Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



43 ΑΘΗΝΑΙ 2013

ISSN 1105-21-20

Copyright © 2013
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
Ἀναγνωστοπούλου 14 – 106 73 Ἀθῆναι

ACADEMY OF ATHENS
RESEARCH CENTRE FOR GREEK PHILOSOPHY
14, Anagnostopoulou str. – 106 73 Athens, Greece

Ἐπιμέλεια ὕλης: Δρ Ἄννα Τάτση

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 43 (2013)

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ
ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

St. TZITZIS, Dialectique politique et antinomie des valeurs juridiques 11
E. MOUTSOPOULOS, L'instauration de l'œuvre d'art: Structures et itinéraire dialectique 33

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

A. CIRIACI, Il pensiero politico di Democrito 43
Ι. ΔΕΛΛΗ, Δύο διαχρονικές ἰδέες: «Φυσικὸ Δίκαιο» καὶ «Κοσμοπολιτισμός» στὴν πολιτικὴ σκέψη τοῦ ἐξ Ἤλιδος Σοφιστῆ Ἱππία 60
R. JONES, Felix Socrates? 77
R. WALLACE, Plato *Logographos: Defense of Socrates* 99
A. BRANCACCI, Platone, Senofonte e Antistene e il nesso tra dialettica e retorica in Socrate 113
F. FILIPPI, Il «terzo genere» e la teoria geometrica dell'universo nel *Timeo* di Platone 133
D. VASILAKIS, On the Primacy of Primary Substance in Aristotle's *Categories* 159
P. TARANTINO, Punti controversi della dottrina apodittica aristotelica 170
Ντ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ, Τελεολογία, Μηχανισμός, καὶ ἡ ἔννοια τοῦ *ἐνδεχομένου* στὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία. Προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀνθρώπινη παρέμβαση 189
A. BAZOU, Le rôle du tempérament (*krâsis*) dans les textes physiognomoniques de l'antiquité grecque 205
Y. PANIDIS, Avortement: la φθορά (*phthora*) provoquée de l'embryon dans les textes médicaux de l'antiquité 221
J.-J. DUHOT, La conception stoïcienne de la perception 241
Fr. TRABATTONI, Le Néoplatonisme de Plotin, ou l'invention d'une science métaphysique platonicienne 273
Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Συνέχεια καὶ Ἀσυνέχεια τοῦ Χρόνου στὴ μεταφυσικὴ φυσικὴ τοῦ Descartes 289
Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ, Ἡ ἰδέα τοῦ Θανάτου στὸ ἔργο τοῦ Montaigne καὶ τοῦ Rousseau: μιὰ στωικὴ προσέγγιση 300
Ε. ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ, Ἡ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ καὶ τὸ Φυσικὸ Δίκαιο 312
P. VERDEAU, Clifford, lecteur de Kant dans «The Philosophy of the Pure Sciences» (1873) et dans «Le but et les instruments de la pensée scientifique» (1872) 349
Γ. ΤΖΑΒΑΡΑ, Ἡ τελεολογικὴ ἀναστολὴ τῆς ἠθικότητας κατὰ τὸν Kierkegaard. Μία ὑπεράσπιση 365

Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου στὴ φιλοσοφία τοῦ Thomas Reid 381
G. GAETANI, L'éternel retour de Sisyphe. Nihilisme et bonheur chez Nietzsche et Camus 393
Γ. ΚΑΡΑΦΥΛΛΗ, Γνώση καὶ ἀλήθεια στὸν καινόδοξο Θεόφιλο Καΐρη 409

