφέρεται στὶς ἀπόψεις τους γιὰ τὴν ἀρετή, τὴν εὐδαιμονία καὶ τὴν ἀνθρώπινη σοφία[54], ἀλλὰ καὶ στὴν ἄποψη αὐτῶν ὅτι ἡ ἀρετὴ συνίσταται στὸ νὰ ζεῖ κανεὶς σύμφωνα μὲ τὴ φύση[55].

Ἀναμφίβολα, ἡ παρουσία τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας στὸν σκωτικὸ Διαφωτισμό, ποὺ διαπιστώνεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ 18ου αἰώνα, εἶναι ἔντονη κυρίως μετὰ τὸ 1740, ὅταν ὁρισμένοι πανεπιστημιακοὶ καθηγητὲς καὶ κληρικοὶ ἐναντιώνονται στὸν σκεπτικισμὸ τοῦ Hume, ὅπως ἐκφράστηκε στὸ *Treatise of Human Nature* (1739-40) ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα ἔργα του. Ὡστόσο, ἡ ἀντιπαλότητα αὐτὴ δὲν ἔλαβε τὴ μορφὴ ποὺ εἶχε κατὰ τὴν ἀρχαιότητα ἡ μεταξὺ Στωϊκισμοῦ καὶ Σκεπτικισμοῦ ἀνταπαράθεση[56].

---

ΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Ἡ γνωσιολογικὴ θεμελίωση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Thomas Reid*, Βιβλιοθήκη Σοφία Σαριπόλου, Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν, Ἀθήνα, 1988. Πβ. καὶ Ἀ. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Κοινὸς νοῦς καὶ Σκεπτικισμός: Thomas Reid *versus* David Hume, *Πρακτικά*, Β' Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας καὶ Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας (Ἀρχαία Ὀλυμπία-Ζαχάρω, 27-31 Ἰουλίου 1988), Ἀθήνα, 1990, σσ. 219-245.

54. Thomas REID, *Philosophical Works*, with notes and supplementary dissertations by Sir W. Hamilton, Hildesheim, Georg Olms, 1967, II, σ. 583 a: «These oracles of reason led the Stoics so far as to maintain - That all desires and fears, with regard to things not in our power, ought to be totally eradicated; that virtue is the only good; that what we call the goods of the body and of fortune, are really things indifferent, which may, according to circumstances, prove good or ill, and, therefore, have no intrinsic goodness in themselves... We cannot but admire the Stoical system of morals, even when we think that, in some points, it went beyond the pitch of human nature. The virtue, the temperance, the fortitude, and the magnanimity of some who sincerely embraced it, amidst all the flattery of sovereign power and the luxury of a court, will be everlasting monuments to the honour of that system, and to the honour of human nature».

55. T. REID, *Works*, σ. 638 b: «The Stoics defined Virtue to be *a life according to nature*. Some of them more accurately, *a life according to the nature of man, in so far as it is superior to that of brutes*. The life of a brute is according to the nature of the brute; but it is neither virtuous nor vicious. The life of a moral agent cannot be according to his nature, unless it be virtuous. That conscience which is in every man's breast, is the law of God written in his heart, which he can not disobey without acting unnaturally, and being self-condemned».

56. M. A. STEWART, The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment, σσ. 275 κ. ἑξ.

Πολλοὶ μελετητὲς τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου τοῦ Hume τονίζουν ὅτι αὐτὸς εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν ἀντιπρόσωπος τοῦ νεώτερου Σκεπτικισμοῦ, ἂν καὶ σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἀρχαίους Σκεπτικοὺς ποὺ εἶχαν ὡς κύρια θέση τους τὴν ἀναστολὴ τῆς τελικῆς κρίσης, τὴν «ἐποχή», στὸ δοκίμιό του «Ὁ Σκεπτικός» ὁ Σκῶτος φιλόσοφος δὲν μένει σταθερὰ προσηλωμένος σὲ ἀναπάντητες ἀπορίες οὔτε θέτει ὡς ἀρχή του τὴ ριζικὴ ἀμφιβολία, μολονότι ἐκφράζει τὴν προσωπική του προτίμηση στὴ βιο-θεωρία τοῦ Σκεπτικοῦ[57]. Ὁ Hume ἐξετάζει διεξοδικὰ τὸν Σκεπτικισμὸ στὸ IV μέρος τοῦ *Treatise* καὶ στὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ *Inquiry Concerning Human Understanding*. Συνοπτικὰ ἀποδίδοντας τὶς σκέψεις του ὁ Ε. Παπανοῦτσος, ὑποστηρίζει πὼς «τὸ παράδοξο τῆς ἀκραίας μορφῆς τοῦ Πυρρωνισμοῦ εἶναι ὅτι αὐτὸς οὔτε λογικὰ μπορεῖ νὰ ἀναιρεθεῖ, οὔτε νὰ γίνει πιστευτός. Θεωρητικὰ δὲν ἀνασκευάζεται, ἀπεναντίας σ' αὐτὸν ἀπολήγει ἡ ἀνάλυση τῶν βασικῶν ἐννοιῶν ποὺ ἀποτελοῦν τὸ γνωστικὸ κεφάλαιο τοῦ πνεύματος. Ἡ ὕπαρξη τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου, οἱ σχέσεις τῶν ἀντικειμένων, αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ ἑνότητα καὶ ταυτότητα τοῦ ἐγώ μας εἶναι δοξασίες-πίστεις, ποὺ ἔχουν σχηματισθεῖ μὲ τὴ λειτουργία ἑνὸς ψυχολογικοῦ μηχανισμοῦ, καὶ κανεὶς δὲν θὰ μάθει ποτὲ ἐὰν ἔχουν ἀντίκρισμα στὴν πραγματικότητα. Πολὺ περισσότερο προβληματικὲς εἶναι οἱ ἔννοιες τῆς μεταφυσικῆς: ἀρχὴ καὶ τέλος τοῦ σύμπαντος, ἀθανασία τῆς ψυχῆς, Θεός... Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, πάλι, κάτι μέσα στὴν ἀνθρώπινη φύση μᾶς ἐμποδίζει νὰ δεχτοῦμε τὴν πλήρη ἄρνηση, τὴ ριζικὴ ἀμφιβολία»[58]. Ὁ ἴδιος ὁ Hume ὁμολογεῖ, ἀναγνωρίζοντας πὼς εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ εἴμαστε Πυρρωνιστὲς στὴν καθημερινὴ ζωή μας, ὅτι «Ἡ φιλοσοφία θὰ μᾶς ἔκανε ἐντελῶς Πυρρωνιστές, ἐὰν ἡ φύση δὲν ἦταν πάρα πολὺ δυνατή»[59].

Ἡ πρόθεση τοῦ Hume νὰ ἐκθέσει τὶς ἀντιλήψεις τῶν μεγάλων σχολῶν τῆς ἀρχαιότητας διαπιστώνεται στὰ τέσσερα δοκίμιά του ποὺ ἐπιγράφονται «Ὁ Ἐπικούρειος», «ὁ Στωϊκός», «Ὁ Πλατωνικός» καί

---

57. Γιὰ τὶς μορφὲς τοῦ Σκεπτικισμοῦ τοῦ Hume, πβ. R. J. Fogelin, Hume's Scepticism, ἐν D. F. Norton (ἐπιμ.), *Hume, The Cambridge Companion*, Cambridge, Cambridge U. P., 1998 (1993[1]), σσ. 90-116. Πβ. γενικότερα, J. Fogelin, *Hume's Scepticism in the «Treatise of Human Nature»*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985.

58. D. Hume, *Δοκίμια φιλολογικά, ἠθικά, πολιτικά*, εἰσαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ε. Π. Παπανουτσος, βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας, Ἀθήνα, ἀ. χ., σ. 30.

59. Ο Hume χρησιμοποιεῖ γιὰ πρώτη φορὰ τὴ λέξη «Πυρρωνιστὴς» στὸ ἔργο του *An Abstract of a Treatise of Human Nature* (1740), ἐπιμ. ὑπὸ J. M. Keynes and P. Straffa, Cambridge, 1938, σ. 24. Ἂν καὶ θεωρεῖ τὸν Πυρρωνισμὸ ὡς «τὴν πιὸ βαθυστόχαστη φιλοσοφία», ὁ Hume συζητεῖ γενικὰ τὸν Σκεπτικισμὸ στὸ τελικὸ μέρος τοῦ *Inquiry*, ποὺ ἐπιγράφεται «Of the Academical or Sceptical Philosophy», ὅπου κάνει λόγο γιὰ δύο εἴδη Σκεπτικισμοῦ, τὸν «antecendent to all study and philosophy», ποὺ ἀποδίδεται στὸν Καρτέσιο, καὶ τὸν «Consequent to science and enquiry», ὁ ὁποῖος θεωρεῖται σημανταικὸς γιὰ τὴ διερεύνηση ἐπιχειρημάτων τῆς μεταφυσικῆς, τῆς θεολογίας ἀλλὰ καὶ ἀπόψεων ποὺ ἀφοροῦν τὴν καθημερινὴ ζωή (*EHU*, σσ. 149-150).

«Ὁ Σκεπτικός», ἐκ τῶν ὁποίων τὰ τρία πρῶτα ἔχουν τοὺς ὑπότιτλους «Ὁ ἄνθρωπος τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς κομψότητας», «Ὁ ἄνθρωπος τῆς πράξης καὶ τῆς ἀρετῆς» καί «Ὁ ἄνθρωπος τῆς θεωρίας καὶ τῆς φιλοσοφικῆς ἀφοσίωσης»[60]. Τὰ κείμενα αὐτὰ περιλήφθηκαν στὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικὰ δοκίμιά του καὶ δημοσιεύθηκαν τὸ 1741-42[61], δύο χρόνια μετὰ ἀπὸ τὴ δημοσίευση τοῦ *Treatise of Human Nature*, τὸ ὁποῖο ὡς γνωστὸν δὲν ἔτυχε θερμῆς ὑποδοχῆς ἀπὸ τὸ ἀναγνωστικὸ κοινό, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ δοκίμιά του ποὺ ἔτυχαν εὐρείας ἀποδοχῆς καὶ εἶχαν μεγάλη ἐκδοτικὴ ἐπιτυχία στὴν Ἀγγλία, στὴν Γαλλία, τὴν Γερμανία, τὴν Ἰταλία καὶ τὴν Ἀμερική[62]. Τὰ τέσσερα δοκίμια ποὺ ἀναφέρθηκαν, περιελήφθησαν στὸν δεύτερο τόμο τῆς ἔκδοσης τῶν δοκιμίων, ποὺ ἐκδόθηκε τὸ 1742, καὶ σὲ αὐτὰ παρουσιάζονται χαρακτῆρες καὶ ἀπόψεις φιλοσοφικὲς ποὺ συνδέονται μὲ σχολὲς τῆς ἀρχαιότητας, ἐνῶ ἀπὸ τοὺς ὑπότιτλους, ποὺ ἤδη ἀναφέρθηκαν, εἶναι φανερὸ πὼς αὐτὰ ἔχουν γραφεῖ μὲ σκοπό, ὄχι τόσο γιὰ νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ ἀκρίβεια οἱ ἀντιλήψεις τῶν ἀρχαίων σχολῶν φιλοσοφίας, ὅσο γιὰ νὰ ἐρευνηθοῦν οἱ φιλοσοφικοὶ χαρακτῆρες καὶ οἱ ἀπόψεις σχολῶν ποὺ προσβεύουν διαφορετικὲς ἰδέες γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ καὶ τὴν εὐδαιμονία, ὅπως σημειώνει ὁ ἴδιος[63], μὲ τρόπο ποὺ νὰ διαφωτίζουν σὲ θέματα φιλοσοφίας καὶ ἀρετῆς, βελτίωσης τοῦ χαρακτήρα καὶ τῆς βούλησης, καὶ νὰ παρουσιάζουν προβλήματα ποὺ ἀναφέρονται στὸν θάνατο, τὸν πόνο, τὴν φτώχεια καὶ ἄλλες δυστυχίες τῆς ζωῆς στὸ πλαίσιο μελέτης τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ὁ Hume διαπιστώνει, καὶ στὰ τέσσερα αὐτὰ δοκίμια, πὼς ἡ ἔννοια φύση (*nature*), λέξη τὴν ὁποία χαρακτηρίζει «ἀπὸ τὶς πιὸ ἀσαφεῖς καὶ ἀμφίσημες»[64], ἐνέχει ἰδιαίτερη θέση στὶς φιλοσοφικὲς σχολὲς τῆς ἀρχαιότητας, ὅπως ἄλλωστε καὶ ἡ ἀντίθεση φύσης καὶ τέχνης, τὴν ὁποία ὁ ἴδιος λαμβάνει ὡς ἀφορμὴ γιὰ νὰ στηρίξει τὴν ἀφήγησή του καὶ στὰ τέσσερα δοκίμιά του, τακτικὴ ποὺ διαπιστώνεται καὶ στὸ Βιβλίο ΙΙΙ τοῦ *Treatise*, ὅταν διακρίνει μεταξὺ τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἐπίκτητων πίστεων, ποὺ στηρίζονται σὲ συμβάσεις καὶ παραδεδομένες ἀντιλήψεις[65].

---

60. D. Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, edited with a foreward, notes and glossary ὑπὸ E. F. Miller, revised edition, Indianapolis, Liberty Classics, 1985.

61. Πβ. *Essays, Moral and Political*, ἐπιμ. ὑπὸ A. Kincaid, Edinburgh, 1741.

62. Στὴν αὐτοβιογραφία του (*My own Life*), ο Hume κάνει λόγο γιὰ τὴ θερμὴ ὑποδοχὴ ποὺ τοῦ ἔγινε στὸ ἐξωτερικό, ἀπὸ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ὅλων τῶν τάξεων, ὅταν συνώδευσε τὸν Earl of Hertford στὸ Παρίσι τὸ 1763 ὡς chargé d'affaires, ἐνῶ παράλληλα ἐκφράζει καὶ τὴν ἱκανοποίησή του γιατὶ ἡ ἐκδοτικὴ ἐπιτυχία τῶν δοκιμίων αὔξησε σημαντικὰ τὸ εἰσόδημά του. D. Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, ἐπιμ. ὑπὸ Miller, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. XXI-XLI.

63. *Essays*, σ. 138, σημ.

64. *Treatise*, σ. 474.

65. M. A. Stewart, The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment, σ. 273.

Στὸ δοκίμιο «Ὁ Ἐπικούρειος» ὁ Hume ἀρχίζει μὲ τὴν παραδοχὴ «πὼς ἡ τέχνη μπορεῖ νὰ φτιάξει μιὰ φορεσιά, ἀλλὰ ἡ Φύση παραγάγει ἕναν ἄνθρωπο»[66] καὶ ὑποστηρίζει ὅτι «ἀπ' ὅλες τὶς ἄκαρπες προσπάθειες τῆς τέχνης καμιὰ δὲν εἶναι τόσο γελοία ὅσο ἐκείνη ποὺ ἔχουν ἀναλάβει οἱ αὐστηροὶ φιλόσοφοι: νὰ παραγάγουν μιὰ τεχνητὴ εὐτυχία καὶ νὰ μᾶς κάνουν μὲ κανόνες τοῦ λογικοῦ καὶ τῆς σκέψης νὰ εἴμαστε εὐχαριστημένοι»[67]. Μπορεῖ, συνεπῶς, νὰ λεχθεῖ πὼς εἶναι μιὰ ψευδαίσθηση ἡ προσπάθεια τοῦ Στωϊκοῦ σοφοῦ νὰ κατακτήσει μὲ κανόνες τοῦ λογικοῦ καὶ μὲ τὸν στοχασμὸ μιὰ «τεχνητὴ εὐτυχία» τοῦ νοῦ ποὺ στηρίζεται «στὴ συνείδηση τῆς ὀρθῆς πράξης», ὅταν «τὰ συναισθήματα καὶ τὰ πάθη» ὀφείλουν τὴν ὕπαρξή τους στὴ ἀνθρώπινη φύση καὶ τὴν ἐπιδίωξη τῆς εὐδαιμονίας[68]. Ἐπιχειρηματολογώντας σχετικὰ μὲ τὰ θέματα αὐτὰ ὁ Hume ὑποστηρίζει πὼς ὅποιος ἀναγνωρίζει τὴν ἐξάρτηση τῶν ἀπολαύσεων ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη φύση θὰ στραφεῖ στὶς ἡδονὲς ποὺ τὰ ἀντικείμενα προσφέρουν στὰ αἰσθητήρια ὄργανα καὶ στὴ συνέχεια στὶς ἀπολαύσεις ποὺ δίνει ἡ ἐσωτερικὴ ἡδονή, αὐτὴ δηλαδὴ ποὺ παρέχει ἡ καλλιτεχνία, ἡ συντροφιὰ τῶν φίλων καὶ οἱ προσωπικές σχέσεις, ἡ κοινωνικὴ συμβίωση, ἡ ἁρμονία ἀλλὰ καὶ ὁ ἔρωτας καὶ οἱ χαρὲς τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Ἂν καὶ τονίζει πὼς «Τὴν ἀληθινὴ σοφία θὰ τὴ βροῦμε στὶς εὔθυμες συζητήσεις μας περισσότερο παρὰ στοὺς τυπικοὺς διαλογισμοὺς τῶν σχολῶν, στὶς φιλικὲς συντροφιές μας καλύτερα παρὰ στὶς κούφιες συζητήσεις τῶν πολιτικῶν καὶ τῶν δῆθεν πατριωτῶν... Γεμάτοι λήθη γιὰ τὸ παρελθόν, ἀσφαλεῖς γιὰ τὸ μέλλον, ἂς χαροῦμε ἐδῶ τὸ παρόν. Καὶ ὅσο θὰ ὑπάρχουμε ἀκόμη, ἂς προσηλωνόμαστε σὲ κάποιο ἀγαθὸ πέρα ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ πεπρωμένου ἢ τῆς τύχης. Ἡ αὐριανὴ μέρα θὰ φέρει μαζί της τὶς δικές της ἡδονὲς ἤ, ἐὰν ἀπογοητεύσει τὶς ἀγαπημένες ἐπιθυμίες μας, θὰ ἀπολαύσουμε τουλάχιστον τὴν ἡδονὴ νὰ στοχαζόμαστε τὶς ἡδονὲς τοῦ σήμερα»[69], ἀπόψεις ποὺ συνάδουν μὲ τὴν ἐπικούρεια φιλοσοφία. Ὁ Hume ἀναγνωρίζει τελικὰ πὼς ἡ ζωὴ ποὺ προσφέρει ὁ Ἐπικούρειος, μολονότι χωρὶς προβλήματα, εἶναι ἐπιφανειακή, ἀφοῦ φαίνεται νὰ μὴ συνεισφέρει τίποτα τὸ οὐσιαστικὸ στὴν ἀνθρώπινη ὕπαρξη.

Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἐπιχειρηματολογεῖ καὶ στὸ δοκίμιο του «Ὁ Στωϊκός», ὅπου καὶ πάλι προβαίνει σὲ διάκριση μεταξὺ τέχνης καὶ φύσης ὑποστηρίζοντας τώρα πὼς ἡ φύση ἔχει προνοήσει νὰ δώσει τὴν διάνοια στὸν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος μὲ τὴν τέχνη καὶ τὴ φιλοπονία του ὑπερβαίνει τὶς φυσικὲς ἀδυναμίες καὶ τελειοποιεῖ τὶς σωματικές του δυνάμεις καὶ ἱκανότητες. Τονίζοντας πὼς ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ

66. *Ὁ Ἐπικούρειος, ἔνθ' ἀν.*, σ. 160.
67. *Αὐτόθι.*
68. *Essays*, σσ. 138-140. Πβ. μτφρ. Ε. Π. Παπανοῦτσος, σσ. 160-162.
69. *Αὐτόθι*, σ. 164.