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Α. ROZOKOKI, Plato and Homer. The Philosopher's Opinion of the great Poet 427
W. LAPINI, Note Laerziane (DIOG. LAERT., 1, 65; 2, 16; 2, 43; 3, 72; 3, 80; 4, 19; 5, 12; 7, 47; 8, 10; 8, 31; 9, 63; 9, 71; 9, 92; 9, 103; 9, 104; 9, 110) 432
Ε. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Ἡ Ζωὴ ὡς Ἀγαθό: ἀριστοτελικὴ κριτικὴ τῆς κοινοτιστικῆς βιοηθικῆς 439
Ε. ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ, Συμβολὴ στὴν πραγματιστικὴ ἑρμηνεία τῆς σημειωτικῆς μεταμορφώσεως τοῦ «ἰδίου» 447
Δ. ΥΦΑΝΤΗ, «Φαινομενολογικὲς ἔρευνες στὸν Ἀριστοτέλη». Τὸ σχέδιο τῶν ἀριστοτελικῶν ἑρμηνειῶν τοῦ πρώιμου Χάιντεγκερ ἐπ' ἀφορμῇ τῆς ἑλληνικῆς ἔκδοσης τῆς ὁμότιτλης πραγματείας τοῦ 1922 453
E. MOUTSOPOULOS, Luz Garcia ALONSO, *Léxico o Vocabulario filosófico* 460
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Hoda EL-KHOULY, *Heraclitus, Fragments. Text and Translation, with a Commentary* 461
Ε. ΣΒΙΤΖΟΥ, Θεοδόσης ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, *Τὸ ἔργο τέχνης, ὁ δημιουργός του καὶ ἐμεῖς* 462
Γ. ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗ, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ἑρμηνείας* 465
Α. ΤΑΤΣΗ, ΑΙΛΙΟΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ, *Ἱεροὶ Λόγοι. Σῶμα καὶ γλῶσσα στὰ ὄνειρα ἑνὸς ρήτορα* 471
Χ. ΣΙΝΟΥ, Θεόδωρος Στ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Μετουσία Θεοῦ – Φιλοσοφικὲς καὶ Θεολογικὲς μελέτες* 477
J.-M. GABAUDE, Une relecture de *Métaphysique* de Marcel Conche 483
Ch. PECHLIVANIDIS, Demetra SFENDONI-MENTZOU, *Pragmatism-Rationalism-Empiricism. Theories of Knowledge* 487
Σ. ΤΑΒΟΥΛΑΡΗ, ΧΕΓΚΕΛ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας* 489
Γκ. ΜΑΓΓΙΝΗ, Gilles DELEUZE, *Ὁ Μπερξονισμός* 493
A. HATZIMOYSIS, Golfo MAGGINI, *Habermas and the Neo-Aristotelians* 501
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Νεκρολογία. Ἀναστάσιος Ν. Ζοῦμπος 504
Σ. ΤΖΟΥΝΑΚΑ, Νεκρολογία. Ἰωάννης Ταϊφάκος 505

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Philosophia, 43, 2013, pp. 11-32

DIALECTIQUE POLITIQUE ET ANTINOMIE DES VALEURS JURIDIQUES

À Michel Levinet

Ce qui donne un éclat particulier à la pensée hellénique et souligne la force de son savoir, c'est la découverte du *logos* signifiant à la fois la parole raisonnée et l'ensemble des rapports des choses naturelles[1].

Certes, la philosophie des Anciens est tributaire des grandes civilisations des pays de l'Orient, tel l'Égypte. Toutefois, grâce au *logos*, la sagesse mythique se transforme en interrogation critique qui s'implante dans la réalité de la nature et par là dans celle de la cité. La règle fondamentale que les Grecs tirent de la nature est que celle-ci assure la pérennité de son devenir grâce à une coexistence équilibrée de ses contraires[2].

La philosophie fait pénétrer le *logos* dans la vie des citoyens et donne un sens particulier aux relations à l'autre, Grec ou barbare, citoyen ou esclave, homme ou femme. Tout en gardant son objectivité comme élément de l'ordre naturel, le *logos* pénètre les échanges politiques[3] pour poursuivre la recherche de l'équilibre des rapports exprimé comme solution juste[4]. Dès lors, il se place au centre de la culture éthique qui comprend le naturel, le social et le juridique.

Or l'effort pour s'entretenir avec l'autre dans toutes ses spécificités, différences, désaccords, oppositions, conflits sans aboutir à des monologues stériles, s'impose dans la cité comme une nécessité politique et acquiert un statut privilégie sous les traits de la dialectique[5].

Le *logos* dans la nature ou dans la cité implique dès lors des rapports antithétiques qui nécessitent une coexistence paisible des contraires afin que le cours des choses aboutisse à une heureuse issue.