ἐπιτύχει τὴν ἠθική του ἀνάπτυξη, νὰ ἀποβεῖ πολιτισμένος πολίτης, νὰ γίνει ἄνθρωπος τῆς ἀρετῆς καὶ νὰ ὑποτάξει τὰ πάθη του μαθαίνοντας ἀπὸ τὸν λόγο, παραδέχεται πὼς ὁ Στωϊκὸς σοφὸς κυριαρχεῖ στὰ πάθη του καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ὑπερβαίνει τόν ἐπικούρειο γιατὶ ἔχει μιὰ ἄμεση θέαση τῆς ἀρετῆς, ἐπιτυγχάνοντας ἔτσι τὴν ἁρμονία, τὴ συμμετρία καὶ τὴν τάξη ποὺ ὁ Θεὸς ἐπιτυγχάνει στὸ σύμπαν[70]. Ὁ Στωϊκὸς σοφὸς κοιτάζει μὲ ἡδονή, ἀνάμεικτη μὲ συμπόνοια, τὶς πλάνες τῶν ἀπατημένων θνητῶν ποὺ τυφλὰ ἀναζητοῦν τὸν ἀληθινὸ δρόμο τῆς ζωῆς καὶ κυνηγοῦν τὰ πλούτη, τοὺς τίτλους ἢ τὴ δύναμη, νομίζοντας ὅτι αὐτὰ εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴν αὐθεντικὴ εὐδαιμονία, διατηρεῖ μιὰν ἀδιάφορη στάση γιὰ τὶς ἐπίγειες ἡδονές, περιορίζει τὴν εὐχαρίστησή του στὴ λύπη ποὺ ἐκφράζει γιὰ τὶς ἀθλιότητες τῆς ἀνθρωπότητας, σκληραίνει τὴν καρδιά του, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀπάθειά του αἰσθάνεται τὸ θέλγητρο τῶν κοινωνικῶν συμπαθειῶν καὶ ἱκανοποίηση ἀπὸ τὰ συναισθήματα φιλανθρωπίας ποὺ δοκιμάζει»[71]. Ὅπως χαρακτηριστικὰ σημειώνει ὁ Hume: «Στὸν ἀληθινὰ σοφὸ καὶ πατριώτη ἔχει συνενωθεῖ ὁτιδήποτε ξεχωρίζει τὴν ἀνθρώπινη φύση ἢ ὑψώνει τὸν θνητὸ ἄνθρωπο ἕως τὴν ὁμοιότητα μὲ τὸν Θεό. Ἡ ἠπιότερη καλοσύνη, ἡ πιὸ ἀπτόητη ἀποφασιστικότητα, τὰ τρυφερότερα συναισθήματα, ἡ ὑπέρτατη ἀγάπη τῆς ἀρετῆς, ὅλα αὐτὰ ἐμψυχώνουν διαδοχικὰ τὸ ἐκστατικὸ στῆθος. Τί ἱκανοποίηση, ὅταν βλέπει μέσα του, νὰ βρίσκει τὰ πιὸ θορυβώδη πάθη συντονισμένα σὲ σωστὴ ἁρμονία καὶ ὁμόνοια καὶ κάθε κακόφωνον ἦχο ἐξορισμένον ἀπ' αὐτὴ τὴν γοητευτικὴ μουσική! Ἐὰν ἡ θέα ἀκόμη καὶ τῆς ἄψυχης ὁμορφιᾶς εἶναι τόσο ἀπολαυστική, ἐὰν θέλγει τὶς αἰσθήσεις καὶ ὅταν ἀκόμη ἡ καλὴ μορφὴ εἶναι ξένη σὲ μᾶς –ποιὰ πρέπει νὰ εἶναι τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἠθικῆς ὁμορφιᾶς; Καὶ ποιά ἐπιροὴ πρέπει νὰ ἔχει ὅταν ὁμορφαίνει τὸ δικό μας πνεῦμα καὶ εἶναι ἔργο τῆς δικῆς μας σκέψης καὶ φιλοπονίας;»[72]. Ὁ Στωϊκὸς φιλάνθρωπος εἶναι κατὰ τὸν Σκῶτο φιλόσοφο ἀνώτερος ἀπὸ τὸν ἀρεσκόμενο στὶς συναναστροφὲς Ἐπικούρειο. Εἶναι αὐτὸς ποὺ ἀναγνωρίζει τὴν ἀγαθότητα τοῦ Δημιουργοῦ του, ἱκανοποιημένος ἀπὸ τὸ μερίδιο ποὺ τοῦ ὁρίζει ὁ Ὑπέρτατος Ρυθμιστὴς τῶν πάντων[73], εἶναι αὐτὸς ποὺ συνδέει τὴν συμπεριφορά του μὲ τὸν δημόσιο χῶρο καὶ τὴν ἀρετὴ μὲ τὸ κίνητρο. Ο Hume μερικὲς φορὲς ἀναφέρεται σὲ στωϊκοὺς φιλοσόφους τῆς ρωμαϊκῆς ἐποχῆς ποὺ θεωροῦνται στυλοβάτες τῆς ἀρετῆς, ὅπως ὁ Βροῦτος καὶ ὁ Κάτων, τῶν ὁποίων ἡ ἀρετὴ συνδέεται μὲ τὴ δημόσια συμπεριφορὰ καὶ ὁ πατριωτισμός τους μὲ τὴν ἔννοια τῆς κοινωνικῆς συνείδησης. Ὅπως χαρακτηριστικὰ γράφει: «Ἡ ἀρετὴ

70. D. Hume, *Ὁ Στωϊκός*, μτφρ. Ε. Π. Παπανοῦτσος, σσ. 169-173.
71. *Αὐτόθι*, σσ. 174-75.
72. *Αὐτόθι*, σ. 176.
73. *Αὐτόθι*, σ. 178.

καὶ ἡ ἀγαθὴ πρόθεση τοῦ Κάτωνα καὶ τοῦ Βρούτου εἶναι μὲ τὸ παραπάνω ἀξιέπαινες. Ἀλλὰ ποιὸν σκοπὸ ὑπηρέτησε ὁ ζῆλος τους; Μόνο γιὰ νὰ ἐπισπεύσει τὴ μοιραία διαδρομὴ τοῦ ρωμαϊκοῦ πολιτεύματος καὶ νὰ κάνει τοὺς σπασμοὺς καὶ τὶς ἐπιθανάτιες ἀγωνίες του πιὸ βίαιες καὶ ὀδυνηρές»[74]. Ἄλλωστε, καὶ στὸ δοκίμιό του «Ὁ Σκεπτικός», ὁ ὁποῖος εἶναι αὐτὸς ποὺ κρίνει τὶς ἄλλες φιλοσοφικὲς σχολές, ὑποστηρίζει πὼς «ὅλες τους περιορίζουν τὶς ἀρχές τους καὶ δὲν λογαριάζουν τὴν ἀπέραντη ποικιλία ποὺ τόσο πολὺ ἔχει ἀγαπήσει ἡ Φύση σὲ ὅλους τοὺς χειρισμούς της ... τοῦτο συμβαίνει στοὺς διαλογισμούς τους γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ καὶ στὶς μεθόδους ποὺ προτείνουν γιὰ νὰ φτάσουμε στὴν εὐτυχία»[75], γιὰ νὰ καταλήξει στὴ θέση ὅτι «Μὲ μιὰ λέξη ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ κυβερνιέται περισσότερο ἀπὸ τὴν τύχη παρὰ ἀπὸ τὸ λογικό...», γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἄλλωστε ἐπισημαίνει πὼς τὸ «νὰ περιορίσουμε τὴ ζωὴ μέσα σ' ἕναν κανόνα ἢ μέθοδο ἀκρίβειας, εἶναι γενικὰ μιὰ ὀδυνηρὴ καὶ συχνὰ ἄκαρπη ἀπασχόληση»[76]. Οἱ ἀναφορὲς τοῦ Hume σὲ γενικοὺς νόμους καὶ ἀρχὲς εἶναι συχνὲς καὶ ἀφοροῦν τόσο τὴν ἠθικὴ ὅσο καὶ τὴν πολιτικὴ καὶ τὴν αἰσθητική του θεωρία. Συχνὰ ἡ ἀναφορά του στὶς ἀρχὲς ἢ σὲ γενικοὺς κανόνες συμπεριφορᾶς καὶ κριτικῆς, εἶναι γενικευτική[77], ἐνῶ ὅσον ἀφορᾶ στοὺς νόμους αὐτοί, τουλάχιστον σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν πολιτεία, ταυτίζονται μὲ τοὺς γενικοὺς ἀκαμπτους κανόνες «general inflexible rules», καὶ εἶναι νόμοι ποὺ τελικὰ ἐπιτρέπουν τὴ διάκριση σὲ μιὰ πολιτισμένη κοινωνία[78], διάκριση ποὺ ὀφείλεται στὴ φυσικὴ μας τάση «νὰ λαμβάνουμε ὑπόψη τοὺς χαρακτῆρες καὶ τίς περιστάσεις ποὺ ἀφοροῦν τὰ πρόσωπα»[79]. Τὸ ἴδιο ἰσχύει κατ' αὐτὸν καὶ μὲ τοὺς φιλοσόφους οἱ ὁποῖοι «περιορίζουν πάρα πολὺ τὶς ἀρχές τους καὶ δὲν λογαριάζουν τὴν ἀπέραντη ποικιλία ποὺ τόσο πολὺ ἔχει ἀγαπήσει ἡ Φύση σὲ ὅλους τοὺς χειρισμούς της...

---

74. D. Hume, That Politics may be reduced to a Science, *Essays*, σ. 30, καὶ Ἡ πολιτικὴ μπορεῖ νὰ γίνει ἐπιστήμη, *Δοκίμια, Οἰκονομικά, Ἱστορικά, Πολιτικοκοινωνικά*, μτφρ. Ε. Π. Παπανοῦτσος, Ἀθήνα, ἐκδ. Παπαζήση, 1979, σ. 70. [Ὁ Κάτων (95-46 π.Χ.) ἦταν ἔγγονὸς τοῦ πολιτικοῦ καὶ συγγραφέα Κάτωνα καὶ θεῖος τοῦ Μάρκου Ἰουνίου Βρούτου (85?-42 π.Χ.), ὁ ὁποῖος ἀργότερα νυμφεύθηκε τὴν κόρη τοῦ Κάτωνος].

75. D. Hume, Ὁ Σκεπτικός, *ἔνθ' ἄν.*, σ. 183.

76. *Αὐτόθι*, σ. 206.

77. T. Hearn, General Rules in Hume's *Treatise*, *Journal of the History of Ideas*, 8, 1970 σσ. 405-422, καὶ Του Ιδιου, General Rules and the Moral Sentiments in Hume's *Treatise*, *Review of Metaphysics*, 30, 1976, σσ. 57-72.

78. D. Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Appendix 3, 6: «[ general laws] regard alone some essential circumstances of the case, without taking into consideration the character, situations, and connections of the person concerned, or any particular consequences which may result from the determination of these laws, in any particular case which offers». Γιὰ τὸ θέμα αὐτό, N. McArthur, David Hume's Legal Theory: The Significance of General Laws, *History of European Ideas*, 30, 2004, σσ. 149-166.

79. *Treatise*, 3, 2· 6, 9.

Ἐπειδὴ τὸ πνεῦμα μας εἶναι στενὸ καὶ συσταλμένο, δὲν μποροῦμε νὰ ἁπλώσουμε τὴν κατανόησή μας ἕως τὴν ποικιλία καὶ τὴν ἔκταση τῆς Φύσης, ἀλλὰ φανταζόμαστε ὅτι ἐκείνη εἶναι τόσο περιορισμένη στοὺς χειρισμούς της ὅσο ἐμεῖς στὶς θεωρήσεις μας»[80].

Ἀναμφίβολα, στὰ δοκίμιά του δὲν κάνει σαφὴ τὴ θέση του πρὸς ποιὰ ἀπὸ τὶς σχολὲς τῆς ἀρχαιότητας εἶναι φιλικὰ προσκείμενος, πρᾶγμα ποὺ γίνεται ὡστόσο στὸ *Inquiry*. Οἱ σχέσεις τοῦ Hume μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία θεωροῦνται πὼς εἶναι πιὸ στενὲς μὲ τὸν Ἐπικουρισμὸ καὶ τὸν ἀκαδημεικὸ Σκεπτικισμὸ παρὰ μὲ τὸν Στωϊκασμό. Ο Hume γνώριζε καλὰ τὸν Κικέρωνα, ὁ ὁποῖος, μολονότι συνδέεται γενικώτερα ἀπὸ ἄποψη ἀντιλήψεων μὲ τοὺς Στωϊκοὺς διακρινόταν γιὰ τὸν ἐκλεκτικισμό του, ἂν καὶ ὁ ἴδιος κατέτασσε τὸν ἑαυτό του ἀνάμεσα στοὺς ἀκαδημεικοὺς Σκεπτικούς, κατάταξη ποὺ ἀκολουθεῖ γι' αὐτὸν καὶ ὁ Hume. Ὁ Hume γνώριζε τὸ ἔργο τῶν Στωϊκῶν φιλοσόφων, ἰδίως τοῦ Ζήνωνος, τοῦ Κλεάνθη καὶ τοῦ Χρυσίππου, ἐνῶ στὸ δοκίμιό του «Ὁ Στωϊκὸς» στηρίζεται κυρίως στὸ τρίτο βιβλίο τοῦ ἔργου τοῦ Κικέρωνος *De finibus*, ὅπου γίνεται συζήτηση γιὰ τὴ στωϊκὴ ἠθική[81]. Ἐπιχειρώντας μιὰ συγκριτικὴ ἀντιπαράθεση ἀπόψεων τῶν σχολῶν τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας μὲ αὐτὲς τοῦ Hume, ὁ P. Loptson διαπιστώνει πὼς «οἱ Στωϊκοὶ πίστευαν στὴ φυσικὴ θεολογία καὶ στὴν ἐγγενὴ ἠθικὴ πραγματικότητα, τὴν ἀνεξάρτητη ἀπὸ ἐπιθυμίες, θέσεις ποὺ δὲν δέχονταν οἱ Ἐπικούρειοι καὶ ὁ Hume. Οἱ Στωϊκοὶ πίστευαν, ἐπίσης, πὼς τὰ πάθη πρέπει νὰ ἐλαχιστοποιοῦνται πρὸς ὄφελος τοῦ λόγου, ἐνῶ οἱ Ἐπικούρειοι καὶ ὁ Hume, μολονότι δέχονταν πὼς ὁρισμένοι τρόποι ζωῆς ὁδηγοῦν στὴν εὐδαιμονία, ὡστόσο ὑποστήριζαν πὼς ἡ συμπεριφορά μας ὀφείλει νὰ στηρίζεται μόνο στὰ πάθη»[82]. Ὁ ἴδιος μελετητὴς διαπιστώνει, ἐπίσης, κοινὰ σημεῖα σὲ ὅλες τὶς ἑλληνιστικὲς σχολὲς φιλοσοφίας, ὅπως ἡ ἀταραξία καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ ἰδιαίτερα τονίζει πὼς ὁ Σκῶτος φιλόσοφος μοιράζεται μαζὶ μὲ τοὺς Στωϊκοὺς τὴν πίστη στὴν εἱμαρμένη ἀλλὰ καὶ τὴν ἄποψη περὶ τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης, ποὺ ἐκφράστηκε ἀπὸ τὸν Χρύσιππο καὶ ἀργότερα ἀπὸ τὸν Κικέρωνα στὸ *De Fato*, καὶ καταλήγει στὸ συμπέρασμα πὼς θεωρητικὰ ὁ Hume παραμένει περισσότερο κοντὰ στὶς ἀπόψεις τοῦ Ἐπικουρισμοῦ καὶ τοῦ ἀκαδημεικοῦ Σκεπτικισμοῦ[83]. Ὁ ἀντι-στωϊκασμὸς τοῦ Hume εἶναι ἐπίσης φανερὸς στὸ δοκίμιό του «Οἱ ἠθικὲς προκαταλήψεις», ὅπου κατακρίνει τὸν μηδενιστὴ τῆς

80. *Essays*, σ. 159, καὶ μτφρ. Ε. Π. Παπανοῦτσος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 183.

81. Γιὰ τὸ θέμα αὐτό, πβ. A. Potkay, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.

82. P. Loptson, Hellenism, Freedom, and Morality in Hume and Johnson, *Hume Studies*, 27, 2001, σσ.161-172.

83. *Αὐτόθι*.

ἐποχῆς του, ποὺ ἀπορρίπτει τὶς πολιτισμικὲς ἀξίες ὡς «χειμερικὲς καὶ ρομαντικές», καὶ ἀποδέχεται τὸν σκεπτικιστὴ ποὺ διερευνᾶ τὴν ἠθικότητα καὶ ἀπορρίπτει τὴν μὴ ρεαλιστικὴ φιλοσοφικὴ δραστηριότητα[84]. Συγκρίνοντας τὸν μηδενιστή, ποὺ καταστρέφει τὴν κοινωνία, μὲ τὸν Στωϊκό, ποὺ καταστρέφει τὸ ἄτομο, χαρακτηριστικὰ γράφει στὸ δοκίμιό του «Οἱ ἠθικὲς προκαταλήψεις»: «Ὑπάρχει καὶ μιὰ ἄλλη διάθεση ποὺ μπορεῖ νὰ παρατηρηθεῖ σὲ μερικοὺς μνηστῆρες τῆς σοφίας... Ἐννοῶ ἐκείνη τὴν σοβαρὴ φιλοσοφικὴ προσπάθεια γιὰ τελειότητα, πού, μὲ τὸ πρόσχημα νὰ μεταρρυθμίσει προκατάληψη καὶ πλάνες, πλήττει ὅλα τὰ πιὸ προσφιλῆ συναισθήματα τῆς καρδιᾶς καὶ ὅλες τὶς χρήσιμες προλήψεις καὶ τὰ ἔνστικτα ποὺ μποροῦν νὰ κυβερνοῦν ἕνα ἀνθρώπινο πλάσμα. Οἱ Στωϊκοὶ ἦταν ἀξιοσημείωτοι μέσα στοὺς Ἀρχαίους γι' αὐτὴ τὴ μωρία. Θὰ ἐπιθυμοῦσα νὰ μὴν τοὺς εἶχαν ἀντιγράψει τόσο πολὺ πιστὰ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο μερικοὶ ἀπὸ τοὺς πιὸ ἀξιοσέβαστους χαρακτῆρες τῶν τελευταίων χρόνων...»[85]. Στὸ ἴδιο δοκίμιο, εἶναι, ἐπίσης, ἐπικριτικὸς στὴν ἀπάθεια καὶ τὴν ἀδιαφορία ποὺ ὑποστήριξαν ὁρισμένοι φιλόσοφοι τῆς ἀρχαιότητας, ἀλλὰ καὶ στὴ σκληρότητά τους ἀπέναντι στὸν ἑαυτό τους καὶ τοὺς ἄλλους. Ἀναφερόμενος στὸν Στατίλιο, Ἐπικούρειο ὁ ὁποῖος ἐρωτήθηκε ἀπὸ τὸν Βροῦτο ἂν θὰ μετεῖχε στὴν δολοφονία τοῦ Καίσαρα, γράφει χαρακτηριστικά, ἀντλώντας ἀπὸ τὸν Πλούταρχο (*Βίοι*, 12): «Ὅταν ὁ Βροῦτος ἱκέτεψε τὸν Στατίλιο νὰ γίνει μέλος ἐκείνου τοῦ εὐγενικοῦ ὁμίλου ποὺ ἔδωσε τὸ θεάρεστο πλῆγμα γιὰ τὴν ἐλευθερία τῆς Ρώμης, αὐτὸς ἀρνήθηκε νὰ τὸν ἀκολουθήσει, λέγοντας ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι μωροὶ ἢ τρελοὶ καὶ δὲν ἀξίζουν νὰ ἐνοχλήσει ἕνας σοφὸς ἄνθρωπος τὸ κεφάλι του γι' αὐτούς». Χαρακτηριστικὸ εἶναι ἐπίσης τὸ ἀπόσπασμα ποὺ ἀκολουθεῖ, ἀπὸ τὸ ἴδιο δοκίμιο τὸ ὁποῖο γράφτηκε τὸ 1739, πρὶν ἀπὸ τὴ δημοσίευση τοῦ *Treatise* καὶ περιελήφθη στὸν δεύτερο τόμο τῶν *Essays, Moral and Political*, ὅπου κατακρίνει τὴν ἀπάθεια, ἀντλώντας ἀπὸ τὸ *Ἐγχειρίδιον τοῦ Ἐπικτήτου* καὶ ἀπὸ τὸν Κικέρωνα (*Tusculan Disputations*, I, 43), ἀναφερόμενος στὸν Διογένη τὸν Κυνικό: «Ὅταν ὁ φίλος σας βρίσκεται σὲ θλίψη, λέγει ὁ Ἐπίκτητος, μπορεῖτε νὰ προσποιηθεῖτε συμπάθεια γι' αὐτόν, ἐὰν τοῦτο τὸν ἀνακουφίζει. Ἀλλὰ προσέξετε, μὴν ἐπιτρέψετε σὲ κάποια συμπόνια νὰ βυθιστεῖ στὴν καρδιά σας ἢ νὰ διαταράξει τὴν ἠρεμία σας ποὺ εἶναι ἡ τελειότητα τῆς σοφίας. Ὅταν ὁ Διογένης, ὄντας ἄρρωστος, ἐρωτήθηκε ἀπὸ τοὺς φίλους του τί πρέπει νὰ κάνουν γι' αὐτὸν ἔπειτα ἀπὸ τὸν θάνατό του, Ρίξτε με –εἶπε– ἔξω στὰ χωράφια. Τί; Ξαναρώτησαν ἐκεῖνοι, στὰ πουλιὰ ἢ στὰ θηρία; Ὄχι ἀποκρίθηκε·

84. Πβ. M. A. Stewart, The Stoic Legacy..., σ. 178.
85. Of Moral Prejudices, *Essays*, σ. 539, καὶ μτφρ. Ε. Π. Παπανοῦτσος, 1979, σ. 246.

βάλετε κοντά μου ἕνα ρόπαλο, γιὰ νὰ ὑπερασπίζομαι μὲ τοῦτο τὸν ἑαυτό μου. Γιὰ ποιὸν σκοπό;, λέγουν ἐκεῖνοι. Δὲν θὰ ἔχεις καμιὰν αἴσθηση, οὔτε καμιὰ δύναμη γιὰ νὰ χρησιμοποιεῖς. Τότε –φώναξε ὁ Διογένης– ἐὰν μὲ καταβροχθίσουν τὰ θηρία, θὰ τὸ αἰσθανθῶ περισσότερο; Δὲν ξέρω κανένα ἀπὸ τὰ λόγια ἐκείνου τοῦ φιλοσόφου, ποὺ δείχνει πιὸ φανερὰ τὴν ζωηρότητα καὶ τὴν σκληρότητα τῆς ἰδιοσυγκρασίας του»[86]. Μερικὰ ἀπὸ τὰ σημαντικότερα σχόλια τοῦ Hume γιὰ τοὺς Στωϊκοὺς τῆς ἀρχαιότητας ἀνευρίσκονται, ἐπίσης, στὸ ἔργο του *The Natural History of Religion*, ὅπου κάνει λόγο γιὰ τὸν φιλοσοφικό τους ἐνθουσιασμὸ ποὺ ἑνώνεται μὲ τὴ θρησκευτικὴ προκατάληψη[87] ἀλλὰ καὶ στοὺς *Dialogues Concerning Natural Religion*, ποὺ δημοσιεύθηκαν μετὰ τὸν θάνατό του, τὸ 1779, ἐνῶ στὸ πρῶτο *Enquiry* (sec. V. pt. I), ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Stewart, ὁ Hume ἀντιθέτει μὲ κριτικὸ τρόπο τὸν Στωϊκισμὸ στὸν Σκεπτικισμό, καθότι ὁ πρῶτος ὑποστηρίζει καὶ ὁ δεύτερος ἀναστέλλει «the supine indolence of mind, its rash arrogance, its lofty pretensions, and its superstitious credulity». Παράλληλα, θεωρεῖ πὼς ὁ Σκεπτικὸς δὲν ὑπονομεύει τὴν «κυρίαρχη κλίση τοῦ φιλοσόφου», γιὰ νὰ ἀποφανθεῖ τελικὰ ὅτι τόσο ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικτήτου ὅσο καὶ τῶν ἄλλων Στωϊκῶν δὲν εἶναι «παρὰ ἕνα ἐξευγενισμένο σύστημα ἐγωϊσμοῦ»[88]. Ἕνα γενικευτικὸ σχόλιο αὐτοῦ, ποὺ ἐκφράζεται στὸ δοκίμιο «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», ἀναφέρεται στὴν τυφλὴ ὑποταγὴ τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων σὲ διάφορους δασκάλους μέσα σὲ μιὰ σχολὴ καὶ ἀποτρέπει ἀπὸ τὴν ἐμμονὴ σὲ συγκεκριμένες φιλοσοφικὲς ἀνταλήψεις: «Μὲ τὴν ἀναβίωση τῆς παιδείας, οἱ σχολὲς ἐκεῖνες τῶν Στωϊκῶν καὶ τῶν Ἐπικουρείων, τῶν Πλατωνικῶν καὶ τῶν Πυθαγορείων, δὲν μπόρεσαν ποτὲ νὰ ξανακερδίσουν πίστωση ἢ αὐθεντία. Καὶ ταυτόχρονα, μὲ τὸ

86. *Αὐτόθι*.

87. D. Hume, *The Natural History of Religion*, ἐπιμ. ὑπό. H. E. Root, London, Black, 1956, σσ. 62-63: «The Stoics bestowed many magnificent and even impious epithets on their sage; that he alone was rich, free, a king, and equal to the immortal gods. They forgot to add, that he was not inferior in prudence and understanding to an old woman. For surely nothing can be more pitiful than the sentiments, which that sect entertain with regard to religious matter; while they seriously agree with the common augurs, that, when a raven croaks a noise from the left, it is a good omen; but a bad one, when a rook makes a noise from the same quarter. Panaetius was the only Stoic, among the Greeks, who so much as doubted with regard to auguries and divinations. Marcus Antoninus tells us, that he himself had received many admonitions from the gods in his sleep. It is true, Epictetus forbids us to regard the language of rooks and ravens; but it is not, that they do not speak truth: It is only, because they can foretell nothing but the breaking of our neck or the forfeiture of our estate; which are circumstances, says he, that nowise concern us. Thus the Stoics join a philosophical enthusiasm to a religious superstition. The force of their mind, being all turned to the side of morals, unbent itself in that of religion».

88. Πβ. σχετικὰ M. A. Stewart, The Stoic Legacy..., *ἔνθ' ἀν*.

παράδειγμα τῆς πτώσης τους, οἱ ἄνθρωποι κρατήθηκαν νὰ μὴν ὑποταχθοῦν μὲ τέτοιο τυφλὸ σεβασμὸ σ' ἐκεῖνες τὶς νέες φιλοσοφικὲς σχολὲς ποὺ ἀποπειράθηκαν ν' ἀποκτήσουν κυριαρχία ἀπάνω τους»[89].

Ὅπως διαπιστώθηκε ἀπὸ ὅσα προηγήθηκαν, τὸ ἐνδιαφέρον τῶν Σκώτων φιλοσόφων καὶ διανοουμένων γιὰ τοὺς Στωϊκοὺς ἀναπτύχθηκε ἰδιαίτερα κατὰ τὸν 18ο αἰώνα ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Shaftesbury. Ὡς κύριες πηγὲς πρόσληψης τῶν στωϊκῶν ἀντιλήψεων χρησίμευαν ὁ Σενέκας, ὁ Ἐπίκτητος καὶ ὁ Μάρκος Αὐρήλιος, καὶ ὡς δευτερεύουσες ὁ Κικέρων, ὁ Πλούταρχος, ὁ Διογένης καὶ ὁ Σιμπλίκιος. Ἡ ἐπίδραση τῶν Στωϊκῶν εἶναι ἐμφανὴς στὸν Hutcheson, στὸν Smith καὶ στὸν Reid, ἀλλὰ καὶ στὴ διδασκαλία καὶ τὴν κηρυγματικὴ ρητορικὴ τῶν Adam Ferguson καὶ Hugh Blair. Ὁ Hume, σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτούς, τέθηκε κριτικὰ στὸν Στωϊκισμὸ καὶ ὁδηγήθηκε πρὸς τὸν Σκεπτικισμὸ μετὰ τὴν ἀνάγνωση τῶν ἔργων τοῦ Κικέρωνος, ὁ ὁποῖος ἦταν ἰδιαίτερα δημοφιλὴς στὴ Σκωτία τοῦ 18ου αἰώνα, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν παραμονή του στὴ Γαλλία, στὶς ἀρχὲς τοῦ 1740, ἐνῶ οἱ ἐπιφυλάξεις του γιὰ τὸν Στωϊκισμὸ καὶ τὸν Χριστιανισμὸ μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν στὸ γεγονὸς ὅτι τόσο ὁ πρῶτος ὅσο καὶ ὁ δεύτερος στηρίζονται στὸν λόγο καὶ παραβλέπουν τὸ συναίσθημα. Ἡ γνωστὴ ἀπόφανση τοῦ Hume σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «ὁ λόγος ὀφείλει νὰ εἶναι σκλάβος τῶν παθῶν», φανερώνει, ἐνδεχομένως τὴν ἀντι-στωϊκὴ διάθεσή του, σὲ ἀντίθεση μὲ ἄλλους γνωστοὺς Σκώτους διανοούμενους καὶ ἐκκλησιαστικοὺς φορεῖς, οἱ ὁποῖοι υἱοθέτησαν, ἂν καὶ ὄχι ἄκριτα, τὶς ἠθικὲς ἀντιλήψεις τῶν Στωϊκῶν φιλοσόφων.

Ἀ. Γλυκοφρυδη-Λεοντσινη
(Ἀθῆναι)

89. D. Hume, *Essays, Moral, Political...*, σ. 123, καὶ μτφρ. Ε. Π. Παπανοῦτσος, σ. 69.

## THE PRESENCE OF STOICISM IN THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT

Abstract

The presence of Stoicism in the Scottish Enlightenment is attested since the beginning of 18th century, but is most eminent after 1740, when some academics and clerics opposed Hume's scepticism as expressed in his *Treatise of Human Nature* (1739-40). In 18th century Scotland, Stoicism is a subject of discussion amongst moderate Scottish *literati* and is incorporated into the teaching practices of the Scottish Universities, but also into the ecclesiastical sermons that advocated the personal virtue of Christian Stoicism. For the reception of the Stoic ideas, Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius were used as primary sources, while Cicero, Plutarch, Diogenes and Simplicius as secondary. The moral ideas of Zeno of Citium and later Stoicism influenced Francis Hutcheson, Professor of Moral Philosophy at the University of Glasgow and George Turnbull, Professor of Philosophy at the University of Aberdeen. Both Professors stressed Christianity's compatibility with Stoicism and influenced with their teaching Scottish moral theory. Stoic ethics was also influential to moderate Edinburgh *literati*, such as Adam Ferguson and Hugh Blair, but mostly to Adam Smith's moral theory. Adam Smith formulated a moral theory based on the concepts of the «moral sense», «moral judgment», «sympathy», and that of the «impartial spectator». Stoic influences are obvious in his views on duty and propriety, the latter being identified with Cicero's sense of duty or *decorum*. Smith also incorporated into his theory Stoic views on cosmopolitanism and nature's cosmic harmony, while his views on the «impartial spectator» formulate an original theory based on Stoic views. Smith also criticized «Stoic apathy and indifference» which he rejected, as did their views on suicide, and commented on their view that reason prevails into passion by recognizing the role of the sentiments in the context of moral judgments. Nevertheless, David Hume was critical to Stoicism and was led into Scepticism via the study of Cicero, while his objections to both Stoic and Christian thought were grounded on their support to reason and the negligence of emotion. In his *Essays*, Hume is critical to apathy that many ancient philosophers advocated and to the harshness they imposed on themselves; he is also critically contrasting Stoicism to Scepticism since the first advocates while the second suspends «the supine indolence of mind, its rash arrogance, its lofty pretensions, and its superstitious credulity».

Athanasia Glykofrydi-Leontsini
(Athens)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 357-363.

# FILOSOFIA PRATICA E ΦΡΟΝΗΣΙΣ

La pubblicazione di *Verità e metodo* (1960) ha contribuito, tra l'altro, al fenomeno definito dai suoi critici «riabilitazione»[1] e dai suoi estimatori «rinascita della filosofia pratica»[2], grazie al capitolo intitolato «L'attualità ermeneutica di Aristotele». A dire il vero Gadamer aveva sostenuto la tesi contenuta in questo capitolo già nel saggio *Praktisches Wissen*, scritto nel 1930 per una *Festschrift* in onore di Paul Friedländer mai pubblicata e uscito solo nel V volume dei suoi *Gesammelte Werke*[3]. Ma anche se tale saggio fosse stato pubblicato subito, sicuramente non avrebbe prodotto l'effetto del capitolo citato di *Verità e metodo*, perché il successo di quest'ultimo è stato determinato dalla crisi di fiducia nelle scienze sociali, ritenute incapaci, a causa della loro «avalutatività», di orientare la prassi, crisi verificatasi intorno al 1968 e denunciata nel *Positivismusstreit*[4]. Questa crisi ha indotto infatti a vedere nella filosofia pratica di Aristotele – oltre che, sia pure in misura minore, in quella di Kant – la possibilità di un discorso razionale, quindi controllabile, condivisibile da tutti, e tuttavia anche pratico, cioè capace di formulare giudizi di valore e quindi di fornire criteri per l'agire.

Benché in *Verità e metodo* il richiamo alla filosofia pratica di Aristotele consideri questa solo come uno dei possibili modelli dell'ermeneutica (accanto alle «scienze dello spirito», alla retorica, all'estetica e all'ontologia linguistica), esso ha avuto una fortuna immensa nel decennio successivo, grazie anche ai contributi di Joachim Ritter e della sua scuola[5], il che ha portato lo stesso Gadamer a sottolinearne l'importanza proprio

---

1. Cf. M. Riedel [Hrsg.], *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Freiburg i. B. 1972-1974.

2. Cf. F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani [a cura], *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano 1980, pp. 11-97.

3. H.-G. Gadamer, *Praktisches* Wissen, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen 1985, pp. 130-148.

4. Cf. H. Maus u. F. Fürstenberg [Hrsgg.], *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin 1969, trad. it. col titolo *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino 1972.

5. Cf. J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969, trad. it. a cura di G. Cunico, Casale Monferrato 1983; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1973, trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna 1985.

nella raccolta dedicata alla «riabilitazione»[6] e poi nel cosiddetto secondo volume di *Verità e metodo*[7].

Tuttavia tale «riabilitazione» è stata caratterizzata sin dall'inizio da un'ambiguità, voluta dallo stesso Gadamer, cioè dall'identificazione della filosofia pratica di Aristotele con quella che questo stesso filosofo chiamava φρόνησις, cioè la virtù dianoetica della ragione pratica. Io ho denunciato tale ambiguità come una confusione in un convegno a Gallarate, al quale partecipò lo stesso Gadamer[8], suscitando qualche benevola protesta da parte dell'autore. In realtà si trattava non di una confusione, inconcepibile in un filologo come Gadamer, perché questi aveva ben chiara la distinzione tra le due forme di sapere, bensì di una identificazione voluta, consapevole, esplicita, come risulta dalle pagine di *Verità e metodo* sia nel primo che nel secondo volume, e come era già implicito nella nozione di *praktisches Wissen*, risalente al 1930.

Mi si consenta di riportare i passi di *Verità e metodo* in cui tale identificazione è presente. Anzitutto vale la pena di rileggere l'esordio del capitolo su «L'attualità ermeneutica di Aristotele»:

> A questo punto della nostra ricerca si introduce un gruppo di problemi che abbiamo già ripetutamente sfiorato. Se il problema ermeneutico si riassume in qualche modo nel fatto che il dato storico trasmesso deve essere compreso come sempre identico eppure anche sempre in modo diverso, si tratta qui, dal punto di vista logico, della questione del rapporto tra universale e particolare. La comprensione è allora un caso particolare di applicazione di qualcosa di universale a una situazione concreta e determinata. Acquista così uno speciale significato, per noi, l'*etica aristotelica*, a cui abbiamo già accennato nelle considerazioni introduttive sulla teoria delle scienze dello spirito. Beninteso, in Aristotele non si tratta del problema ermeneutico e meno ancora della sua dimensione storica, bensì della esatta valutazione della parte che ha la ragione nell'agire etico. Ma ciò che ci interessa è appunto che qui si tratta di una ragione e di un sapere che non sono staccati da un essere divenuto, bensì sono determinati da questo essere e determinanti per lui[9].

Nell'etica aristotelica dunque è contenuto un «sapere» coinvolto nell'essere divenuto, cioè nella vita, nella prassi, determinante per questa e determinato da questa. Come si vede subito dopo, questo sapere corrisponde a ciò che Aristotele chiama «filosofia pratica» o anche «scienza politica». Scrive infatti Gadamer:

---

6. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in RIEDEL, *op. cit.*, I, pp. 325-334.

7. IDEM, *Wahrheit und Methode – Ergänzungen*, Tübingen 1985, trad. a cura di R. DOTTORI, Milano 1995.

8. E. BERTI, *Saggezza e filosofia pratica*, in AA. Vv., *Imperativo e saggezza*, Genova 1990, pp. 35-47.

9. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO, Milano 1972, p. 363 (corsivo nel testo).

> Il problema che si pone è di vedere come possa esservi un sapere filosofico dell'essere morale dell'uomo, e che funzione abbia, in tale essere morale, il sapere filosofico stesso. Se il bene si presenta all'uomo sempre nella concretezza particolare delle singole situazioni nelle quali egli viene a trovarsi, il sapere filosofico dovrà appunto guardare alla situazione concreta riconoscendo, per così dire, ciò che essa esige da lui, o, in altre parole, colui che agisce deve vedere la situazione concreta alla luce di ciò che in generale si esige da lui. Ciò però, negativamente, significa che un sapere generale che non sa applicarsi alla situazione concreta rimane privo di senso, e anzi rischia di oscurare le esigenze concrete che nella situazione si fanno sentire[10].

Qui l'autore parla di un «sapere filosofico», il quale ha per oggetto il bene, ma un bene che si presenta sempre solo nelle situazioni particolari. Ciò corrisponde perfettamente a quella che Aristotele, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, chiama «scienza politica» (ἐπιστήμη πολιτική), la quale ha per oggetto il «bene umano» (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν), che è essenzialmente il bene della *polis* (da cui la qualifica di «politica»), perché il bene del singolo, secondo Aristotele, è parte del bene della città, in quanto può realizzarsi solo all'interno di questa[11]. Altrove lo stesso Aristotele chiama questa scienza «filosofia pratica»[12], inaugurando tale espressione destinata a durare nei secoli almeno fino a Kant e resuscitata nel secolo XX dalla «rinascita» di cui sopra. Di questo bene, oggetto della filosofia pratica, Aristotele afferma che esso presenta «differenze» e «variazioni», nel senso che la stessa cosa, per esempio la forza o la ricchezza, in certe situazioni è un bene mentre in altre può essere causa di mali, per cui è impossibile trattarne con la stessa precisione (ἀκρίβεια) che è propria delle scienze matematiche, il cui oggetto è universale e immutabile. Nella filosofia pratica ci si dovrà accontentare di parlare del bene «approssimativamente e a grandi linee», usando argomentazioni le cui premesse valgono non sempre, ma «per lo più» (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), cioè nella maggior parte dei casi, e le cui conclusioni pertanto hanno lo stesso carattere[13].

Ma più avanti, nello stesso capitolo di *Verità e metodo*, Gadamer continua:

> È chiaro che il sapere morale, così come Aristotele lo descrive, non è un sapere oggettivo, colui che sa non sta di fronte a uno stato di cose che si tratti di registrare obiettivamente, ma è immediatamente coinvolto e interessato a ciò che ha da conoscere. Si tratta di qualcosa che egli ha da fare. Che questo non sia il sapere della scienza è chiaro. In questo senso, la distinzione di Aristotele tra il sapere morale della φρόνησις e il sapere teoretico dell'ἐπιστήμη è chiara, soprattutto se si tiene presente che per i Greci la scienza è pensata sul modello della matematica, cioè di un sapere dell'immutabile, un sapere che

10. *Ivi*, p. 364.
11. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, *I*, 1, 1094 a 25-b 5.
12. ARISTOTELE, *Metafisica*, *II*, 1, 993 b 20-21.
13. *Et. Nic.*, *I*, 1, 1094 b 12-28.

> si fonda su dimostrazioni e che perciò tutti possono apprendere [...]. In contrapposizione a questa scienza «teoretica», le scienze dello spirito si connettono strettamente al sapere morale. Sono delle «scienze morali». Il loro oggetto è l'uomo e ciò che sa di sé. Questi però si sa come un soggetto di azione, e il sapere che in tal modo ha di sé stesso non mira ad accertare ciò che è. Chi agisce ha invece da fare con cose che non sono sempre le stesse, ma possono essere anche diverse. In esse, egli scopre gli aspetti su cui ha da agire. Il suo sapere deve guidare la sua azione[14].

In questo passo è chiara l'identificazione del sapere morale, prima ricondotto alla nozione aristotelica di «filosofia pratica», con quella che lo stesso Aristotele nell'*Etica Nicomachea* chiama φρόνησις e presenta come la virtù (ἀρετή), ossia l'eccellenza, la perfezione, della ragione pratica, cioè la capacità di deliberare bene, ovvero di trovare i mezzi più efficaci, di individuare le azioni più idonee, a realizzare un fine che è il bene per sé stessi, per la propria famiglia e per la propria città[15]. Subito dopo, infatti, Gadamer rinvia all'«analisi aristotelica della φρόνησις» per ricavare i caratteri del sapere morale, o pratico, di cui sta parlando. Questi sono: 1) il fatto che, mentre un'arte (τέχνη) si impara e si può dimenticare, il sapere morale non si impara e, una volta acquisito, non si dimentica più; 2) il particolare modo di concepire il rapporto tra mezzi e fini, per cui questo sapere si orienta ora verso il fine ed ora verso i mezzi in vista del fine; 3) il fatto che il sapere morale comporta di per sé stesso un tipo di esperienza, per cui in esso non vale la distinzione tra esperienza e sapere che si fa opportunamente per la τέχνη; 4) il presupporre, da parte del sapere morale, un rapporto di amicizia che permette di dare dei consigli, per cui chi consiglia non è uno che giudica in maniera esterna e disinteressata, ma è unito all'altro da uno specifico legame, in base al quale è egli stesso coinvolto nella situazione che deve giudicare[16].

Tali caratteri corrispondono perfettamente alle caratteristiche della φρόνησις delineate da Aristotele. La φρόνησις infatti, 1) a differenza da altri abiti, cioè dalla τέχνη, non si può dimenticare[17]; 2) consiste nella scelta dei mezzi più idonei a realizzare un fine buono, cioè dettato dalla virtù etica (perciò si distingue dall'astuzia, δεινότης, che sceglie i mezzi più idonei a realizzare un fine qualsiasi)[18]; 3) non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, i quali sono oggetto di esperienza[19]; 4) infine la φρόνησις ha come suo aspetto particolare la «comprensione» (συγγνώμη), la

14. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 365-366.
15. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, *VI*, 5, 1140 a 24-b 11.
16. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 368-375.
17. *Et. Nic.*, *VI*, 5, 1140 b 29-30.
18. *Ivi*, 13, 1144 a 6-8.
19. *Ivi*, 8, 1141 b 15-18.

quale implica un «valutare» (γνώμη) «insieme» (σύν)[20], cioè insieme con l'altro in un rapporto coinvolgente. È dunque con riferimento alla φρόνησις che Gadamer può concludere il capitolo dichiarando:

> Se riassumiamo ciò che dal punto di vista della nostra ricerca abbiamo ricavato dalla descrizione aristotelica del fenomeno etico e in particolare della virtù del sapere morale, possiamo dire che l'analisi di Aristotele si presenta come una sorta di *modello dei problemi che si pongono nel compito ermeneutico*[21].

Ciò che viene presentato come modello dell'ermeneutica, come si può vedere, all'inizio era la filosofia pratica di Aristotele, mentre alla fine del capitolo è la φρόνησις, con la quale la filosofia pratica viene senz'altro identificata. Questa identificazione tuttavia non corrisponde al pensiero di Aristotele, per il quale la filosofia pratica è una ἐπιστήμη, cioè un abito della ragione teoretica, ancorché orientata alla prassi e dotata di un metodo particolarmente elastico, e come tale è professata dal filosofo, mentre la φρόνησις non è una ἐπιστήμη, ma è un abito eccellente, quindi una virtù, della ragione pratica, e come tale è praticata dal politico. Non a caso Aristotele come personificazione della φρόνησις indica «Pericle e i suoi simili», cioè i politici che hanno fatto il bene della propria città[22], mentre, quando discute sulla natura del bene come filosofo pratico, polemizza con Platone (*amicus Plato*)[23] o con Socrate[24], cioè con dei filosofi.

La filosofia pratica, o scienza politica, secondo Aristotele, ricerca che cos'è la felicità, la identifica con l'esercizio eccellente della funzione propria dell'uomo, cioè con la virtù, descrive le varie virtù e insegna a praticarle, procedendo con metodo dialettico, cioè argomentando e confutando le opinioni degli altri filosofi, sulla base di ἔνδοξα[25]. La φρόνησις, invece, è l'esercizio stesso della virtù, cioè il saper deliberare bene circa i mezzi più idonei a raggiungere la felicità propria, della propria famiglia o della propria città, e l'unico argomento di cui essa fa uso è il cosiddetto sillogismo pratico[26].

L'identificazione delle due forme di sapere, compiuta da Gadamer, ha indubbiamente le sue radici in Heidegger, il quale, come ha mostrato Franco Volpi, nei suoi corsi universitari di Friburgo (1919-23) e Marburgo (1923-28), proponendosi di sviluppare il programma filosofico di una «ermeneutica della fatticità» e di una «analitica del *Dasein*», cioè di una comprensione filosofica della vita umana, decise di adottare Aristotele,

---

20. *Ivi*, 11, 1143 a 19-23.
21. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 376.
22. *Et. Nic.*, *VI*, 5, 1140 b 8-11.
23. *Ivi*, *I*, 4, 1096 a 11-16.
24. *Ivi*, *VII*, 3, 1145 b 24.
25. *Ivi*, *VII*, 1, 1145 b 2-7.
26. *Ivi*, *VI*, 8, 1141 b 18-22.

in particolare l'*Etica Nicomachea*, come sua guida[27]. Quei corsi furono frequentati infatti da quasi tutti i futuri rappresentanti della «riabilitazione della filosofia pratica», cioè lo stesso Gadamer, ma anche Joachim Ritter, Hannah Arendt, Hans Jonas, Leo Strauss.