---

1. Pour plus de détails, cf. l'ouvrage déjà classique, M. I. FINLEY, *The Ancient Greeks. An introduction to their life and thought*, New York, Viking Press, 1963.

2. Cf. HÉRACLITE, «... l'opposé est utile, et des choses différentes naît la plus belle harmonie (et toutes choses sont engendrées par la discorde)», *Les Présocratiques*, La Pléiade, 1988, fr. VIII, p. 147.

3. Entendons l'adjectif politique comme désignant les affaires de la cité (*polis*).

4. Cf. le chapitre V de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

5. Cf. P. FOULQUIE, *La Dialectique*, Paris, PUF/Que sais-Je?, 1949.

L'application du *logos* dans le cadre de la cité rend conscient le Grec, surtout celui de l'époque classique, de l'existence de l'Autre non pas comme un autre semblable, mais comme un autre différent de moi par ses racines, sa culture, son histoire, son statut social[6]. Ici, il n'est pas sans intérêt de souligner que l'humanisme classique est fondé sur la hiérarchie des classes et des conditions de vie.

En effet, action, réaction et confrontation des forces opposées sont à la base de la dialectique naturelle. Les Hellènes tirent de la pratique de cette dialectique des règles de comportement pour les appliquer dans le cadre de la cité. Car la cité, par les différences, les rivalités et les conflits qui règnent en son propre sein, est tributaire de cette dialectique (qui revêt ainsi une forme politique). Celle-ci fait naître un droit objectif dont parle notamment Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Dans cette perspective, la nature et l'histoire qui engendrent la culture des peuples sont les protagonistes d'un droit objectif qui revêt plusieurs formes au sein de la cité. Aristote souligne d'ailleurs que le droit, comme l'Être, se disent de plusieurs façons[7].

Il s'agit d'un droit qui se trouve dans le devenir historique de la cité et se concrétise à l'aide de la dialectique exercée tout particulièrement par la prudence judiciaire. Car le juge, tiers dépassionné et impartial, est au-delà de toute contestation, revendication et opposition des intérêts des parties.

La dialectique comme conflit des contraires qui assurent le devenir naturel (Héraclite) –et que l'on retrouve dans le cadre d'une éthique politico-juridique de la cité (Aristote), qui règne dans l'Histoire (Thucydide) et qui sera renchérie par les Sophistes– fait l'objet d'une étude particulière chez les philosophes modernes, tels Hegel et Marx[8].

Hegel insiste moins sur le *logos* que sur les rapports entre le général et l'individuel. Chez lui, la dialectique se présente comme le mouvement réel de l'esprit dans sa relation à l'Être: elle est alors conçue comme le moteur interne des choses qui évoluent par négation et réconciliation[9]. En revanche, Marx insiste davantage sur la dialectique de l'Histoire entendue comme le résultat des conflits entre des classes différentes et de la lutte entre leurs intérêts divergents, ainsi qu'entre le développement des forces productives et les rapports sociaux issus de leur état antérieur[10].

---

6. J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982. M. H. HANSEN, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

7. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 7, 1017 b 1; *Éthique à Nicomaque*, 1129 a 26-28.

8. R. MOURIAUX, *La dialectique d'Héraclite à Marx*, Paris, Syllepse, 2010.

9. Cf. G.W.F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* (1807), tom. I, trad J. Hyppolite, éd. Aubier-Montaigne, 1941, pp. 158-159.

10. E. HOBSBAWM, *Marx et l'histoire. Textes inédits*, Paris, Demopolis, 2008, et notamment le chapitre 4, «La conception marxiste de l'histoire».

Or chez les auteurs déjà mentionnés, le droit objectif est intimement lié à la dialectique, ce qui nous aide à comprendre plus spécialement les antinomies qui existent parmi les valeurs juridiques, valeurs qu'impliquent inévitablement le droit objectif et les droits subjectifs ou droits de l'homme.

I. Naissance de la dialectique et pensée philosophique

Il est important pour notre étude de s'instruire d'abord sur la façon dont la dialectique apparaît dans la cité, tel un *microcosmos* à l'image du *cosmos*. C'est sur la place publique qu'elle se développe, impliquant à la fois la liberté de la parole de chaque citoyen et la possibilité de sa participation aux affaires liées au destin politique de la cité.