Ma tale identificazione, consapevole in Gadamer, si è trasformata in vera e propria confusione in altri autori filologicamente meno provveduti, contribuendo a generare – a mio avviso – il fenomeno chiamato in Germania *philosophische Praxis* e altrove *philosophical counseling* o «consulenza filosofica»[28]. A questo fenomeno peraltro hanno contribuito anche gli studi condotti in Francia da Pierre Hadot sull'antica filosofia greca come «esercizio spirituale» ovvero come «modo di vivere»[29]. Lo straordinario successo di questa tendenza si spiega col fatto che essa consente a tutti di considerarsi, in qualche modo, filosofi, a condizione semplicemente di atteggiarsi a «saggi» (termine corrispondente al greco φρόνιμοι), cioè di «saper vivere», senza bisogno di studiare, di imparare, di leggere i libri dei filosofi, per confrontarsi con essi, discutere, eventualmente anche confutarli. La filosofia pratica in tal modo viene ridotta a semplice «arte di vivere», cioè ad una filosofia tutto sommato a buon mercato, simile a quella praticata nell'antichità da Diogene cinico.

Tuttavia la «riabilitazione» della filosofia pratica di Aristotele, perseguita da Gadamer sino agli ultimi anni della sua vita, come risulta dalla sua traduzione con commento del VI libro dell'*Etica Nicomachea*[30], ha condotto lo stesso Gadamer a una rivalutazione complessiva della filosofia di Aristotele, come risulta ad esempio dal seminario napoletano *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*[31], la quale contribuisce con la più grande autorità a sottolineare la presenza di questo filosofo nella filosofia del Novecento, manifestatasi anche in autori quali Hans Jonas, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Hilary Putnam e altri[32].

E. BERTI
(Padova)

27. F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984, nuova edizione Roma-Bari 2010.

28. Cf. G. ACHENBACH, *Philosophische Praxis*, Köln1987, trad. it. col titolo *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Milano 2004. A questo proposito mi permetto di rinviare al mio saggio *Pratiche filosofiche e filosofia pratica*, in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. IV/2, Brescia 2010).

29. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, trad. it. a cura di A. I. DAVIDSON, Torino 2005; ID., *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris 1995, trad. it. Torino 1998.

30. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, hrsg, u. übersetzt von H.-G. GADAMER, Frankfurt a. M. 1998.

31. H.-G. GADAMER, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, lezioni raccolte da V. De Cesare, Milano 2000.

32. Sul tema mi permetto di rinviare, oltre che al già citato vol. IV/2 dei miei *Nuovi studi aristotelici*, anche alla seconda edizione del mio *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 2008.

## ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ «ΦΡΟΝΗΣΙΣ»

Περίληψη

Ἡ ἔκδοση τῆς μελέτης *Wahrheit und Methode* τοῦ H.-G. Gadamer (Tübingen 1960) συνέβαλε καθοριστικὰ στὴν «ἀποκατάσταση τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας» τοῦ Ἀριστοτέλους, προσδίδοντάς της ἕνα στοιχεῖο ἀμφισβήτησης. Ὁ Gadamer, πράγματι, ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Heidegger, τείνει νὰ ταυτίζει τὴν πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους μὲ τὴν «φρόνησιν», ἀποδίδοντας στὴν πράτη τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπέδιδε στὴν δεύτερη (ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ λησμονηθεῖ, τὴ γνώση τῶν μέσων, τὴ σύνδεση μὲ τὴν ἐμπειρία, τὴν ἀναγκαιότητα τῆς φιλίας). Στὸν Ἀριστοτέλη, ἀντιθέτως, ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία εἶναι μιὰ φιλοσοφικὴ γνώση ἡ ὁποία, παρότι εἶναι προσανατολισμένη στὴν πράξη, ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ προχωρεῖ μὲ διαλεκτικὴ μέθοδο, ἐνῶ ἡ «φρόνησις» εἶναι μιὰ διανοητικὴ ἀρετή, τὴν ὁποία διαθέτουν κυρίως οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες, μὲ μέγιστο πρότυπο τὸν Περικλῆ. Ἡ σύγχυση ἀνάμεσα στὴν πρακτικὴ φιλοσοφία καὶ στὴν «φρόνησιν» πιθανῶς διευκόλυνε τὴ γένεση αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖται *philosophical counseling*.

Enrico Berti
(Μτφρ. Ἄννα Τατση)

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

# ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 367-369.

# INSTANT OU MOMENT?

On emploie d'ordinaire, dans le langage courant, indifféremment *instant*[1] ou *moment*[2]. Or, en est-il de même dès lors qu'il s'agit d'aborder la kairicité[3]? Quant à l'instant, son véritable sens réside dans la racine indoeuropéenne *stā-* que l'on retrouve dans maintes langues modernes et qui admet en latin, comme en grec, un redoublement: *sisto* (gr. *histēmi* < **sistēmi*). En composition avec le préfixe prépositionnel *in-* (gr. *en*), le participe *instant* (cf. *instance*; *enhistēmi, enhistāmai*) signifierait «s'interposer», «s'interpoler», «s'intercaler» (plutôt que «protester», ou que «s'opposer»), en guise de *coin* (lat. *cuneus*)[4]. Par contre, en composition avec *ex-*, *-sisto*, *-stĭti*, *-sistĕre* (cf. anc. fr. *ester*) est à l'origine du terme *existence* et signifierait «*émerger*», mais encore «(se) *fonder*».

Tout différents qu'ils soient, *instant* et *existence* se rejoignent au niveau de la conscience qui évoque, provoque, prévoit, renvoie, mais surtout se tend et résonne à son contact avec le réel, avant de le perforer, s'étendre en lui l'empreindre, le dominer[5].

Le *Littré* définit l'instant comme «la partie du temps infiniment petite (autrement dit, brève) qui est constituée comme actuelle et ne faisant qu'un point dans la durée»[6]. Outre que, dans cette définition, temps et durée se trouvent confondus, voire identifiés, alors qu'Alfred Fouillée, quasiment contemporain d'Émile Littré, les avait, déjà avant Bergson[7], radicalement distingués en comparant le temps au lit d'une rivière; et la durée, à soin courant[8]. La même définition ne tient nullement compte de la signification intrinsèque du terme *point* qui relève essentiellement de la géométrie et ne saurait, en principe, être appliqué au temps ou à la durée que par excès de langage. Par ailleurs, l'étymologie du terme *instant*, ainsi qu'on vient de le constater, renvoie à l'action de (se) poser *de manière durable*, ne sereait-ce que par interpolation[9], le préfixe *in-* (gr. *en-*) témoignant de cette intrusion qui, elle-même, appelle l'insertion d'une durée, ne serait-ce qu'infime, dans une durée indéfiniment

---

1. Cf. J. Guitton, *Justification du temps*, Paris, P.U.F., 1941, pp. 43 et suiv.; R. Tschumi, L'instant, *Diotima*, 40, 2012, pp. 17-27.
2. Cf. E. Moutsopoulos, Method and Kairic Intentionality, *Phenomenological Inquiry*, 17, 1993, pp. 58-61.
3. Cf. Idem, *Kairicité et liberté*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2007, pp. 17 et suiv., avec bibliogr. abondante; Idem, L'avenir anticipé, *L'avenir*, Paris, Vrin, 1987, pp. 9-12.
4. Cf. Idem, Durée ontologique et conscience, *in* Idem, *Questionnements philosophiques*, t. 1, *Conscience et création*, Athènes, 1971, pp. 36-38.
5. Cf. Idem, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 34-48.
6. Cf., entre autres, É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, rééd., Paris, Gallimard-Hachette, 1962, *s.v.*
7. Cf. P. Verdeau, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Louvain-Paris, Peeters, 2011, pp. 38 et suiv.; c.r. par, E. Moutsopoulos, *Diotima*, 41, 2013, pp. 197-200.
8. Cf. A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, Paris, (1872) 1884, pp. 17 et suiv.; 107-108.
9. Cf. E. Moutsopoulos, Une dynamique: l'interpénétration, *Philosophia*, 40, 2010, pp. 473-476.

étalée[10]. Un point, par conséquent ne représente guère qu'une idéalité non dimensionnelle prise uniquement comme facteur de repère. Ceci dit, le *Littré* ajoute, son rédacteur se ravisant, que l'instant est un *intervalle* de temps de peu de durée, ce qui paraît plus correct, malgré la confusion terminologique comprise dans l'énoncé précédent[11]. Les divers usages cités du substantif: prépositionnels, conjonctionnels et adverbiaux, témoignent de l'imminence et de l'immédiateté de sa présence, qu'elle soit unique ou répétitive[12].

À la différence de l'*instant*, le *moment*[13] (lat. *momentum*, issu de la forme *movimentum*; cf. fr. *mû* < *movutus*, forme barbare) comporte une siginification d'ordre dynamique. De fait, ce terme désigna à l'origine l'acte de *soulever* un poids infime pour le poser sur un plateau de balance, ce qui la faisait pencher, basculer. Par la suite, il désigna également ce *poids même*, ainsi que le *penchant* (gr. *rhopé* < *rhepō* < i.e. **wrep-* «frapper», **wer-*, «faire courber, faire tourner»); en conséquence, une disposition à agir qui se manifeste par une action concrète; autant dire, le passage d'un état *en puissance* à un état *en acte*[14]. Il n'est pas improbable que la racine indo-européenne **wer-* puisse être réduite à **rhw-* <**srew-*, signifiant la *tendance*[15]: *rhusmos*, «orientation», «direction», tout comme ce qui se meut, qui coule, qui varie, mais qui, simultanément, comporte une certaine régularité, telle que la forme apparentée; *rhuthmos*, «rythme», le suggère[16]. Les expressions latines *rem momento suo ponderare*, «peser la chose selon son propre poids»; *sua momenta sustenare*, «garder son équilibre»; *momenti mentum rei facere*, «imprimer de l'élan à la chose»; *si quid habet momenti commendatio*, «si quelque chose fait preuve de tendance (ou de force)»; *momenta sumit animus utroque*, «l'âme tend vers deux directions à la fois»; *magni* (*nullius*) *momenti est*, «cela est de grande (de nulle) importance»; *momento temporis* (ou *horae*), «le moment propice dans le temps (si minime, qu'il est indivisible, mais néanmoins capable d'interrompre la continuité de la temporalité)»[17].

À ce propos, il convient de mentionner la thématique du *moment opportun*, dont le sens ne doit absolument pas être confondu avec celui du verbe latin impersonnel *oportet*, *-uit*, *-ēre* (avec un seul *p*), signifiant «il faut», «il convient» (cf. gr. *khrḗ, deî, prépei*)[18]. Les expressions à partir du substantif *opportunitas*, de l'adjectif *opportunus* et de l'adverbe *opportune* se rapportent toutes à un moment privilègié qu'il faut respecter: *opportune venire*, «arriver à temps, au bon moment»; *tempus opportunum*, «le moment ou jamais»[19]. On pourrait multiplier les exemples, dans ce cas également. Mais, pour en revenir à l'alternative: *instant* ou *moment*, il est nécessaire de constater que les deux termes sont presque équivalents dans le langage journalier, sauf que l'instant implique une stabilité de permanence, alors que le moment suppose déjà, quant à lui, un élan préalable fugitif d'intention[20]. Tous les deux peuvent provoquer une interruption de la continuité

10. Cf. IDEM, Kairos ou l'humanisatio in du temps, *Diotima*, 16, 1988, pp. 129-131.

11. Cf. *supra*, et la n. 6.

12. Cf. IDEM, Catégories temporelles et kairiques, *Quest. philos.*, t. 1, pp. 97-123, notamment pp. 117-122.

13. Cf. É. LITTRÉ, *op. cit.*, *s.v.*

14. Cf. *supra*, et la n. 9.

15. Cf. LEUCIPPE, fr. A 6 <D.-K., *Vors.*[16], II, 72, 21>.

16. Cf., par ex., DÉMOCRITE, fr. B 15 c <D.-K., *Vors.*[16], II, 145, 27>.

17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Discontinuité dans la continuité, *in* IDEM, *Reflets et résonances du kairos*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2010, pp. 19-24.

18. Cf. M. POHLENZ, «To prépon», *Göttinger Nachrichten*, Phil.-hist. Klasse, 1933.

19. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et liberté*, pp. 28-29.

20. Cf. IDEM, Intentionnalité et catégories spatiales, *Diotima*, 16, 1988, pp. 135-136.

temporelle dans laquelle ils s'introduisent. Or, l'instant semble se manifester plus soudainement[21], alors que le moment s'avère la conséquence d'un processus plus suivi. Les deux, toutefois, admettent d'être interrompus, voire décomposés, à leur tour[22], si l'interpolation de nouveaux instants ou moments devenait nécessaire[23].

En définitive, c'est toujours la conscience qui s'active et qui intervient dans le contexte des opportunités qu'elle est appelée à détecter et à apprécier[24], avant de s'engager dans leur mise en valeur et leur fruition, indépendamment de la catégorie à laquelle appartiendra l'instrument véhiculaire de son action, qu'elle choisit d'après son appréciation d'une situation objective et réelle qui la touche de près. À travers la conscience, c'est l'existence tout entière, au sens précédemment indiqué, qui s'engage à y faire face dans le but de s'affirmer en poursuivant son parcours désormais enrichi[25].

Evanghélos MOUTSOPOULOS
(Athènes)

21. Cf. IDEM, La fonction catalytique de l'«exaiphnès», *ibid*., 23, 1995, pp. 9-16.
22. Cf. *supra*, et la n. 17.
23. Cf. *ibid*.
24. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et liberté*, pp. 128 et suiv.
25. Cf. IDEM, L'être accompli, *Les Études Philosophiques*, 20, 1965, pp. 3-13; IDEM, Finalité et dimensions kairiques et l'être, *Philosophia*, 21-22, 1991-1992, pp. 93-100.

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 370-373.

# NI *À-PEINE* NI *À OUTRANCE: SEUIL ET LIMITE* (PLATON, ARISTOTE, PLOTIN)

La notion de *kairos* dans la philosophie grecque et notamment chez Platon, Aristote et Plotin a déjà fait l'objet de plusieurs de mes études[1]. Il a été établi que les limites du *kairos*, de durée minimale et optimale, se situent entre un *pas-encore* et un *jamais-plus*. Il s'agira, dans ce qui suit, de mieux préciser ces limites en tenant compte de leur fonction en tant que *seuil* et que *confins* kairiques, signifiant respectivement le *minimum* d'une atteinte et une persistance *outre mesure* à l'intérieur de la zone kairique démarquée. De ces attitudes, la première correspond à une hésitation; la seconde, à une certitude dépassée par la fuite interimaire de son objectif. Les deux se soldent par des échecs. Ces conduites s'avèrent des objectivations de stratégies intentionnelles erronées. Arrivée devant son objectif, la conscience se rétracte, se rendant soudain compte qu'elle s'était trompée, mais il lui arrive de tenter tout de même sa chance, emportée par son élan. Inversement, ayant déjà atteint son but en vertu de son élan excessif, elle s'y obstine, en vain, commettant ainsi une seconde erreur, encore plus grave.

N'oser atteindre que le seuil et insister à s'attarder aux confins du *kairos* sont autant de conduites abusives dérivant de graves méprises, et qui entraînent certainement des épreuves, sinon des désastres. On évoquera, dans le cas de l'erreur par engagement insuffisant, la thèsé de Socrate enregistré par Platon[2]; et, dans le cas de l'exagération ou de la démesure, le binôme *hubris-dikè* (ou *Némésis*) étudié diachroniquement et exhaustivement par Jean-François Mattéi[3]. Chez Platon, Aristote et Plotin, le *trop-peu* / l'*à-peine* est indistinctement exprimé par les formes adverbiales *mogis/ molis*. Ainsi, dans le *Phèdre*, l'âme est censée, à peine ayant aperçu les êtres, les enregistrer, ne serait-ce qu'incomplètement[4]. Dans le *Phédon*, elle se laisse violemment traîner de bon gré en un semblant de parcours[5]. Le *Théétète* fait état de la conception antérieure, à peine entrevue, d'une donnée[6]. De son côté, le *Banquet* mentionne l'attitude correcte de Socrate qui ose à peine étendre les bras sur Alcibiade[7]. Au livre I de la *République*, Thrasymaque consent à une remarque de Socrate[8] et au livre I des

---

1. Cf. E. Moutsopoulos, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 77-81; Idem, *Variations sur la thème du Kairos*, Paris, Vrin, 2002, pp. 46-155.
2. Cf. *ibid.*, pp. 11-18; Platon, *Apologie*, 37 a; 38 c; *Protag.*, 345 a; 358 c; *Rép.*, *IX*, 589 c; *Timée*, 86 e; *Lois V*, 731 c; *VIII*, 832 c; *IX*, 860 c.
3. Cf. J.-F. Mattéi, *Le sens de la démesure. Hybris et Diké*, Cabris, Suddivar, 2009, pp. 19 et suiv.; 115 et suiv.
4. Cf. *Phèdre*, 248: μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα.
5. Cf. *Phédon*, 108 b: βίᾳ καὶ μόγις... οἴχεται ἀγομένη.
6. Cf. *Théetète*, 160 e: τοῦτο... μόγις ποτὲ ἐγεννήσαμεν.
7. Cf. *Banquet*, 213 d: καὶ τὼ χεῖρε μόγις ἀπέχεται.
8. Cf. *Rép.*, *I*, 346 c: ξυνέφη μόγις.

*Lois*, un cas analogue est cité[9]. Par ailleurs, dans l'*Euthydème*, Platon se réfère à un long discours ne donnant qu'une piètre idée de ce dont il est question[10].

Pour sa part, notamment dans sa *Physique*, Aristote refuse de reconnaître le mouvement d'un corps qui se meut trop lentement[11]; et dans la *Métaphysique*, il assimile la souffrance tranquille à la souffrance quasiment absente[12]. Enfin, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il insiste sur cette assimilation[13]. Quant à Plotin, ses réflexions sur le concept d'*à peine* rejoignent, ne serait-ce que de loin, celles d'Aristote. Ainsi, chez lui, *à-peine* est, à deux reprises, assimilé à *nullement*[14] ou encore à *indifféremment*[15]. Il devient clair que c'est la rétention de l'élan initial à l'approche de l'objectif, qui annule son efficacité. Pareille rétention est due, on l'a vu, à la réalisation soudaine d'une erreur stratégique consistant à la sous-estimation préalable de l'importance de l'objectif visé et de la surestimation des moyens mobilisés ou, tout simplement, disponibles à cet effet[16], ce qui équivaut à une manœuvre de retraite devant un danger imminent, mais dont l'affrontement a déjà été entamé par mégarde. En conséquence, le *trop-peu* ou l'*à-peine* désigne-t-il, selon le cas, une *rétraction incomplète* à la suite d'une erreur d'estimation qui entraine un mouvement raté et la saisie d'un kairos destinée, de toute manière, à échouer. Cet *à-peine* est entendu non pas tant quantativement, comme son équivalent, le *trop-peu*, le laisserait supposer, et encore moins temporellement, mais bien plutôt *intensivement*, à cuase de la puissance inhérente à l'élan mobilisé lors du processus global intentionnel mis en œuvre par la kairicité de la conscience, source d'intentions kairiques répondant à la kairicité de la réalité objective, réserve de *kairoi* à l'état virtuel et en attente d'être actualisés[17].

En revanche, et dans les mêmes conditions, le *trop*, dû, lui aussi, à une erreur de jugement intentionnel, se résout en un mouvement issue d'un élan considérable et insistant qui s'attarde et s'épuise sur la limite du *kairos*, incapable, dès lors, d'empêcher l'escapade d'une majeure partie du *kairos* qu'il était censé devoir arrêter et dominer, ne se contentant pas de la partie acquise, ce qui revient encore à un échec, l'élan initial ayant été supérieur à l'objectif visé. «Rien de trop», adage attribué, à Chilon, est rapporté dans le *Protagoras* platonicien[18]. De même, Platon en recommande la proscription en général dans le comportement[19]. Au cas contraire de liberté excessive on risquerait d'encourir un esclavage total[20]. Cela présuppose qu'on est contraint de s'abstenir de toute démesure[21]. Quant à Aristote, il s'aligne aux recommandations de Platon, jugeant que l'excès

9. Cf. *Lois*, *I*, 644 d: μόγις... πως ἐφέπομαι.
10. Cf. *Euthyd.*, 282 d: μόγις διὰ μακρῶν λεγόμενον.
11. Cf. ARIST., *Phys.*, E 2, 226 b 11: ἀκίνητον τὸ ἐν πολλῷ χρόνῳ μόλις κινούμενον.
12. Cf. *Métaph.*, Δ 12, 1019 a 31: μόλις καὶ ῥᾳδίως πάσχων.
13. *Éth. à Nicom.*, Δ 8, 1124 b 18: μηδενὸς δεῖσθαι ἢ μόγις.
14. Cf. PLOTIN, *Enn.*, *V* 8, 6, 16; *VI* 8, 7, 10: μόλις ἢ οὐδ' ὅλως.
15. Cf. *ibid.*, *II* 9, 12, 5-7: μόλις καὶ ἀγαπητῶν.
16. Ainsi que l'auteur de l'*Axiochos* platonicien le laisse supposer. Cf. *Ax.*, 368 b: μόλις ποριζομένους τἀπιτήδεια.
17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie, 2007, pp. 107-114.
18. Cf. PLATON, *Protag.*, 343 b <D.-K.[16] I, 629>. Cf. IDEM, *Charmide*, 165 a; *Ménéxène*, 247 e; *Philèbe*, 45 d.
19. Cf. *Ménex.*, 248 a: οὔτε χείρων οὔτε λυπούμενος ἄγαν φανήσεσθαι; *ibid.*, 248 b: οὔτε φοβούμενος ἄγαν.
20. Cf. *Rép.*, *VIII*, 564 a: ἡ ἄγαν ἐλευθερία... εἰς ἄγαν δουλείαν.
21. Cf. *ibid.*, 563 e: τὸ ἄγαν τι ποιεῖν.

ne convient pas à l'homme prudent[22], tout comme il sanctionne les états naturels tels le froid et le sec[23]. Sur le plan de la politique, l'excès dégenère en despotisme[24] et qualifie ce qui s'avère déplacé, voire absurde[25]. À propos de rhétorique, le Stagirite reprend le «rien de trop» chilonien qu'il défend à son tour contre une pratique courante[26]. Inversement, dans les discours, l'excès qui tient de la poésie serait le bienvenu, car il en éléverait le niveau en l'égalisant au style de la tragédie[27]. Et Plotin d'enchaîner en affirmant que l'excès qualifie la vie[28] et qu'il se peut l'âme entretienne un rapport excessif avec le corps auquel elle se trouve associée[29]. Enfin, l'excès se voit entravé par un facteur qui s'interpose entre lui et l'objet ou la situation qu'il était censé devoir qualifier[30].

Un tel facteur briguerait-il lui même les qualifications de modération et de médiété? Il semble-bien que cette question appelle une réponse positive. C'est sur la notion de modération, héritée de la pensée socratique[31], que Platon mettra l'accent. À part les occurrences de la notion de modération dans ses œuvres précédentes, c'est dans la *République* qu'il mentionne la valeur de la modération en tant qu'allant de pair avec la modestie dans les domaines esthétique, voire économique[32], alors que, dans le *Théétète*, il ironise sur la théorie protagoréenne aux termes de laquelle «la mesure de toutes choses c'est l'homme»[33], en se félicitant du fait que le sophiste n'ait pas choisi comme mesure au lieu de l'homme, le pourceau, ou le cynocéphale[34]. Dans le *Philèbe*, il accouple la modération à la beauté et à la vérité[35], alors qu'il a recommande aux gouvernants dans les *Lois*[36].

Plus qu'à une norme, c'est à une valeur qu'Aristote en appelle en évoquant la *médiété* comme principe et comme vertu. Il lui attache une importance temporelle voire kairique dans la *Physique*, en attribuant au présent, médiété entre la passé et l'avenir, un commencement et une fin[37] que l'on doit absolument respecter si l'on veut demeurer dans le domaine de la modération. Dans le traité *De l'âme*, la médiéte est considérée comme le rapprochement où se fondent les sensations contraires[38] et comme le critère de l'action, situé entre le bien et le mal[39]. Et dans l'*Éthique à Nicomaque* il est stipulé que l'idée de

---

22. Cf. *Éth. à Nicom.*, H 3, 1146 a 12: τὸ ἄγαν οὐ σώφρονος.
23. Cf. *Météor.*, B 8, 366 b 6: ἄγαν ψυχρόν, ξηρόν.
24. Cf. *Polit.*, E 6, 1306 b 3: ἄγαν δεσποτικόν.
25. Cf. *ibid.*, H 2, 1324 b 23: ἄγαν ἄτοπον.
26. Cf. *Rhétorique*, B 12, 1389 b 4 (et b 13): πάντα ἄγαν πράττειν παρὰ τὸ Χειλώνειον ἧττον ἄγαν ἅπαντα ποιεῖν ἃ δεῖ. Cf. *supra*, et la n. 18.
27. Cf. *Rhét.*, Γ 3, 1406 b 11: ποιητικῶς γὰρ ἄγαν... σεμνὸν ἄγαν καὶ τραγικόν.
28. Cf. PLOTIN, *Enn.*, *I* 4, 3, 24: ὅτῳ ἄγαν ὑπάρχει ζωή.
29. Cf. *ibid.*, *I* 6, 5, 54: ᾧ σώματι ἄγαν προσομιλεῖ.
30. Cf. *ibid.*, *IV*, 5, 2, 24: κωλύοντος τὸ ἄγαν τοῦ μεταξύ.
31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Thought, Culture, Action. Studies in the Theory of Values and its Greek Sources*, Athens, Academy, 2006, pp. 264-273.
32. Cf. PLATON, *Rép.*, *VIII*, 560 d: μετριότητα καὶ κοσμίαν δαπάνην.
33. Cf. *Théétète*, 151 e <D.-K.[16], II, 263, 9-10>.
34. Cf. *ibid.*, 152 a <D.-K.[16], II, 264, 5-7>,
35. Cf. *Phil.*, 65 d: κάλλους καὶ ἀληθείας καὶ μετριότητος πέρι λέγεις.
36. Cf. *Lois*, *V*, 736 e: τῆς μετριότητος ἐχομένους.
37. Cf. *Phys.*, Θ 1, 251 b 20: τὸ νῦν ἐστὶ μεσότης καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχον ἅμα. Cf. notre *Kairos* (cf. *supra* et la n. 1), pp. 73-76.
38. Cf. *De an.*, B 11, 424 a 4: ἡ αἰσθησις μεσότης τις τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως.
39. Cf. *ibid.*, Γ 7, 431 a 11: ἐνεργεῖν τῇ... μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ κακόν.

la médiété est, en quelque sorte, actualisée par la justice[40]. Également, dans la *Politique*, il est conseillé qu'une cité maintienne sa population à un nombre *moyen* afin d'assurer son autarcie[41]. Néammoins, dans l'*Éthique à Nicomaque*, la médiété est qualifiée d'*extrémité*[42], sans aucun doute en tant que point culminant d'un processus d'union des contraires. Enfin, c'est toujours dans le même traité que l'opposition entre l'*à-peine* et l'*à outrance*, le manque et l'excès, est mentionnée à plusieurs reprises[43], par Aristote suivi en cela par Thomas d'Aquin dans l'exposition de sa morale[44].

Plotin, quant à lui, s'en tiendra à la notion de modération, appliquée au comportement humain[45], mais encore à celle de médiocrité[46]. Modération et médiété sont respectivement la vertu et le principe essentiels pour aborder et pour saisir le moment opportun, le kairos, avec succès, en s'élançant à sa conquête après y avoir prudemment réfléchi, sans défaillance ni excès, à savoir *quand* exactement s'en emparer et *quand* exactement lâcher prise. Les philosophes grecs majeurs nous en indiquent la voie, ne serait-ce que subsidiairement et passagèrrement, laissant à d'autres le soin de s'y pencher de manière plus approfondie[47].

Evanghélos MOUTSOPOULOS
(Athènes)

40. Cf. *Éth. à Nicom.*, E 9, 1133 b 32: ἡ δικαιοσύνη μεσότης. B 5, 1106 b 15; 1107 a 7; Γ 7, 1114 b 26; Z 13, 1144 b 17 et 27; K 8, 1178 a 16.

41. Cf. *Politique*, A 2, 1252 b 29; B 2, 1261 b 11.

42. Cf. *Éth. à N.*, B 6, 1107 a 6: ἡ μεσότης ἀκρότης τις.

43. Cf. par ex., *ibid.*, B 7, 1108 a 31; 9, 1109 a 20; 18, 1114 b 27; Δ 13, 1127 a 16.

44. Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologica*, 2a 2ae, trad. par D. CYDONÈS, t. 15 et suiv., Athènes, 1976 et suiv., *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, pubbl. sous la dir. de E. MOUTSOPOULOS, Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellenique.

45. Cf. *Enn.*, *II* 9, 9, 56: ὁ...ταπεινὸς καὶ μέτριος ἀνήρ; *IV* 4, 31, 55: ἀνθρώπων μετρίων; *IV* 4, 34, 3: μέτρια παρ' αὐτοῦ (*sc.* du corps) πάσχειν.

46. Cf. *Enn.*, *I* 9, Λ, 45; *IV* 4, 34, 5; *VI* 4, 15, 23; *VI*, 3, 20, 2.

47. Cf., par ex., E. MOUTSOPOULOS, *Structure, présense et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie, 2003, pp. 17-36 et 150-167. Cf. IDEM, Modération et kairos dans la philosophie de Socrate, *in* IDEM, *Variations sur le thème du kairos*, Paris, Vrin, 2002, pp. 11-18; Kairos ou *minimum* critique Selon Aristote, *Revue Philosophique*, 122, 1999/4, pp. 481-491; Kairos et comportement chez Aristote, *Aristotle on Metophy* (*sic*), Thessaloniki, Aristotle Univ., 1999, pp. 21-36; Travail et kairos chez Aristote, *Variations...*, pp. 99-108; Mesure, médiété, modération: une leçon politique d'Aristote, *Variations...*, pp. 113-121; Sur une connotation spatiale... du kairos chez Platon, Aristote et Proclus, *Philosophia*, 31, 2001, pp. 133-137; Proclus sur le kairos de la rencontre: dynamique et cinetique, *ibid.*, pp. 138-142; Le kairos de l'action selon Proclus: travail et politique, *Actes*, 78, 2003, pp. 130 et suiv.

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 374-375.

# ΠΕΡΙ ΤΙΝΟΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ

(*π. Ἀδ.* 17, 511, 8C)

Ἐν τινι πληροφορίᾳ τοῦ Πλουτάρχου ἀναφερομένῃ εἰς τὴν ὑπὸ τῶν Περσῶν πολιορκίαν τῆς Ἐφέσου, γενετείρας τοῦ φιλοσόφου Ἡρακλείτου, μνημονεύονται τὰ κάτωθι: «οἱ δὲ συμβολικῶς ἄνευ φωνῆς ἃ δεῖ φράζοντες οὐκ ἐπαινοῦνται καὶ θαυμάζονται διαφερόντως; ὡς Ἡ. ἀξιούντων αὐτὸν τῶν πολιτῶν γνώμην τιν' εἰπεῖν περὶ ὁμονοίας, ἀναβὰς ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ λαβὼν ψυχροῦ κύλικα καὶ τῶν ἀλφίτων ἐπιπάσας καὶ τῷ γλήχωνι κινήσας ἐκπιὼν ἀπῆλθεν, ἐνδειξάμενος αὐτοῖς, ὅτι τὸ τοῖς τυχοῦσιν ἀρκεῖσθαι καὶ μὴ δεῖσθαι τῶν πολυτελῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ διατηρεῖ τὰς πόλεις»[1].

Τὸ ἀνωτέρω χωρίον θὰ ἀφορᾷ ἀσφαλῶς εἰς τὴν ὑπὸ τῶν Περσῶν πολιορκίαν τῆς πόλεως Ἐφέσου[2], δι' ἧς μεταξὺ ἄλλων ἐπέτυχον οὗτοι νὰ προκαλέσωσι καὶ τὴν σπάνιν τῶν τροφίμων εἰς τοὺς κατοίκους τῆς πόλεως· ἡ ὡς ἄνω πολιορκία θὰ ἐγένετο μεταξὺ τῶν ἐτῶν 500-493, ὅταν δηλαδὴ ἤρχισαν οἱ Πέρσαι τὰς πολεμικὰς αὐτῶν ἐπιχειρήσεις κατὰ τῶν ἰωνικῶν πόλεων, ἕνεκα τῆς τότε ἀποστασίας αὐτῶν[3].

Κατὰ κρίσιμον λοιπὸν ταύτην στιγμὴν παρουσιάσθη ἐν μέσῳ τῶν κατοίκων τῆς πόλεως Ἐφέσου, κατ' ἐπίμονον ἀξίωσιν τούτων, ὁ φιλόσοφος Ἡράκλειτος, ὅπως εἴπῃ ἢ καὶ πράξῃ τι πρὸς σωτηρίαν τῆς πόλεως· τότε ὁ Ἐφέσιος, πάντοτε κατὰ τὸ πλουτάρχειον χωρίον, «**ἀναβὰς ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ λαβὼν ψυχροῦ κύλικα καὶ τῶν ἀλφίτων ἐπιπάσας καὶ τῷ γλήχωνι κινήσας ἐκπιὼν ἀπῆλθεν**».

Κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον ἔδειξεν, ὅτι ἵνα τηρῇ τις τὰς πόλεις ἐν «εἰρήνῃ» καὶ «ὁμονοίᾳ» θὰ πρέπῃ οἱ κάτοικοι τούτων «τὸ τοῖς τυχοῦσιν ἀρκεῖσθαι καὶ μὴ δεῖσθαι τῶν πολυτελῶν».

Περιττὸν νὰ τονίσω, ὅτι ἡ ἀνωτέρω τοῦ Ἡρακλείτου στάσις, ὡς καὶ ἡ διαγωγὴ τούτου ἔναντι τῆς Ἐφέσου, δεικνύουσιν ἄνδρα σπουδαῖον ἔκ τε ἀπόψεως πνευματικῆς ἀναπτύξεως καὶ πολιτικῆς σωφροσύνης, ἐνδιαφερόμενον, τὸ μὲν διὰ τὴν σωτηρίαν τῆς πόλεως Ἐφέσου, τὸ δὲ διὰ τὴν ἐκ μέρους τῶν κατοίκων ἐπίδειξιν κατὰ τὴν κρισιμωτάτην ταύτην στιγμὴν ἀπολύτου κατανοήσεως καὶ ἐπιβεβλημένης πειθαρχίας· ὁ φιλόσοφος δηλονότι θέλει νὰ ὑποδείξῃ εἰς τὸ πλῆθος, ἵνα εἰς δυσκόλους καιροὺς ἀποβάλῃ τὰς ἕξεις καὶ συνηθείας τῆς πολυτελοῦς ζωῆς, ὡς τὰ πλούσια δεῖπνα καὶ συμπόσια, καὶ προσαρμόζηται εἰς τὰς ἑκάστοτε κρατούσας περιστάσεις[4].

---

1. Πλουταρχου, *Περὶ ἀδολεσχίας* 17, 511, 8C. Πρβλ. καὶ Σχόλια Ομήρου ΒΓΖ. Κ. 149.

2. Πβ. ἐπίσης Θεμιστου, *Π. ἀρετῆς*, p. 40 (= *Rheinisches Museum*, 27, 1872, 456) ὡς καὶ E. Zeller, *Philos. d. Griechen*, I[3], σ. 591, 3.

3. Πβ. Ηροδοτου, *VI*, 1 κ. ἑξ.

4. Πιστεύεται ὅτι ἡ Ἔφεσος δὲν ἀπεστάτησεν, ὡς αἱ ἄλλαι ἑλληνικαὶ πόλεις, ἀλλ' ἀντιθέτως διετήρησε πρὸς τοὺς Πέρσας οὐδετερότητα· πάντως ὅμως θὰ ἐδοκίμασε καὶ αὕτη ἀσφαλῶς τὰς δοκιμασίας τοῦ πολέμου.

Τὰ ὑπὸ τοῦ Πλουτάρχου ἀνωτέρω λεχθέντα θεωρῶ ἀληθῆ καὶ ἀξιόπιστα· ἔπειτα ὑπάρχει ἐξάρτησίς τις καὶ ἀλληλουχία γεγονότων· ὁ Ἡράκλειτος, ὡς γνωστόν, ἐγεννήθη τῷ 535 π.Χ. ἄρα κατὰ τὴν πολιορκίαν τῆς γενεθλίου πόλεως θὰ ἦγε τὸ 35ον ἔτος ἢ καί τι πλέον, δεδομένου ὅτι ἡ ἐπανάστασις τῶν ἰωνικῶν πόλεων διήρκεσεν ἐπί τινα ἀκόμη ἔτη (500-493)· θὰ ἠδυνάμην ὅμως νὰ προσθέσω καὶ ἄλλο τι, ὅτι δηλαδὴ ὁ Ἐφέσιος ὁμολογεῖ τὰς πολιτικὰς πεποιθήσεις αὐτοῦ ἐν τῷ ἀπολεσθέντι συγγράμματι *Περὶ φύσιος*, ἐν τῷ ὁποίῳ μάλιστα ἀναγράφεται καὶ ἀριθμός τις ἀποσπασμάτων πολιτικοῦ περιεχομένου[5], ὥστε κατὰ τὴν ἔκφρασιν Διοδότου τοῦ Γραμματικοῦ «οὐ περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας»[6]. Τέλος ἡ ἔκφρασις τοῦ Πλουτάρχου ἐν τῷ μνημονευθέντι χωρίῳ «ψυχροῦ κύλικα καὶ τῶν ἀλφίτων ἐπιπάσας καὶ τῷ γλήχωνι κινήσας» περιέχει πως τὴν ἔννοιαν τοῦ 125ου ἀποσπάσματος τοῦ Ἡρακλείτου: «καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται (μὴ) κινούμενος».

Ὡς γνωστόν, ὁ «κυκεὼν» ἦτο ποτόν τι, τὸ ὁποῖον περιεῖχε πλὴν ἄλλων καὶ ἄλευρον ἐκ κριθῆς (τὰ ἐν τῷ ποιῷ τούτῳ διάφορα στοιχεῖα ἔπρεπε νὰ κινηθῶσιν οὕτως, ὥστε ταῦτα νὰ ἀποτελέσωσι διὰ τῆς κινήσεως, ἕν, τουτέστι τὸν «κυκεῶνα»), καὶ τοῦτο κάλλιστα δύναται νὰ συγκριθῇ περίπου μετὰ τοῦ μείγματος ἐκείνου, τὸ ὁποῖον δίκην ποτοῦ («ἐκπιὼν») ὁ φιλόσοφος ἐχρησιμοποίησεν ὡς τροφὴν κατὰ τὴν πολιορκίαν· ἴσως τοῦτο νὰ ἦτο ἓν «εἶδος κυκεῶνος», οὗ ἡ χρῆσις θὰ ἦτο λίαν προσφιλὴς εἰς τὸν Ἐφέσιοι (πβ. ἀπ. 125).

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω καθίσταται σαφὲς κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον, ὅτι ἡ ἀνωτέρω πληροφορία τοῦ Πλουτάρχου εἶναι κατὰ πάντα ἀκριβὴς καὶ ἀξιόπιστος, διότι ἐνισχύουσα τὰ ὑπάρχοντα ἴχνη ἱστορικῆς ἀληθείας ἀναφέρεται εἰς συγκεκριμένα πρόσωπα καὶ γεγονότα, τὰ ὁποῖα οὐδεμίαν ἀπολύτως σχέσιν ἔχουσι πρὸς τὴν ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος ἤδη κλασσικοῦ φιλολόγου τοῦ Παν/μίου τοῦ Βερολίνου Ἑρμάννου Diels (1848-1921), περὶ τοῦ ἀνωτέρω Πλουταρχείου χωρίου, διατυπωθεῖσαν γνώμην: «Anekdote ist historisch wertlos» (=*Frg. d. Vorsokr.*, I[6], σ. 144).

†Α. Ν. Ζουμπος
(Ἀθῆναι)

5. Πβ. ἀπ. 43, 44, 121, 125a (= W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, σ. 154 κ. ἑξ.). Ἐπίσης ἔχομεν καὶ πλῆθος ἄλλων δοξογραφικῶν πληροφοριῶν, αἵτινες μαρτυροῦσι τὸ «περὶ πολιτείας» διαφέρον τοῦ φιλοσόφου. Πβ. Α. Ν. Zoumpos, *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber*, Athen 1956.

6. Διογ. Λαερτιου, *IX*, 15 ὡς καὶ *IX*, 5: «Εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν».

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 376-380.

# PLATO'S DIALOGUES: MIDDLE ACADEMY'S THESAURUS

Ramón Román Alcalá has fairly stated that the Works of Plato is the starting point for Arcesilaus' particular way of philosophizing, and quoting Diogenes Laertius he translates: «He certainly seems to have admired Plato, and he had acquired his books» (D. L., *IV*, 32-33)[1]. I agree with that statement, but I respectfully disagree with his own rendering *ad verbum* of the corresponding Greek phrase which reads: «he had acquired his books». Of course, Román's translation has been supported by previous similar ones. For instance, Robert Drew Hicks translated it thus: «He would seem to have held Plato in admiration, and he possessed a copy of his works» (ἔῴκει δὴ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ, *IV*, 32-33)[2]. On the light shed by both these translations, it seems to any one interested in Arcesilaus' very own philosophy that Román's rendering is good enough to convey the *denotation* of the Greek passage in Laertius' text. But what about its *connotation*?

My disagreement lies in the fact that I object to such a literal translation. Román's interpretation of it has been reinforced by his translation of D. L., *IV*, 32-33, and *vice versa*. In his own words:

«However, this passage has yet to be clarified. The claim that Arcesilaus personally possessed Plato's works is certainly interesting. It is clear that in addition to Plato's manuscripts, some written copies of Plato's works existed in the Academy and that Arcesilaus, as head of the Academy, would have had easy access to them. If this is so, why say such a thing? Why the decision to personally acquire Plato's βιβλία? The answer is either extremely simple or exceptionally complex. If we opt for the first, we confirm Arcesilaus' wish to avoid a certain amount of inconvenience (which we have all experienced) in consulting Plato's works by making or having made his own copy of them for use at his own convenience without having to resort to borrowing the works from the Academy's library. The answer to the second question is not as simple»[3].

---

1. The Skepticism of the New Academy: A Weak Form of Platonism? *Philosophical Inquiry. An International Quarterly*, Volume 25, Number 3/4, 2003, p. 212, n. 35.

2. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks, Cambridge, Mass./London, Harvard U. P., Loeb Classical Library, 1995, vol. 1, p. 409. A. A. Long and D. N. Sedley's translation resembles Hicks': «He certainly seems to have admired Plato, and he had acquired his books». *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, vol. 1, Cambridge, Cambridge U. P., p. 439.

3. Cf. *op. cit.* (n. 1), p. 205.

Each question is actually not so simple as it seems to be. His first explanation looks somehow insufficient to me, in spite of being plainly true in our profession. However, I shall put forward a plausible and complementary alternative for his rendering.

I suggest changing the aforementioned *ad verbum* translation of the verb ἐκέκτητο, in terms of meaning «he bought or acquired», to the following one *ad sensum*: «he treasured, or made a treasure of», Plato's books. For Arcesilaus, Plato's works, as Thucydides' unique history *On the Peloponnesian War*, are an invaluable *treasure for all time*: κτῆμα ἐς αἰεί[4]. I preliminarily propose this new translation: «He certainly seems to have admired Plato, and he had treasured his books», or «he made of Plato's works a [or, his own] Treasure». Perhaps, Arcesilaus and his platonic disciples had been responsible, as some scholars have proposed, for having edited Plato's *Dialogues* and *Letters*. Román supports the past existence of such an edition of Plato's works:

«Hence, it is likely that in Arcesilaus' time it was necessary to clarify this disconcerting panorama under the auspices of «indirect tradition». According to Wilamowitz and Bickel, a complete edition of Plato's work ordered into tetralogies was authorized by the Academy in the third century B.C.; precisely at the time when Arcesilaus was a scholarch or immediately thereafter. It is quite possible, then, that it was Arcesilaus himself who ordered the works to be edited. Although it is true that the edition included several interpolations, spurious writings in the *corpus* of the tetralogies, its authoritative character and excellence are not so much a result of its grammatical semantics, but the fact that Plato's legacy was able to survive in the Academy for so long»[5].