A. La dialectique sur l'*agora*

L'*agora* désigne l'endroit principal de la ville[11]. Elle ne sert pas seulement au commerce mais aussi aux rencontres et aux échanges entres citoyens. Jusqu'aux réformes de Clisthène, elle accueille l'Assemblée (*Ecclésia*) du peuple. Celle-ci vote les lois, le budget, la paix ou la guerre, elle pratique l'ostracisme. Elle tire au sort les *bouleutai* (présidents de conseil), les *héliastes* (membres des tribunaux), les neuf *archontes* (magistrats qui dirigent la république) et élit les dix *stratèges* (les officiers militaires supérieurs)[12].

Là se retrouvent tous les ingrédients d'une démocratie qui permet au peuple de participer aux choses de la cité[13]. Elle exprime la volonté authentique du peuple en ce sens que par l'enjeu du nombre majoritaire, règle démocratique fondamentale, le peuple, sans passer par des représentants qui risquent d'affecter sa volonté, trace le destin historique de sa cité.

Pour les citoyens d'Athènes à l'époque classique plus spécialement, démocratie signifie, avant tout, participation aux discussions politiques controversées sur l'*agora*. Et de cet esprit des choses découlent les différents droits, prérogatives accordées aux citoyens comportant le droit objectif (*dikaion*) destiné à répondre aux exigences démocratiques de la cité.

De cette manière, la dialectique se trouve au cœur de la cité. Elle fait partie de la vie quotidienne, car en Grèce, il n'y a pas de séparation entre vie publique et vie privée. Une chose est importante: la vie citoyenne. Et ce qui détermine la vie citoyenne, ce sont les débats sur l'*agora*, où les différences se rencontrent, s'opposent et surtout se discutent, par la parole raisonnée, le

---

11. XÉNOPHON, *L'Économique*, 7, 1.

12. Pour plus de détails cf. C. MOSSÉ, *Les institutions grecques*, Paris, Armand Colin, 1968.

13. Cf. XÉNOPHON (*Mémorables*, III, 9, 10). HÉRODOTE, *L'Enquête*, III, 80. EURIPIDE, *Les Suppliantes*, v. 406 et suiv. Pour plus de détails, cf. M. H. HANSEN, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

logos qui argumente avant d'affirmer, qui raisonne avant de s'exalter, qui s'efforce de persuader avant d'enflammer.

L'*agora* est donc un lieu où se reflètent toutes les couleurs politiques de la cité, où la rhétorique épouse la sagesse et la prudence, où les décisions les plus importantes pour la cité et les citoyens sont prises avec la collaboration de tous les *politai* (les membres de la cité)[14].

Il s'agit d'une démocratie qui fait de la dialectique politique l'outil indispensable pour faire respecter la pluralité des opinions au sein de la cité. Cette dialectique atteste l'effort de la cité pour chercher une solution, non en vue du bien du citoyen-personne (l'idée de personne n'existait pas dans l'antiquité) mais en vue du bien commun de la cité même, car le citoyen représente l'*un* dans le *multiple*, *l'un-semblable* ou *dis-semblable* qui s'intègre dans le *multiple* pour former une unité, malgré les spécificités et les différences qui les distinguent des autres. Ce multiple représente un agent moral et politique soumis à l'éthique de la discussion et de la controverse en quête du bien, du beau et du juste dans le cadre de la cité.

La dialectique politique des Anciens se distancie par là de celle des Modernes quant aux conflits des droits fondamentaux et aux antinomies qui en résultent. Elle concerne fondamentalement les débats déroulés sur la place concernant des hommes libres ou esclaves dans la cité, les métèques, les femmes et les enfants et les étrangers qui la traversent[15].

Pour les Anciens, lors d'un débat démocratique, il faut que l'on puisse parler librement et avec franchise[16], sans avoir éventuellement peur d'être réprimé pour ses avis audacieux quoique légitimes. La *parrhèsia* représente un des idéaux les plus représentatifs de la démocratie athénienne. Elle indique le privilège des citoyens athéniens de pouvoir prendre la parole à l'Assemblée[17]. La *parrhésia* est accouplée de l'*isigoria*[18]: le droit à la parole pour tous les citoyens. Chaque membre de la cité peut intervenir à tout moment dans le débat, pour dire ce qui lui tient à cœur, et ce droit est considéré comme sacré. Autrement dit, tout citoyen possède le pouvoir d'intervenir à tout moment dans les débats publics pour se prononcer sur les affaires de la cité.

Mais ces prérogatives qui remontent à un droit objectif vont de pair avec deux autres, auxiliaires de la dialectique politique qui soutient la démocratie: a) l'*isonomia* et l'*isopoliteia*. La première traduit l'égalité de tout citoyen

---

14. Cf. HOMÈRE, *Iliade*, 9, 441; 7, 382; 11, 807. PLATON, *Gorgias*, 469 d.

15. Au début du livre III de sa *Politique*, Aristote définit le «citoyen» comme celui qui participe à l'*archè* (mot polysémique: «pouvoir» ou «magistrature»), comme magistrat, comme juge, ou même, dit-il, comme simple membre du Conseil ou de l'Assemblée, puisque le Conseil et l'Assemblée sont le lieu de l'*archè*.

16. Cf. PLATON, *Les Lois*, 694 b. EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, 391; *Ion*, 672.

17. EURIPIDE, *Ion*, 672; *Hippolyte*, 442 et suiv. PLATON, *Les Lois*, 694 b.

18. HÉRODOTE, *L'Enquête*, 5, 78. XÉNOPHON, *Cyropédie*, 1, 3, 10.

devant les lois de la cité[19]; la deuxième atteste l'égalité des droits civiques (de la *polis*)[20]. En outre, la dernière désigne le privilège accordé collectivement par une cité à une autre permettant aux ressortissants de la cité bénéficiaire de jouir des droits civiques dans celle qui les concède, en cas de leur adoption[21]. L'*isopoliteia* dénote ainsi une citoyenneté égale pour tous.

Dans l'Athènes de Périclès en effet, la démocratie désigne les pouvoirs réels des citoyens pour participer aux décisions cruciales de la cité. Le peuple représente le corps fondamental de la cité. L'Hellène tire le sens de son existence de son statut de citoyen.

À l'appui de ces explications, il est possible de mieux comprendre la compatibilité de la démocratie grecque avec l'inégalité des classes et le sentiment de supériorité que les Hellènes éprouve vis-à-vis des barbares.

En effet, la démocratie athénienne renvoie à l'exercice de certaines capacités politiques des citoyens, considérés comme membres à part égale de leur cité. Tous peuvent participer aux débats publics autour de la cité comme agents actifs. Et comme les affaires de la cité ne peuvent concerner que les citoyens, les égalités «démocratiques» ne se rapportent qu'aux membres de la cité (les *politai*).

Il ne serait donc pas inutile de rappeler que, contrairement à l'idée moderne de citoyen du monde (*cosmopolitès*) qui qualifie chaque personne humaine et octroie par là des droits fondamentaux, tant aux citoyens qu'aux étrangers, le statut existentiel de l'homme ancien est marqué par sa qualité de *politès*: membre de la cité. La démocratie traduit donc l'égalité politique, juridique et sociale au sein de la cité; la vie de la cité est une affaire entre ses membres. Or la dialectique politique désigne les débats sur l'*agora* qui font appel uniquement aux *politai*.

Les valeurs antinomiques qui sont à débattre ne sauraient donc avoir un caractère universel concernant les rapports entre hommes, mais une portée particulière qui ne regarde que les citoyens grecs.

Chez les Grecs et en particulier à Athènes, au centre de la dialectique politique se retrouve le souci de l'identité et les valeurs qui l'entourent et la soutiennent. À l'époque classique, la démocratie reflète l'image d'une cité qui l'emporte, par sa culture, non seulement sur la civilisation des barbares, mais aussi sur les régimes d'autres cités telle Sparte, dont la constitution ne permet aucun dialogue. La législation spartiate implique la soumission aux lois autoritaires de la *polis*.