Needless to say that this is a way to *treasure* Plato's writings. Obviously, to have accomplished that editing task, Arcesilaus' Middle Academy students, in charge of making a κτῆμα ἐς αἰεί out of Plato's writings, had previously to possess in their own hands the scrolls containing Plato's Works. But probably Arcesilaus did not need to buy a copy of Plato's books, since most likely, as Leonardo Tarán has sustained, in the Academy there was a set of Plato's Works. Arcesilaus' Middle Academy has been accredited by some scholars to have rearranged thematically Plato's *Dialogues* (resembling the edition of Greek Tragedies) *in tetralogias*, such as, for example, *Platonis Dialogi Secundum Thrasylli Tetralogias Dispositi*[6]. Arcesilaus' Middle Academy admired so much Plato's books, that they edited, treasured and composed a *thesaurus* out of them all (Plato's *Pseudographica*). For example, the compilation of *Platonic Definitions* turns to be a little *thesaurus*. On the contrary, for Tarán: «Surely the fact that Arcesilaus admired Plato and acquired a copy of his works (Diogenes Laertius, *IV* 32); *Acad. Philos. Index Hercul.*, XIX 14-16 {Mekler} is not evidence that he edited Plato»[7]. Long and Sedley did not go so far, but, commenting D. L., 4, 32-33, have said that Arcesilaus probably possessed Plato's own manuscripts and lectured

4. Thucydides says: «But those who will want to look into the truth of things past and future (since, as in all human matters, those will be the same or similar to these), they will judge my work useful. Indeed, it is more an enduring possession than the entry into a contest, something to be enjoyed in passing» (*History of the Peloponnesian War*, 1, 12, 4 [*loc. cit.* Ilaria Marchesi *The art of Pliny's letters: a poetics of allusion in the private correspondence*, Cambridge, Cambridge U. P., 2008, p. 167]).

5. Cf. *op. cit.*, p. 206.

6. L. Tarán, The Manuscript Tradition of Plato's *Phaedo*, *Collected Papers* (1962-1999), Leiden - Boston - Köln, Brill, 2001, p. 281.

7. Cf. *op. cit.*, p. 282, n. 7.

on them, which could explain the fanciful suggestion of Sextus Empiricus (*Outlines of Pyrrhonism*, 1, 232-234) that he transmitted Platonic doctrines to suitable pupils[8]. Notwithstanding, it seems to Augustine of Hippo not so fanciful at all.

According to Saint Augustine, the Academics used to *conceal* his own platonism like a *treasure* under the earth, in order to be ultimately revealed to those apt disciples who have showed themselves worthy of Plato's *Mysteria*. Laertius' employ of ἐκέκτητο fits harmoniously to Arcesilaus' favourite *modus docendi*. Unfortunately, Román is reluctant to grant any credit to the hermeneutical hypothesis of Arcesilaus' Secret Platonism[9]. It seems to me that he thinks it was a misunderstanding stemming from the conflict between Philo of Larissa and his disciple Antiochus of Ascalon, whose commitment with the Stoicism Cicero preferred rather than Philo's antagonism against his disciple's stoicizing of Plato's Philosophy. And that stoicizing Platonism was supposed to be for Augustine of Hippo the Old Academy Philosophy which was used by him as, so to speak, a *pia fraus* to bring authority and prestige upon his Christian religion as the culmination of a natural theology like the one in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*.

I don't think that Augustine's testimony on Arcesilaus' Secret Platonism was a personal guess wrongly based, of that african Bishop of Hippo, or founded, on some of Cicero's confused texts. Augustine, from his *Contra academicos* till his *Enchiridion* (without ruling out two important letters of him), confesses that he has never attempted to refute the Academics' Philosophy on those subject-matters they had successfully refuted the Stoic pantheism, sensualism, and materialism. Reasonably, I am not so fond of the vague idea that it was possible for Plato's *Dialogues* and *Letters* either to have ever disappeared from the Academy, or been neglectfully unread, or out of anyone of its Directors' hands, at least till Arcesilaus. And, in spite of my obvious difference with Tarán's opinion that Arcesilaus' having admired Plato and acquired a copy of his works doesn't amount to be evidence that Arcesilaus' Middle Academy has edited Plato, I agree with his statements saying:

«The Academy must surely have possessed copies of Plato's dialogues, and there is no reason to think these copies were not reliable, even if they were not Plato's own autographs. The first generation of Plato's students, including Aristotle, was intimately acquainted with his works and it is reasonable to suppose that they were to be found in the Academy. Moreover, the evidence we have leads to the conclusion that the unfinished *Critias* and the posthumous *Laws* were published after Plato's death and that the editors did not tamper with the text (cf. L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975, pp. 128-133). The editor of the *Laws*, Philip of Opus, was a member of the Academy and it is reasonable to suppose that the same thing is true of the editor of the *Critias*. It is, therefore, appropriate to infer that the Academy took an interest in the preservation of the *ipsissima* verba of Plato»[10].

How could it be possible to Crantor of Solis, for instance, to have composed a commentary on Plato's *Timaeus*, if Plato's writings were somehow almost unavailable for him at the Academy? At least, we must recognize that Román has admitted the pos-

8. Cf. *op. cit.*, p. 445.

9. R. Román Alcalá, *El enigma de la Academia de Platón*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 1994, pp. 80-81.

10. Cf. *op. cit.*, p. 282, n. 6.

sibility that Arcesilaus did really have his own copy of Plato's Works (probably inherited from his immediate antecedents, Polemo, Crates, or Crantor, his teachers and, at the same time, intimate friends):

«It is therefore likely that Arcesilaus referred solely and exclusively to the Books of Plato in his attempt to clarify what must have been a very confusing situation indeed. This would explain Diogenes' curious and yet explicit reference to the fact that Arcesilaus possessed or had acquired (ἐκέκτητο) his books. That Diogenes chose to use the verb ἐκέκτητο, the pluperfect of the verb κτάομαι, hints at Arcesilaus' very personal relationship with Plato's books. Whether Arcesilaus bought the books or had a copy of them made for his personal use, we have the sensation that Arcesilaus wanted to mitigate the philosophical views that were inconsistent with Plato's written doctrine. Arcesilaus' efforts to keep Plato's written discourse and the λόγοι Σωκρατικοί that it contained may have been a response to the enormous confusion that abounded regarding prevailing theories, hence Diogenes Laertius' claim that Arcesilaus was a bridge between Plato and the Late Academy of Lacydes and Carneades»[11].

*Plausibly, handing down the Founder's Works to the next successor in the archonship of the Academy was an official act of his legitimacy as a living link in the great chain of platonic philosophical tradition.* Hence, ἐκέκτητο should be interpreted also *ad sensum* as having Arcesilaus turned to be the Head of the Academy. Echoing of *Theaetetus'* metaphor of the Great Golden Chain of the Sun (153c 2-153d 5; cf. Homer, *Iliad*, 8, 18).

There is another feasible reason for Laertius-Arcesilaus' use of the verb ἐκέκτητο. It's a reminiscent of some memorable lines of Plato's *Theaetetus*, Aristocles' «*Kehre*» to his Master's Scepticism[12], cyphered in Irony and *Docta Ignorantia*. Any knowledge is some sort of grasping. Opinion is to knowledge, as possessing is to having. According to that Socrates, there is a difference between «to possess» and «to have». For example, anyone could buy a book and so be his or her owner, but if the book remains unread, then it has not been had by the owner, or possessor. In order *to have* rather than *to possess* the bought, or acquired, book, it has to *be read*. Some of the books we have bought have been so delightfully readable, that they have been reread several times, committed to memory as to repeat some portions of them by heart, and ultimately rewritten *with originality* in our own works. For Plato's Socrates, a library is like an aviary. Laertius' reference at 4, 32-33 points out to those passages in the late Platonic *Theaetetus*.

Evanghelos Moutsopoulos epitomizes masterfully Plato's aviary-knowledge simile for the sake not only of the History of Philosophical Ideas, but also for the synchronical vindication of the role of imagination in that human phenomenon we are fond of calling «knowledge»:

«Effectively, true opinion lies between ignorance and science, and false opinion lies in an inferior level which is intermediate between ignorance and true opinion; this is what differenciates it from the latter, to which however it is approximated, due to its nature, since it is false only by accident; thus according to the *Theaetetus*, the pigeon-breeder who, penetrating into his dove-cot tries, amongst the agitation caused by his presence, to capture a precise pigeon, finally captures another one (197a ff.). It is in this sense

11. Cf. *op. cit.*, p. 206.
12. Cf. Long & Sedley, *op. cit.*, vol. 1, p. 445.

that the opinion is compared to ignorance and science to wisdom (*Rep. IV*, 444a). False opinion evaluates non beings as beings (*Soph.*, 240d), not only imaginary forms (*Soph.*, 260e), which are false by definition. At this level, the notion of the imaginary will not be rehabilitated until Plotinus and, over all, until Proclus. In effect, it is within late neoplatonism that the non being looses its absolute and irreducible character, this being rooted into Plato's initiative appearing in the *Sophist* (264e). If, however, the imaginary still remains a non being for Plotinus, Proclus converts it into a *quasi* being»[13].

Eros as archi-philosopher in Plato's *Symposium* guides us to look for a *sublime acquisition* preceded by its corresponding *possession* and *having*. Therein lies the role of imagination, not only in Platonic philosophies, but also in Neoplatonic ones.

As Aristotle has wisely asserted: «The acquisition (κτῆσις) of this knowledge, however, must in a sense result in something which is the reverse of the outlook with which we first approached the inquiry» (*Met.*, 983 a 22).[14] That is to say, if Arcesilaus began his own *acquisition* of a somehow Socratic-Sceptic philosophy by having admired and acquired Plato's Writings, either by having firstly bought or edited them all (which implies Arcesilaus' admiration), he must, in a particular sense, culminate in something which synthesized the opposite of his original endeavours, namely: *His well-read acquisition of Plato's so admired Writings as his own Thesaurus*, with all the implications we have suggested till now: *To Know Plato's Works by heart and for all time*. That's the reason why Arcesilaus never wrote any book on platonic philosophy: *They all have been very well written by Plato*. Arcesilaus had been unceasingly rewriting Aristocles' *Dialogues*, each time the *disputatio in utramque partem* took place as his remaking-it of Socrates' maieutics. It's not enough for Plato's Socrates to possess firstly and then to have it; to accomplish the task of self-realization by means of Platonic philosophy it is necessary to return to the former's possessing *via* having had, or read, as premier *Treasuring*: «Reproaching him, someone, that it was not necessary for the philosopher to fall in love, the philosopher Arcesilaus replied: *Indeed, it is necessary to possess him, rather than to be possessed by him*» (*Gnomologium Vaticanum,* STERNBACH 65)[15]. Consequently, for the Pitanaeus, Head-in-Chief of the so called Middle Academy, it would have been more opportune not to be possessed by Plato's Works (*i.e.*, left them all unread by Arcesilaus himself and his mostly apt pupils), but to possess Plato's *Complete Works*, by having read, edited and reenacted the genuine Socratic platonism, together with his devoted students. In sum, τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ means to me that Arcesilaus treasured, or made his own philosophical *Thesaurus* out of, Plato's Works, ... a κτῆμα ἐς αἰεί.

Rubén SOTO RIVERA
(Puerto Rico)

---

13. Evanghelos MOUTSOPOULOS has kindly provided me with the English translation of these lines of his own book *Filosofía de la Cultura Griega*, trad. de Carlos A. Salguero-Talavera, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 82.

14. *Metaphysics. Books I-IX*, translated by Hugh Tredennick, Cambridge, Mass. / London, Harvard U. P., Loeb Classical Library, 1996, p. 15.

15. Hans Joachim METTE, Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos, *Lustrum*, Jahrgang 1984 / Band 26, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 62, fr. 15 (*Translation of the above quoted verses is my own*).

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 381-384.

# «LA PHILOSOPHIE AU SENS COSMOPOLITE». LE XI[e] CONGRÈS INTERNATIONAL KANT

(Pise, 22-26 mai 2010)

I. C'est tous les cinq ans qu'a lieu une des plus importantes réunions philosophiques sur l'œuvre de Kant. Cette fois l'organisation du Congrès qui portait sur *Kant et la philosophie au sens cosmopolite*, revenait à la Société Italienne d'Études Kantiennes, présidée par le prof. Claudio La Rocca, en collaboration avec la Société - Mère, la Kant-Geselschaft, présidée par le prof. Bernd Dörflinger. L'anglais a dominé de loin avec 203 contributions; l'allemande avec 98; l'italien avec 44; et le français avec 15, vu son emploi de plus en plus restreint. Le professeur Jean Ferrari a pris l'initiative d'organiser des Congrès francophones de philosophie en général et de philosophie kantienne en particulier alternativement tous les ans. Outre les conférences en séances plénières, le Congrés comprenait des communications sur les thèmes suivantes: Kant et la tradition philosophique; théorie de la connaissance et logique; sciences, mathématiques et philosophie de la nature; ontologie et métaphysique; éthique; droit et justice; politique et histoire, anthropologie et psychologie; religion et théologie; esthétique; le concept kantien de philosophie, l'héritage de Kant; Kant et la tradition leibnizienne; Kant et Schopenhauer, plus 4 panels à audience limitée sur des thèmes dérivés des thèmes déjà mentionnés, avec des textes connus au préalable par l'auditoire. Le thème de loin le plus discuté fut celui de l'éthique. Plus de 10 séances de 6 communications chacune lui furent consacrées et, de surcroît 3 séances de panels avec 18 contributions.

Les *conférences en séance plénière* programmées furent au nombre de 18. Nous les signalons dans l'ordre de leur présentation. L'une des plus pénétrantes fut celle d'Henry Allison (San Diego et Boston) qui proposa de décomposer l'impératif catégorique en 3 actes volitifs: (i) il me faut vouloir; (ii) je choisis uniquement d'après la norme universelle; (iii) je choisis la maxime en tant que but en soi. L'unique conférence tenue en soirée fut celle de John Searle (Berkeley) qui soutint la possibilité de construire la rationalité à l'aide du langage et de l'intentionnalité. Rémi Brague (Sorbonne) se référa à la sensibilité religieuse, des *Critiques*. Bernd Dörflinger (Trèves) analysa la lecture athéiste, donnée par Habermas, du texte kantien correspondant. Claudio La Rocca (Gênes) aborda la structure rationnelle du système kantien des catégories. Béatrix Longuenesse (SUNY) mit en parallèle la pensée discursive kantienne condensée dans le *cogito* avec l'acte freudien conscient centré sur le «moi», d'où résulte leur intéraction. Karl Ameriks (Notre Dame) expliqua le «Cosmopolitisme ambivalent de Kant» par l'idée que le monde se trouve en nous, du moment que nous existons dans le monde. Alfredo Ferrarin (Pise) analysa l'architectonique des arguments kantiens en philosophie comme *Weltanschauung*, en logique et en éthique. Barbara Hermann (Los Angeles) souligna l'importance des règles et des exceptions à propos des devoirs réciproques entre parents et enfants. Manfred Baum (Wupper-

tal) se fondant sur la *Métaphysique des mœurs,* releva les difficultés que comporte le terme kantien d'obligation (*Verbindlichkeit*). Eiji Makino (Tokyo) rechercha le filon cosmopolitique rationnel dans les sociétés post-coloniales. Ricardo Terra (São Paulo) s'attaqua aux différences signalées dans l'*Anthropologie* entre les degrés de rationalité de la race humaine chez quelques peuples, alors que l'impératif moral auquel elles doivent se soumettre est unique. Gianni Vatimo (Turin) n'a pas pu tenir sa conférence sur «Kant philosophe de l'interprétation?». Onora O'Neill (Cambridge) souligna la valeur constante de l'idée kantienne de cosmopolitisme moral et politique. Après les dernières conférences en matinée, les séances plénières se sont tenues, pour une seule fois, en parallèle. La première série a eu comme thème *Le cosmopolitisme politique de Kant* y ont été incluses les conférences de Thomas Pogge (Yale) «La vision de Kant sur l'ordre international juste»); Reinhard Brandt (Marbourg) «La paix perpetuelle – fondement de la doctrine du droit?»); et de Massimo Mori (Turin) «Raison pure et cosmopolitisme»). La deuxième série, qui portait sur *Kant et les fins essentielles de la raison humaine*, déluta avec Paul Guyer (Pennsylvania) qui, en se fondant sur la *Critique de la raison pratique* et sur les *Cours d'éthique*, analysa des arguments en faveur de la soutenance et de la transgression de la liberté. Jean Ferrari (Dijon) «Le cosmopolitisme de Kant et les fins ultimes de la raison humaine» exposa le pessimisme «non radical» kantien sur la nature humaine. Norbert Hinske (Trèves) procéda à une lecture de la *Critique de la raison pure* du point de vue du concept métaphysique du «monde». Hans Jörg Sandkühler (Brême), «Morale, droit et État du point de vue cosmopolite», traita le thème général du Congrès en se référant expressément à la *Métaphysique des mœurs* et à la *Paix perpétuelle*. Wolfgang Carl (Göttingen) analysa le paradigme kantien de la philosophie critique connu comme «révolution copernicienne». Robert Brandom (Pittsburgh), «Kant sur le jugement et la représentation», se référa au schématisme de la *Critique de la raison pure*, ainsi que Mario Caimi (Buenos Aires), «L'objet qui doit être subsumé à la catégorie conformément à la théorie du schématisme», qui analysa le Chapitre I: «Du schématisme des concepts purs de l'entendement».

II. *Séances de communications*. Parmi les 46 séances, qui comportaient 6 communications chacune nous signalerons sélectivement quelques contributions, en commençant avec le *concept kantien de philosophie I*, modéré par la soussignée. Pour Rudolf Makkreel (Emory), le concept scolastique de philosophie s'oppose au concept universel de philosophie à propos du choix des fins. Lea Ypi (Oxford) explora la relation entre l'intérêt pratique de la raison et la revendication théorique d'unité systématique. Hoke Robinson (Memphis), dans la séance sur *Théorie de la connaissance et logique I*, insista sur l'opposition entre concepts empiriques et intuitions empiriques. Dans la section *Ontologie et métaphysique I* Roxana Băiaşu (Leeds et Oxford) se référa à la lecture préférentielle de Heidegger sur le temps au détriment de l'espace, en suggérant une lecture alternative de reconsidération de l'espace. Dans la section *Éthique II*, Andrea Esser (Marbourg) a mis en évidence la dimension pratique des obscurités que comporte le concept *Urteilskraft*, en sa qualité de faculté créatrice et productrice. Dans la section *Kant et Schopenhauer I*, Margit Ruffing (Mainz) a montré que les deux conceptions de la métaphysique se reflètent dans deux transcendantalismes différents. Patricia Kitcher (Columbia), à propos l'aperception, a montré que Kant a argumenté sur l'aperception non seulement en l'assumant, mais encore que son argument établit que la connaissance de soi dispose d'une épistémologie plus substantielle que celle des théoriciens de son temps. Dans la section *Éthique III*, Seung-Kee Lee (Drew) se référa aux catégories de la liberté en vue de l'auto-détermination de

la forme de la volonté, qui rend possible la moralité. Bernd Ludwig (Göttingen) a mis l'accent sur la priorité épistémique de la loi morale à l'égard de la liberté, dans les *Fondements* et la *Critique de la raison pratique*. Dans la section *Éthique III*, Oliver Sensen (Tulane) invoqua les arguments psychologiques en faveur de la liberté. Claudia-Cristina Şerban (Sorbonne) se pencha sur les principes déterminants de chaque action, qui résident dans ce qui appartient au temps passé et n'est plus dans le pouvoir de l'agent moral. Dans la section *Éthique IV*, Sorin Băiaşu (Keele) se pencha sur l'interprétation, proposée par Mark Timmons, de la contrainte formelle, à qui quelques suggestions ont été faites pour éviter le rejet du procédé de décision. Dans la section *Éthique V*, Rodica Croitoru (Académie roumaine) argumenta sur «La morale du ciel étoilé et du moi invisible», en soutenant qu'une morale fondée sur trois postulats, parmi lesquels deux dépassent les relations humaines réciproques (*Dieu* et l'*âme immortelle*) peut être interprétée comme unifiant la voûte céleste où elles sont projetées avec la *liberté* du moi invisible résidant au-dessous d'elles. Dans la même section, Luc Langlois (Laval) a mis en évidence l'importance des quelques concepts wolffiens, surtout celui d'*obligation*, pour la philosophie morale kantienne. Dans la section *Politique et histoire II*, Sharon Anderson-Gold (Rensselaer), «Progrès et prophétie: le cas de l'histoire cosmopolite»), considéra que la position de Kant est plus proche de celle, moderniste, d'une reconnaissance implicite de l'interaction dynamique entre les valeurs résultant des intérêts humains et la perception de *patterns* utilisé dans la construction et l'interprétation de l'histoire. Pauline Kleingeld (Leiden) reconstruisit la position de Kant sur la justice économique (globale) en se fondant sur ses textes, d'où il résulte qu'il n'a pas accepté un cosmopolitisme de la justice distributive globale. Dans la section *Esthétique II*, Brigitte Sassen (McMaster) traita du rôle central du sens commun, qui unit la subjectivité à l'universalité et la nécessité, en vue d'une solution du paradoxe du goût. Dans la section *Le concept kantien de philosophie II*, Beatrix Himmelmann (Brown) mit en évidence l'actualité de la revendication kantienne de la sincérité, en dépit de toute idéologie ou scepticisme. Claude Piché (Montréal) examina les réticences de Kant à l'égard des sociétés secrètes. Dans la section *Éthique VIII*, Adrian Piper argumenta que la troisième antinomie, ainsi que la structure de l'aperception pure de la Déduction transcendantale, constituent une ouverture sur la question de la motivation et de l'intention morales dans les *Fondements*. Dans la section *Anthropologie et psychologie I*, Valerio Rohden (Brésil) montra que, dans le cas de la passion, la faculté appétitive est privée d'autodétermination rationnelle fondamentale, en adoptant une maxime irrationnelle. Dans la section *Religion et théologie II*, Stephen Palmquist (Hong Kong) traita de l'idée d'immortalité de l'âme dans les trois *Critiques* et dans la *Religion dans les limites de la seule raison*, à l'égard de laquelle notre nature physique manifeste une dépendance décroissante. Dans la section *Ontologie et métaphysique III*, Zeljko Loparić (Campinas) se référa aux deux métaphysiques kantiennes: celle de la nature analogue à celle des mœurs. Dans la section *Éthique X*, Christel Fricke (Oslo) soutint que la dignité humaine, en tant que statut moral *a priori*, n'est pas méritocratique, et mit en évidence les implications méritocratiques de la revendication kantienne de la dignité. Dans la section *Anthropologie et psychologie II*, Gunter Zöller (Munich) analysa le projet anthropologique kantien de géographie politique à la lumière de ses *Cours* de géographie physique. Dans la section *Esthétique II*, Jane Kneller (Colorado) se pencha sur les jugements culturels qui prétendent à l'assentiment de tous, ainsi que sur les jugements sur le beau naturel. Dans la section *Le concept kantien de philosophie IV*, Tinca Prunea-Bretonnet (Sorbonne) mit en évidence le sens cosmique attribué à la philosophie kantienne par H. Heimsoeth, pour qui l'être intelligible est déterminé comme *Sein* et

*Aufgabe* (comme «être» et comme «tâche»). Dans la section *Kant et Schopenhauer II*, Mihaela Fistioc (Yale) montra que la compréhension que Schopenhauer a eue des idées platoniciennes est fondée sur la notion kantienne de la chose en soi et la chose en soi kantienne.

Parmi les *Panels*, étalés sur 4 jours, nous citons, au choix, les contributions suivantes: dans la section *Ontologie et métaphysique I*, Johan de Jong (Amsterdam) se référa à l'incognoscibilité des choses en soi et à la restriction des formes nécessaires de l'intuition et des catégories dans l'expérience possible qui rendent la métaphysique de Kant vulnérable à certaines critiques du XX^e^ siècle. Manuel Roy (Montréal) offrit sur la base de la *Critique de la raison pure*, des arguments en faveur de l'interprétation spéculative de Kant. Dans la section *Éthique II*, Luis Placencia (Halle) a soutenu que de la structure des maximes résultent plusieurs sens de leur «subjectivité». Dans la section *Esthétique II*, Melissa Zinkin (SUNY) a émis l'opinion que, dans la *Critique de la faculté de juger*, le substrat suprasensible joue un rôle similaire à celui de la liberté dans les *Fondements* la quelle sous-tend l'obligation de la loi morale. Dans la section *Anthropologie et psychologie*, Robert Gressis (Northridge) a soutenu qu'en dépit de quelques identifications deux termes, «disposition» et «modalité de penser», *Gesinnung* limite *Denkungsart*. Pedro Teruel (Murcia) traita du terme «âme» (*Gemüt*) dans la période précritique et dans les développements transcendantaux.

*Le prix Kant*. La cérémonie du décernement eut lieu à Lucca. Mario Caimi (Buenos Aires) a reçu le prix accordé par la Fondation Fritz Thyssen et à Jens Timmermann (St. Andrews) fut décerné le prix de la Fondation Silvestro Marcucci pour les jeunes chercheurs. Le Congrès de Pise témoigne d'un progrès considérable par rapport aux dix Congrès précédentes, par la qualité des contributions et par sa logistique. En somme, on se rappellera désormais le XI^e^ Congrès Kant comme un congrès hautement exceptionnel. La publication de ses *Actes* confirmera cette exceptionnalité.

Rodica CROITORU
(Bucarest)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 385-387.

# ΜΕΡΙΜΝΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Ἀπὸ τὴν Βραζιλία ἔφθασαν εἰς τὸ ΚΕΕΦ δύο σημαντικὲς ἐκδόσεις ποὺ ἀναδεικνύουν τὴν ἐπὶ τῆς Ἰβηρο-αμερικανικῆς διανοήσεως παραδοσιακὴν ἐπίδραση τῆς «ἠπειρωτικῆς» φιλοσοφίας, κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τὴν ἀγγλοσαξωνικῆς ἐμπνεύσεως «ἀναλυτικὴν» φιλοσοφίαν ποὺ τείνει ἐπ' ἐσχάτων νὰ ἐπικρατήσει στὴν χώρα αὐτήν. Τὸ πρῶτο βιβλίον εἶν' ἕνα ἔργο συλλογικὸν ὅπου ἡ ἔννοια τῆς μέριμνας ἀναλύεται ὑπὸ διαφορετικὲς ὀπτικὲς γωνίες κ' ὑπὸ πρῖσμα διεπιστημονικό[1]. Στὸν Πρόλογό τους, οἱ συντονισταὶ συμπυκνώνουν τὴν σημασίαν τῆς προσφορᾶς τοῦ καθενὸς συγγραφέως, συμπεριλαμβανομένης κ' ἐκείνης ἑκατέρου ἐξ αὐτῶν. Ἀκολουθοῦν τὰ κείμενα τῶν Marcos Aurélio Fernandes, «Ἡ μέριμνα τῆς φαινομενολογίας καὶ ἡ φαινομενολογία τῆς μέριμνας», μιὰ προσεκτικὴ διερεύνηση τῶν σχετικῶν θεωρήσεων καὶ καταστάσεων, ἀλλὰ καὶ τῆς οὐσίας τοῦ μεριμνᾶν (σσ. 17-32)· Creusa Capalbo, «Ἡ ἀντίληψη τῆς σωματικότητας: μεριμνᾶν περὶ τὸ σῶμα ὑπὸ τὴν προοπτικὴν τῆς ὁλότητος (σσ. 33-42)», ὅπου διερευνᾶται ἡ στάση τοῦ γάλλου στοχαστοῦ Maurice Merleau-Ponty ἔναντι τοῦ κατὰ Husserl βιοσύμπαντος, κ' ὅπου ὑπογραμμίζεται πὼς τὸ ἀνθρώπινο σῶμα συνιστᾶ γιὰ τὴν συνείδηση τόσον ἕνα ὑποκειμενικὸ φαινόμενον ὅσο καὶ μιὰν ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα, ἕνα ζῶν δεδομένο δηλαδὴ ποὺ ἀπευθύνεται στὸν προοστοχασμὸν ὅσο καὶ στὸν λόγο· Constança Marcondes César, «Ἡ ἔννοια τοῦ μεριμνᾶν κατὰ τὸν Paul Ricœur» (σσ. 43-48), εἰς τοῦ ὁποίου τὸ ἔργο ἡ ἔννοια αὐτὴ συνδέεται πρὸς ἐκεῖνες τῆς ἐκτιμήσεως, τοῦ σεβασμοῦ γιὰ τὸν ἄλλο, ἐνῷ ὅλες ἐξ αὐτῶν ἐπικαλύπτονται ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀγάπης· Adão José Peixoto, «Φαινομενολογία, ἀναθεμελίωση τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν ἐπιστημῶν: μιὰ προοπτικὴ τοῦ μεριμνᾶν» (σσ. 49-60), ὅπου τονίζεται πὼς ὅποιος ὑποφέρει ἐλπίζει νὰ τοῦ παρασχεθῇ ἀπὸ τὸν ἄλλον ἕνας δεσμὸς στερεωτικὸς τοῦ εἶναι του, ὥστε χάρις εἰς ἐκεῖνον, νὰ ὑπερκερασθῇ μιὰ βιούμενη κατάσταση· Magali Roseira Boemer, «Φαινομενολογία τοῦ μεριμνᾶν: μιὰ προοπτικὴ τοῦ ἐγκλεισμοῦ» (σσ. 61-66), ὅπου ὑποστηρίζεται πὼς χρειάζεται μιὰ ἀλλαγὴ τῆς στάσεως ἔναντι τοῦ χρήζοντος μερίμνης οὕτως ὥστε ὁ ἴδιος νὰ ἐπανεύρει τὸ ἀρχικόν του εἶναι· Adriano Furtado Holanda, «Φαινομενολογία τῆς μέριμνας. Στοχασμοὶ ἐπὶ τοῦ διωνύμου ὑγεία-νόσος» (σσ. 67-84), ὅπου ἐκτίθενται οἱ τρόποι παροχῆς πρακτικῆς βοήθειας πρὸς τὸν ὑποφέροντα· Maria Aparecida Viggiani Cicudo, «Ἡ φαινομενολογία τῶν μέσων καὶ τῆς μέριμνας στὴν ἐκπαίδευση» (σσ. 85-92)· πρόκειται περὶ τῶν μεθόδων ποὺ ἀποβλέπουν στὴν συμπαράσταση τοῦ ὑποφέροντος, ὥστε νὰ ἐπανεύρει ἑαυτόν· Luiz Augusto Normanha Lima, «Ἡ περιγραφή, ἡ ἀναγωγὴ κ' ἡ ἑρμηνεία στὴν φιλοσοφία τοῦ Husserl, κ' ἡ χρήση τους κατὰ τὴν φαινομενολογικὴν μέθοδον», ὅπου διερευνῶνται οἱ τρόποι διὰ τῶν ὁποίων ἡ φαινομενολογία εἶναι δυνατὸν νὰ συμβάλει στὴν ἐπίγνωση τῆς καταστάσεως ὅποιου ὑποφέρει· Carlos Diógenes Côrtes Tourinho, «Ἡ συνείδηση κι ὁ κό-

---

1. A.-J. Peixoto – A.-F. Holanda (ἐπιμ.), *Fenomenologia do cuidado e do cuidar. Perspectivas multidisciplinares*, Curitiba, 2011, 132 σσ.

σμος. Μιὰ ἐπιδρομὴ στὴν ὑπερβατικολογικὴν Φαινομενολογία τοῦ Husserl»: μὲ τὸ κείμενο αὐτὸ ὁ συγγραφέας του προσφέρει, ἐκφεύγοντας ἀπὸ τὸ εἰδικὸ θέμα τοῦ βιβλίου, μιὰν διεισδυτικὴν ἐπισκόπηση τῆς φαινομενολογικῆς μεθόδου· Simeão Donizeti Sass, «Μιὰ θεμελιώδης ἰδέα τοῦ ὑπαρξισμοῦ τοῦ Sartre: ἡ ζωηρότης», ὅπου ἐκτίθεται ὁ παράδοξος τρόπος συσχετισμοῦ συνειδήσεων κι ἀντικειμένων, ὡς βιώματος γνώσεως κι αὐτογνωσίας, ὡς δεσμοῦ μεταξὺ συνειδησιακῆς ζωηρότητος καὶ συνειδητοποιήσεως τοῦ κόσμου· τέλος, Valmir de Costa, «Ὁ Sartre καὶ ἡ φαινομενολογία. Εἰσαγωγὴ μὲ ἀφετηρίαν τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ ἐγώ»: τρίτο κείμενο ποὺ ἐκφεύγει ἀπὸ τὴν γενικὴ θεματικὴ τοῦ γενικοῦ κύκλου, ἀλλὰ ποὺ θέτει τὸ πρόβλημα τῆς ἀπορρίψεως μιᾶς λογικῆς χρήσεως τῆς φαινομενολογίας, ἐπιλέγοντας τὴν χρήση της ὡς ὀργάνου ἀναζητήσεως τῆς συνειδησιακῆς ἐνέργειας. Τὸ βιβλίο αὐτό, κατὰ τὸ σύνολό του, τεκμηριώνει τὴν ζωηρότητα τῆς βραζιλιακῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τῶν ἡμερῶν μας.

Ὁ προβληματισμὸς τῆς Constanca Marcondes Cesar, ἡ ὁποία ἔχει προσφέρει ἐξαίρετα δείγματα τῆς δημιουργικῆς της ἀναστροφῆς πρὸς τοὺς ἐξέχοντες γάλλους φιλοσόφους τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνος, ἔχει, στὸ βιβλίο της αὐτό[2] ὡς ἀφετηρίαν, τὸ καίριον ἐρώτημα: εἶναι δυνατὸν ὁ στοχασμὸς περὶ ἐλευθερίας νὰ καταλήξει στὴν ὑπόδειξιν ἑνὸς τρόπου ὑπερβάσεως τῆς ἠθικῆς κρίσεως ποὺ μαστίζει τὴν κοινωνία τῶν ἡμερῶν μας; Τὸ θέμα ἐξετάζεται μέσῳ τῆς ἔννοιας τῆς παγκόσμιας κρίσεως καὶ τῶν ἠθικο-ἐπιστημολογικῶν καὶ ἠθικο-ἀνθρωπολογικῶν ἐπιπτώσεών της, ἀλλὰ καὶ τῆς ἔννοιας τῆς κρίσεως ὡς πρὸς τὴν σχέση τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν κόσμο, πρὸς τὴν φύση, καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ συγγραφεὺς ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν διερεύνηση καὶ τὴν ἀξιολόγηση τοῦ περιεχομένου τῆς ἔννοιας τῆς κρίσεως μὲ τὴν σημασία τῆς διακρίσεως κατόπιν συγκρίσεως. Στὸ φάσμα τῆς ἱστορίας οἱ κρίσεις ἐμφανίζονται ὡς μεταβολὲς χαρακτῆρος ἐπιστημολογικοῦ, ὀντολογικοῦ κι ἀξιολογικοῦ, προσιδιάζουν ὅμως εἰς τὶς λεγόμενες κοινωνίες διακινδυνεύσεως. Ἤδη ὁ Husserl ἐπεσήμανε, στὶς ἀρχὲς τοῦ παρελθόντος αἰῶνος, τὴν κρίση τῶν ἐπιστημῶν, προσδιορίζοντας ἀκόμη καὶ τὸν ἠθικόν της χαρακτῆρα τὸν ὁποῖον συνέδεε πρὸς τὴν ἀπόρριψη τοῦ ὀρθολογισμοῦ, προτείνοντας μιὰ νέα πενυματοκρατία διὰ τῆς μεταβάσεως ἀπὸ μιὰν ἐπιστημολογία σὲ μιὰν ἠθική. Ἀπὸ τῆς πλευρᾶς του, ὁ Heidegger, ἀναλύοντας τὴν ὕπαρξη καὶ τὸ δρᾶν, ἐθεώρησε τὴν κρίση τῆς ἐποχῆς του ὡς διασκοτισμὸν τοῦ πνεύματος κ' ὡς ἀποδυνάμωσίν του ἐξ αἰτίας τοῦ μετασχηματισμοῦ τῆς ἐπιστήμης εἰς τεχνοπρακτικὴν τῆς ἀποκτήσεως καὶ τῆς μεταδόσεως τῆς γνώσεως. Στηριζόμενος ἐπὶ τῶν θεωρήσεων τῶν δύο αὐτῶν γερμανῶν φιλοσόφων ὁ Maurice Merleau-Ponty καὶ ὁ Paul Ricœur ἐδημιούργησαν, ὁ καθένας μὲ τὸν ἰδικόν του τρόπον, μιὰν νέα περὶ ἀνθρώπου, συνειδήσεως κ' ἐλευθερίας ἄποψιν, ἐπιβάλλοντάς την ἐπὶ τῶν συγχρόνων τους. Ὁ Merleau-Ponty ἐξέθεσε τὴν ἄποψίν του κυρίως εἰς τὸ ἔργον του *Φαινομενολογία τῆς ἀντιλήψεως*, τονίζοντας τὶς ἔννοιες τῆς σωματικότητος καὶ τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως καὶ προτείνοντας μιὰν ἀναθεώρηση τῶν ἐννοιῶν τοῦ cogito καὶ τῆς χρονικότητος, διὰ τῆς ἐννοίας τῆς ἐνεργοῦ προσθετικότητος. Ἡ συγγραφεὺς ἀναδεικνύει ἐδῶ τὸν μεταξὺ προθετικότητος καὶ ἐλευθερίας δεσμόν. Ἡ ἐλευθερία ἀποβαίνει, συνεπῶς, εἰς τὸ ἔργον τοῦ M. Merleau-Ponty, δυνατότης τοῦ ὄντος νὰ «διακόπτει» καὶ ν' «ἀρχίζει», πρᾶγμα ποὺ συνεπάγεται τὴν ὕπαρξιν «ἀνοικτῶν καταστάσεων». Ἀπὸ τῆς πλευρᾶς του ὁ Paul Ricœur ἀναδεικνύει τὴν κρίση τῆς ἀπόψεως περὶ ἀνθρώπου

2. C. Marcondes Cesar, *Crise e Liberdade em Merleau-Ponty e Ricœur*, Aparecida (São Paolo), 152 σσ.

καὶ συνειδήσεως ἤδη στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ ἔργου *Ἑαυτὸν ὡς ἄλλον*, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἀντίθεση μεταξὺ ἑνὸς cogito βεβαίου καὶ ἑνὸς cogito ἐπισφαλοῦς, διατυπώνοντας ἔτσι τὶς πρῶτες θεωρήσεις μιᾶς ἑρμηνευτικῆς τοῦ *ἐάν* καὶ προσεγγίζοντας τὸ φάσμα τῶν ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων. Ἀντιλαμβανόμενος τὶς παραλλαγὲς τοῦ «δύναμαι» ὡς ἐκφράσεις τῆς προσβάσεως τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ *ἐάν*, ὁ Ricœur προτείνει μιὰ φαινομενολογία τοῦ ἀνθρώπου ποὺ εἶναι ἱκανὸς νὰ λέγει, νὰ πράττει, νὰ διηγεῖται καὶ νὰ εἶναι ὑπεύθυνος τῶν πράξεών του, ἐκφράζοντας, μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, τὴν ἐλευθερία του. Ὁ δεσμὸς ποὺ συσχετίζει τὴν θεωρία τοῦ Merleau-Ponty πρὸς τὴν θεωρία τοῦ Ricœur εἶναι φανερὸς εἰς τὴν αὐτοβιογραφίαν του, τιτλοφορούμενην *Ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει*. Οἱ δομὲς αὐτὲς ἐκτίθενται διὰ μακρῶν εἰς τὰ πέντε κεφάλαια τοῦ βιβλίου τῆς Constança Marcondes Cesar, μὲ καταπλήσσουσαν εὐκρίνειαν καὶ μὲ διεισδυτικὲς ἐπισημάνσεις. Ἡ συγγένεια τῆς γερμανικῆς πρὸς τὴν γαλλικὴ φιλοσοφία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνος εἶναι ἀναντίρρητη. Μὲ τὸ βιβλίο ὅμως αὐτὸ ἀναδεικνύεται ἡ αὐτοτέλεια τῆς δεύτερης, χάρη στὴν προσήλωσή της πρὸς τὶς εὐρεῖες ἑρμηνεῖες τῶν ἐννοιῶν τοῦ cogito καὶ τῆς ἐλευθερίας.

Εὐάγγελος Μουτσόπουλος
(Ἀθῆναι)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 388-389.

## N.-Ch. Banacou-Karagouni, *Dimensions du visible. La philosophie de l'art chez M. Merleau-Ponty*, 2e éd., Athènes, Ennoia, 2008, 454 pp.

Cette recherche, qui vise à une mise au point de la philosophie de l'art de Merleau-Ponty, rend manifeste une connexion interne entre la problématique développée dans ses textes explicitement centrés sur l'analyse de la création artistique (*Le doute de Cézanne*, *Le langage indirect et les voix du silence*, *L'œil et l'esprit* et les *Notes* de certains de ses cours au Collège de France) et sur les thèmes principaux de ses ouvrages majeurs (*Structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception*, *Le visible et l'invisible*). Ayant situé «la pensée de Merleau-Ponty à l'intérieur du paysage philosophique en France au milieu du XX$^{e}$ siècle» (Introduction, pp.15-70), afin de laisser paraître l'ambiance intellectuelle dans laquelle elle a été formée, Ch. Banacou passe à une analyse du *Doute de Cézanne* (chapitre I, pp. 73-169). La peinture cézanienne est envisagée par Merleau-Ponty comme un enregistrement pictural de l'acte de la perception, ce qui a imposé à l'A. de cette étude l'articulation de son analyse aux idées fondamentales du philosophe sur l'acte perceptif et les conséquences philosophiques de son primat quant aux rapports de «l'intériorité» et de l'«extériorité» et l'avènement du sens.

Dans le chap. II (pp. 173-245) l'accent est mis sur la fonction expressive de l'art, développée dans *Le langage indirect et les voix du silence* où Merleau-Ponty discute les idées de Malraux relatives à la représentation picturale, à l'abstraction et aux traits spécifiques de l'art moderne et défend le dépassement du subjectivisme et de l'objectivisme dans le cadre de la création artistique, l'unité profonde des différents modes d'expression, ainsi que la continuité de l'acte pictural qui transparaît à travers sa discontinuité superficielle et son historicité vécue. La réfutation de l'opposition frontale du sujet et de l'objet, déjà évidente dans l'approche phénoménologique de la perception et renforcée par le dépassement en question, se prolonge dans *L'œil et l'esprit* par une critique de «la pensée du survol», qui mène à une «philosophie interrogative» et à une «endo-ontologie». Les notions principales de celle-ci, l'Être, la chair, le chiasme, la réversibilité du voyant et du visible, sont élucidées dans le chap. III (pp. 249-407). À l'intérieur de cette problématique, l'art et la philosophie, loin d'être considérés comme des «fabrications arbitraires» et, encore moins, comme des reflets ou des copies de la réalité, s'avèrent des créations «exigées» par l'Être «pour que nous en ayons l'expérience» (*Le visible et l'invisible*, p. 251). À la suite d'une analyse de cette note de travail, qui met en avant la convergence de l'ontologie, de la théorie de la connaissance et de la philosophie de l'art chez Merleau-Ponty, l'A. commente cette audacieuse combinaison du niveau ontologique et du niveau cognitif et soutient que celle-ci n'annule pas pour autant la dualité de l'être et du connaître et la responsabilité du sujet humain. À l'intérieur de l'Être, il n'y a que l'homme qui puisse l'exprimer en créant langage, philosophie, science et art. La pensée ne s'oppose pas, chez Merleau-Ponty, au visible, mais s'y enracine et constitue son côté invisible dans un rapport d'envers et d'endroit.

Dans cet ordre d'idées, l'art est chargé d'une fonction analogue à celle de l'ontologie: celle de la révélation de l'Être non médiatisée par des concepts, et de l'expression

des aspects visibles et invisibles de la réalité à travers la création de formes. «Fondée sur le visible, l'ontologie de Merleau-Ponty a trouvé un allié naturel du côté des arts plastiques» (p. 421), ce qui n'a pas empêché cet esprit, qui ne voit pas de coupure entre l'homme et la nature (p. 404), de produire de pénétrantes analyses des médias et des conventions au moyen desquels Léonard, Cézanne, Klee ou Rodin ont pu transgresser dans leurs œuvres l'aspect visible des choses, révéler l'Être, dont nous participons, comme une jonction du visible et de l'invisible et dépasser la séparation de l'extériorité et de l'intériorité. C'est au moyen de l'œuvre picturale que le «dehors» intériorisé par la vue du peintre qui l'accueille et le transforme est à nouveau extériorisé et propre à être accueilli et encore intériorisé par les spectateurs. Ch. Banacou montre bien que la philosophie de Merleau-Ponty est un hommage au visible et une mise en lumière de la solidarité entre l'homme et le monde, ce qui constituerait une contrepartie par rapport au narcissisme et à l'autoréférentialité qui ont, de nos jours, envahi plusieurs domaines de la créativité humaine. Ces analyses pertinentes mettent en avant non seulement l'entrelacement de l'ontologie et de la philosophie de l'art merleau-pontyennes mais, de plus, laissent transparaître une éthique implicite. Claire, pénétrante et bien documentée, cette étude, la première monographie rédigée en grec sur Merleau-Ponty, intègre sa philosophie de l'art à l'itinéraire qui l'a mené à partir de l'analyse phénoménologique de la rencontre perceptive de l'homme et du monde vers une ontologie renouvelée, et situe sa pensée face à ses précurseurs et à ses critiques contemporains.

Evanghélos MOUTSOPOULOS
(Athènes)

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 390-393.

# NÉCROLOGIE

# VENANT CAUCHY ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'ACTION DANS LE SCEPTICISME GREC

Au sompteux Congrès de Carthage si réussi et d'une hauteur interculturelle exceptionnelle, la Table Ronde d'hommages à Jean Lacroix et à Venant Cauchy a éclipsé le second à l'avantage du premier. Aussi le volume d'actes si bien présenté dont nous félicitons les éditeurs traite-t-il Jean Lacroix en l'absence de Venant Cauchy, malgré le titre de la Table Ronde.

Dès lors c'est notre devoir d'historiographe perpétuel et une satisfaction de gratitude de rendre hommage à Venant Cauchy, grand président comme tous les présidents de l'ASPLF. Nos deux communications en hommage à Venant Cauchy sont aussi dédiées en égale reconnaissance à Denyse Provost-Cauchy. Puis-je évoquer notre amitié depuis le Congrès ASPLF de Montréal en 1971 et le choix de Toulouse pour l'année sabbatique 1974-1975? Mon épouse Céline et moimême nous eûmes le plaisir de faciliter l'installation toulousaine de la nombreuse famille. Ensuite nous avons accueilli plusieurs fois le couple ami chez nous et même dans nos deux résidences secondaires. Ainsi l'été 1985, Venant découvrait dans ma bibliothèque les Actes des deux premiers congrès de l'ASPLF et nous parlâmes du projet d'un colloque du cinquantenaire qui se tint effectivement deux ans plus tard en Sorbonne.

La première œuvre de Venant Cauchy est sa thèse de doctorat, Le scepticisme grec, surtout d'après Sextus Empiricus, soutenue dès 1947 devant la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal avec la mention *Magna cum laude*. Cette thèse de 245 pages dactylographiées, érudite, pertinente et approfondie, pourvue de nombreuses citations et références, aurait été un instrument de travail si elle avait été publiée. Sont déjà présentes les qualités de l'historien et du philosophe[1]. Est recensé et apprécie l'entrecroisement des influences sur Pyrrhon d'Elis depuis les Milésiens jusqu'à sa visite des gymnosophistes. Le jeune Cauchy évalue de même la formation des successeurs durant les six siècles de l'évolution du scepticisme grec. Il mentionne «les influences sociales et politiques» (p. 182), notamment l'insécurité croissante.

Son éducation thomiste ne le porte pas à épouser un scepticisme, surtout pas comme prix d'un fidéisme. Cependant, historien de la philosophie, il reconnaît que les tropes de l'ἐποχή ont eu le mérite d'anticiper les problèmes qu'ont posé aux Modernes les opérations des sens. Notre propos n'est pas de recenser le scepticisme grec revu par Cauchy et nous nous limiterons à ce qu'implique l'admission de l'action.

---

1. Par la suite, Venant Cauchy a toujours conservé de l'intérêt pour l'étude du scepticisme. C'est ainsi qu'il a présenté le 12 avril 1975 une communication: «Le scepticisme dans l'histoire de la philosophie» devant la Société Toulousaine de Philosophie. Dans le dernier tiers du XXe siècle, il a fait de nombreuses communications ou conférences sur le scepticisme, par exemple sur le scepticisme grec et la pensée moderne, dans sept pays différents.

Le scepticisme ne peut se clore sur lui-même. Aussi bien les sceptiques héllénistiques ont-ils répondu à l'objection d'inaction en avouant implicitement qu'ils ne peuvent point vivre conformément à leur philosophie étant donné qu'il est impossible de subsister sans agir. Cauchy refuse ce divorce entre une conception intellectuelle enseignée et une pratique personnelle. Il estime que c'est là le point fort et nodal de l'attitude sceptique et de la lecture critique qu'il en opère. Depuis sa jeunesse studieuse, il veut une unité dans son existence engagée.

Son attitude est franche, entière, intransigeante. À l'opposite de l'attitude sceptique, il faut tant vivre et agir sa pensée que penser sa vie et son action. Notre penseur québécois s'intéresse à l'attitude de tout philosophe. Une attitude est une orientation de l'esprit et de la pensée et un état qui prédispose à agir, plus ou moins. Or Sextus Empiricus s'arroge une attitude préliminaire de juge et de censeur en classant triplement les conceptions philosophiques: 1. les dogmatiques; 2. les sceptiques extrémistes qui dénient, comme Carnéade, toute possibilité de connaître, en dogmatiques à rebours dont la philosophie donnerait une contingence gratuite sans fin et une licence du n'importe quoi; 3. enfin les sceptiques authentiques qui n'affirment ni ne nient cette possibilité et qui continuent à chercher en *aporétiques*, *zététiques* et finalement *éphectiques* (cf. pp. 28 et 37), tel Sextus Empiricus qui se prévaut d'un juste milieu. Ces sceptiques médians, dans un premier temps chercheurs sans fin, rejettent l'invariance immobiliste, amétablétique des dogmatistes bout comme celle des extrémistes et estiment que la variabilité contribue à susciter et à justifier leur dubitation. Nietsche tiendra la variation pour bienfaisante. Ainsi, comme le charme et l'influence de Venise retiennent, reproche-t-il le 13 février 1888 à son ami Peter Gast, qui compose un opéra à Venise, de trop s'y *circonscrire*, alors qu'il aurait besoin de se dégager de temps en temps. «Pourquoi pas un saut dans les Alpes vénitiennes? C'est étonnant ce que la *variatio sanat*». Le compromis de Sextus l'Empirique contraire à la radicalité de Pyrrhon, suscite un dédoublement d'attitude. Un doute spontané est naturellement provoqué par la difficultueuse quête de certitude et par une exigence inextinguible d'évidence de l'évidence *sic ad infinitum* (cf. p. 198). De la sorte, le sceptique jette l'éponge imagée (cf. p. 40) en suspendant son jugement et en renonçant à la recherche de la vérité et il goûte cet arrêt et l'ataraxie: un premier temps de mouvement de recherche et un second temps de stabilité et d'immobilisme comparable à l'immobilisme reproché aux dogmatiques. Cauchy souligne que ces deux aspects qu'il dégage des textes de Sextus, loin d'être successifs, sont inséparables. Et néanmoins ils sont complémentaires. Au commencement était le doute et au commencement était l'action. Le parangon du scepticisme hellénistique joue une double mise: une dignité sans calcul et une assurance justicière. Les deux caractères «se recouvrent et se compénètrent» (p. 41); n'empêche que «l'attitude sceptique oscille entre deux pôles» (*ibid.*). Virtuel, un double enjeu serait la défaite de tout dogmatisme et la sérénité.

Or, l'attitude duelle se redouble, ambivalente jusqu'à la coupure, à propos de l'action. Comme le montre la juste analyse de Cauchy, le sceptique se comporte à la manière de tout un chacun, naturelle, sans questionnement sceptique. Cet avers pratique se dissocie du revers suspensif, aphasique, ataraxique. Le critère systémique et le critère de l'action s'excluent réciproquement. Le scepticisme complet serait invivable. Nous accomplissons certains actes plutôt que d'autres «sans opinion théorique en nous attachant aux apparences et en observant les règles de vie, car nous ne pouvons être complètement inactifs»[2]. Si

2. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, œuvres choisies de Sextus Empiricus, Paris, Aubier Montaigne, 1948, I, XI, p. 163.

le sceptique vivait «comme il pense [...], il n'agirait jamais» (p. 144). «Sextus admet sans ambages une scission entre sa pensé et son agir» (*ibid.*). Il se dénie en observant quatre règles de conduite, les deux premières, dans la sphère privée pour ne pas mourir d'inanition, à savoir les nécessités de la nature et la contrainte des affections. Les deux autres acceptent une régulation de la conduite dans la sphère publique, ce qui condamne le scepticisme, estime Cauchy. Conservateurs, les sceptiques conseillent de suivre la tradition des usages, des coutumes, des croyances et des valeurs de la société. Ils recommandent la πρᾶξις et ils enjoignent un apprentissage, l'exercice d'un métier et des activités de toutes sortes, mais en couplant cela, contradictoirement, de scepticisme. Ils pourraient rétorquer que la quotidienneté implique des façons vitales, vécues, affectives d'exister à ne pas interpréter au nom de surdéterminations intellectuelles. Du reste, Cauchy sait bien que le sujet pense et agit avec toute son âme selon l'expression de Platon. La dissection est une opération postérieure factice. Si l'attitude sceptique s'y prête jusqu'à la coupure, au dédoublement et à l'opposition interne, c'est qu'elle n'est point valable. Les deux «sous-attitudes», quasi doctrinale et vécue, s'excluent et s'invalident réciproquement. *Janus bifrons* ne saurait prétendre à l'authenticité philosophique. Ne serait-ce pas un tel croisement qui aurait, ajoutons-nous, incité des sceptiques conséquents, d'abord Pyrrhon lui-même, à une agraphie? Cauchy juge que le double jeu qu'il discerne relève de «la position infra-philosophique où s'engage le sceptique» (p. 16): d'une telle faiblesse, verdict sans appel. Bien plus, l'exposé de l'historien et philosophe québécois sous-entend un diagnostic. La démonstration des tropes par Sextus confirme la bivalence que le recours phénoméniste ne peut ni atténuer ou effacer ni justifier. Bien plus, entre le sujet qui raisonne et l'objet de son raisonnement, la rupture est réciproque. De toute façon les tropes s'autolimitent en mettant entre parenthèses leur portée usuelle.

De même que les autres doctrines hellénistiques, le scepticisme espère une sagesse ataraxique en recourant notamment aux paradoxes. Venant Cauchy conclut sa thèse en déconstruisant la doctrine de l'historien et défenseur du scepticisme qu'était Sextus l'Empirique. Ce dernier, en dépit de son antidogmatisme, n'a pu s'affanchir de toute spéculation et de toute position péremptoire. Venant Cauchy repère ces prérequis: la permanence des essences dans l'argumentation des tropes de l'ἐποχή, le postulat idéaliste subjectif de l'immanence avec toutefois le passage réaliste des données sensorielles à l'intellect, la thèse principale de la distinction des apparences et d'une réalité sous-jacente obscure ou inconnue. Alors que nous sentons et goûtons le miel comme doux selon une apparence perçue, ce miel, en réalité, n'est pas plus doux qu'amer, pas plus miel que non-miel. Sous ma saveur phénoménale, il y a bien du nouménal. Certes, Marcel Conche prétendra que tout n'est, du moins pour Pyrrhon, qu'apparence absolue[3]. De même que l'apparence universelle et absolue, le doute universel et absolu est impossible, il s'autodétruit selon Cauchy. Puisque Sextus n'envisage point, ajouterons-nous, l'apparence absolue, il aurait dû renoncer au doute absolu. Toujours est-il que «le phénoménisme lui-même tombe sous les coups du phénoménisme [...]. Pour Sextus, le phénoménisme n'est pas un fait mais une apparence que le sceptique croit découvrir dans ses expériences particulières» (pp. 172-173). Le raisonnement dialectique se supprime également après avoir servi (cf. p. 234). Cauchy reproche à Sextus un manque de définitions, de distinctions et de précision; il

3. Cf. M. Conche, Pyrrhon ou l'apparence, Paris, PUF, 1994, thèse de Conche résumée notamment dans Corsica, journal étrange V, Paris, PUF, 2010, pp. 21-22. À l'inverse, Cauchy ne distingue point le phénoménisme de Sextus et un radicalisme initial. Sextus se dit pyrrhonien et Cauchy ne le met pas en doute.

signale de la confusion et des contradictions. Certes, le scepticisme, notamment chez Sextus Empiricus, assume une fonction et une valeur thérapeutiques (cf. p. 234). Les sceptiques dans leurs efforts sincères nous donnent une leçon de prudence, d'exigence et d'épreuve sinon de preuve. Ils sont en mesure de «servir dans l'orientation de la pensée» (p. 244) et «dans notre recherche de la vérité» (*ibid.*). Notre explicit saura-t-il demeurer le mémorable et même pérénne «Que sais-je?» montanien[4]?

Jean-Marc GABAUDE
(Toulouse)

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La dimension morale du pyrrhonisme chez Montaigne, *L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Académie d'Athènes, 2005, p. 358. Pouvons-nous surajouter que l'interrogation montanienne a été savamment contremanifestée en opportune collection encyclopédique quasi perpétuelle par les Presses Universitaires de France?

*Philosophia*, 42, 2012, pp. 394-395.

# NÉCROLOGIE

## UN ESPRIT SCINTILLANT: LUCIEN JERPHAGNON (1921-2011)

C'est à l'âge de 90 ans que Lucien Jerphagnon, membre étranger de l'Académie d'Athènes, professeur émérite de l'Université de Caen, lauréat de l'Académie Française, longtemps Administrateur de l'Institut International de Philosophie, a quitté le 18 septembre 2011 ce monde où, dès sa plus tendre enfance, il avait pris conscience, par intuition soudaine, de l'unicité et de la précarité de son existence au sein de l'éternité. Esprit étincelant, s'il en est, lors de sa fréquentation et dans son enseignement, oral et écrit, il se targuait d'avoir été le disciple d'un autre esprit brillant qu'avait été Vladimir Jankélévitch, mais se défendait, très injustement, d'être lui-même philosophe, préférant se qualifier d'historien de la philosophie ancienne et médiévale, ce qui ne l'empêchait nullement d'être un penseur profond, un sage doublé d'un historien qui se révélait un étonnant et admirable puits de science.

De son œuvre, qui témoigne de la richesse et de la pertinence de sa réflexion, on pourrait citer, au choix, des livres traduits en plusieurs langues, tels *Le mal et l'existence; Pascal et la souffrance; Servitude de la liberté; L'homme et ses questions; La personne humaine; De la banalité: sur l'ipséité et sa durée vécue–durée personelle et co-durée*, qui retrace méthodiquement son experience mystique avec ses prolongements; *La philosophie et les philosophies; Vivre et philosopher sous les Césars*. On ne pourrait omettre, parmi ses œuvres récentes, celles qui font état de sa nostalgie du passé. Son edition monumentale des œuvres completes d'Augustin demeurera classique. Son tout dernier livre traite, sous une lumière nouvelle, des grands problèmes métaphysiques, qualifiés par l'auteur de «bagatelles». On sera d'accord pour cette denomination si l'on évoque les *Bagatelles* du dernier Beethoven, qui sont le fruit de son extrême maturité. L'ouvrage, sous forme de dialogue, s'avère une autobiographie où l'auteur expose sa philosophie personnelle de l'*ipséite contingente*, avec un brio inégalable, m'est parvenu nanti d'une dédicace très touchante, juste une dizaine de jours avant son décès. Lui-même a gardé jusqu'à la fin sa vitalité intellectuelle surprenante. En France, la presse quotidienne, dans son ensemble, tout en annonçant l'événement, a rendu homage à l'énorme heritage spirituel que le défunt a légué à ses contemporains. Personnellement, je ne saurai désormais évoquer son souvenir sans une vive émotion et sans une admiration sincere.

Et que dire de son chant du Cygne, son ultime ourvage paru *vix post mortem*, en 2012, chez Albin Michel, et que je découvris peu après, par hasard, en visitant une librairie toulousaine? Il porte le titre (combien éloquent!): *Connais-toi toi-même... et fais ce que tu aimes*. Le premier élément du titre est manifestement d'origine socratique; le deuxième, elliptique, est, par décence, emprunté à Augustin «Aime Dieu et fais…» dont Lucien Jer-

phagnon fut *le* grand spécialiste. Le livre, sans mention de provenence, reprend un par un les thèmes qui l'ont passionné et qui ont motivé ses recherches personnelles favorites, à partir de la tradition mythique et philosophique grecque, platonisme en tête, suivi, tour à tour, par la néoplatisme et entre-temps par le stoïcisme de Sénèque dans la Rome impériale, tout comme par le christianisme, tel qu'Augustin, brillamment confronté à Julien, l'a envisagé et vécu. Des considérations subjectives s'intercalent qui frôlent les intuitions existentielles, avant que l'auteur se réclame de la tradition bergsonienne et fasse état de son attachement à Jankélévitch. Le tout est imbu d'un parfum jovial d'optimisme sagace qui en rend la lecture hautement agréable laissant un arrière-goût de satisfaction intellectuelle par son style alerte et pétillant qui fait de ce chef d'œuvre de concision analytique un téxte qu'on dévore quasiment d'un seul trait. On y retrouve l'«éthos» des réparties orales d'un esprit scintillant qui demeure à jamais vivant dans les consciences de ceux qui l'ont fréquenté et admiré.

Evanghélos Moutsopoulos
(Athènes)

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINOI ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ - PHILOSOPHI BYZANTINI

---

VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως* Πρόκλου *Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*. A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios ANGELOU, 1984, LXXXII, 204 p.

VOL. 2: Νικηφόρου Βλεμμύδου, *Ἀπόδειξις ὅτι οὐχ ἅρισται τοῦ καθέκαστον ἡ ζωή*. Erste Ausgabe mit Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen von Wolfgang LACKNER, 1985, XCVI, 124 S.

VOL. 3: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Περὶ ἀρετῶν*, Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1987, XCII, 127 p.

VOL. 4: Γεωργίου Παχυμέρους, *Ὑπόμνημα εἰς τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος Ἀνωνύμου Συνέχεια τοῦ Ὑπομνήματος Πρόκλου*. Critical Edition with Translation by T. A. CADRA, S. M. HONEA, P. M. STINGER and G. UNHOLTZ. Introduction by L. G. WESTERINK, 1989, XXIV, 125 p.

VOL. 5: Boethius, *De topicis differentiis* καὶ οἱ μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ Ὀλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη. Εἰσαγωγὴ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Z. ΝΙΚΗΤΑ, 1990, CLIV, 270 σελ..

VOL. 6: Ἀνωνύμου, *Φιλοσοφικὰ Σύμμεικτα*. [A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Cod. Baroccianus Gr. 131)]. Critical Edition and Introduction by Ilias N. PONTIKOS, 1992, CCXXIV, 144 p.

VOL. 7: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια*. Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1995, LXXX, 187 p.

VOL. 8: Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ, *Λογιστική*. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar von Pantelis CARELOS, 1996, XCII, 284 p.

VOL. 9: Βοηθοῦ, *Βίβλος περὶ παραμυθίας τῆς φιλοσοφίας, ἣν μετήνεγκεν εἰς τὴν ἑλλάδα διάλεκτον Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, Édition critique par Manolis PAPATHOMOPOULOS, 1999, LXXXII, 258 p.

VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ ἀϊδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης*. A Critical Edition with Introduction, Translation into Modern Greek, Indexes and an English Summary by I. D. POLEMIS, 2000, 124*+116 p.

VOL. 11: Δημητρίου Κυδώνη, Μετάφραση τοῦ Ψευδο-Αὐγουστινείου *Soliloquia (Τί ἂν εἴποι ψυχὴ μόνη πρὸς μόνον τὸν Θεόν)*. Εἰσαγωγή, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Ἄννας ΚΟΛΤΣΙΟΥ-ΝΙΚΗΤΑ, 2005, 278*+102 σελ..

## ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΧΟΛΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
## COMMENTARIA IN ARISTOTELEM BYZANTINA

VOL. 1: Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*. A Critical Edition by Michael SHARE, 1994, XIV, 293 p. (2nd edition forthcoming)

VOL. 2: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Buch 10: Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles *Editio princeps*, Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2002, 142*+118 p.

VOL. 3: Γεώργιος Παχυμέρης, *Φιλοσοφία*, Βιβλίον Ἐνδέκατον, Ἀριστοτέλους *Τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Editio princeps, Προλεγόμενα, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Κωνσταντίνου ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΥ, 2005, 70*+151 σελ.

VOL. 4/1: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Buch 6: Kommentar zu *De partibus animalium* des Aristoteles. Editio princeps, Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2008, 136*+76 S.

VOL. 4/2: Georgios Pachymeres, Scholien und Glossen zu *De partibus animalium* des Aristoteles (Cod. Vaticanus gr. 261). Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2009, x + 63 + 107 S.

VOL. 5: Michael Psellos, Kommentar zur *Physik* des Aristoteles. Editio princeps, Einleitung, Text, Indices von Linos G. BENAKIS, 2008, 130* + 430 S.

VOL. 6: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Book 5: Commentary in Aristotle's *Meteorologica* (Βιβλίον πέμπτον, *τῶν Μετεωρικῶν*). Editio princeps, Prolegomena, Text, Indices by Ioannis TELELIS, 2012 (in press)

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ, ΕΚΤΥΠΩΣΗ & ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ
ΑΤΕΛΙΕ ΓΡΑΦΙΚΩΝ ΤΕΧΝΩΝ - ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
Αφοι ΕΜΜ. ΠΑΠΑΔΑΚΗ ΕΠΕ «ΣΤΟΙΧΕΙΑΓΡΑ»
ΔΕΡΒΕΝΙΩΝ 7, 106 80 ΑΘΗΝΑ · T: 210 3631298, F: 210 3600145