Plus spécialement à Athènes, les antinomies du droit (*dikaion*) qui sont débattues révèlent la prise de position du citoyen par rapport à l'autre.

---

19. HÉRODOTE, *L'Enquête*, 3, 80. PLATON, *Ménéxène*, 239 a.
20. ARISTOTE, fr. 5, 37.
21. ARISTOTE, *Politique*, 16, 26, 9.

Celui-ci est ou bien le dissemblable à cause de sa culture (l'étranger), ou bien différent à cause de son régime politique (citoyen grec non-athénien).

Il s'ensuit que les débats dialectiques centrés sur les valeurs qui sont foncièrement politiques se déroulent dans le souci d'écarter tout nivellement des spécificités identitaires, donc d'une tentative d'assimilation égalitaire du Grec à tout autre homme; ce que l'esprit hellénique rejette comme étant une menace d'aliénation de son identité. L'homogénéité des particularités des peuples qui distinguent les hommes est rejetée par les Grecs à l'époque classique. Même au sein de l'Hellade, il existe des spécificités qui distinguent les citoyens grecs entre eux. Pour les Hellènes, il est inconcevable de concevoir l'humanité comme une grande famille avec les mêmes droits pour tous, telle qu'on la découvre dans la Déclaration de 1948. Il s'agirait d'un nivellement de l'homme et aurait, comme conséquence, l'abaissement intellectuel et la dégradation existentielle du citoyen grec.

Les spécificités sur lesquelles s'appesantissent les Hellènes ne représentent pas l'expression d'un mépris pour l'Autre. Certes la postmodernité a recours aux droits fondamentaux qui assimilent dans une grande mesure l'étranger à l'indigène. En Grèce, des lois ancestrales assurent respect et protection à l'autre et surtout à l'étranger suppliant. Le droit d'hospitalité[22] garantie des liens de solidarité entre un Hellène et son hôte sous les auspices des dieux mêmes. Donc ce droit, de caractère sacré, s'impose dans la cité comme une loi dont la validité dépasse la force des lois positives qui tenteraient de l'abolir. La philosophie du «visage vulnérable»[23] de l'autre qui demande aide et protection, ainsi que l'a conçu l'humanitarisme postmoderne, ne constitue pas tellement une nouveauté radicale ni un progrès extraordinaire de l'esprit moderne par rapport à l'humanisme classique.

Le Grec, avant de réfléchir sur l'homme ainsi que sur sa place dans le monde et dans la cité, regarde et scrute la nature, mère de la dialectique. Celle-ci traduit tout mouvement, conflit, toute différence et inégalité qui composent le flux et le reflux des choses naturelles dont font partie l'histoire et la culture. Comme la cité est un produit naturel, les règles de la dialectique de la nature occupent un intérêt central dans la cité.

L'universel et l'abstrait intéressent moins les Grecs que le concret et le particulier. Ainsi la liberté et l'égalité sont étudiées en rapport avec les situations et les conditions bien déterminées entre citoyens et ensembles de citoyens bien définis. Ce qui est important, ce n'est pas l'application d'un principe *in abstracto* mais l'examen et la discussion de tous les aspects

22. Cf. à ce sujet, M.-F. BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, Realia/Les Belles Lettres, 2008.

23. Nous faisons allusion à l'humanitarisme de Levinas. Cf. *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Essais/Folio, 1986.

antithétiques qu'il implique quant aux conflits de valeurs et d'intérêts qu'elle comporte.

Il n'est donc pas étonnant de constater l'importance qu'accordent les Grecs et notamment Aristote à la prudence comme vertu de la science du particulier qui permet à travers des controverses, des disputes, des intérêts et des opinions opposées de trouver par les jeux du *logos* dialectique (parole raisonnée et équilibre dans les rapports antithétiques) une solution juste et raisonnable.

B. Aristote et la dialectique: du langage à la justice sociale

Aristote fait la distinction entre dialectique et analytique[24]. Cette dernière procède par démonstration et déduction; par contre la dialectique se fonde sur des raisonnements. Elle vise le fond des choses, la vérité. Elle s'oppose par là à la rhétorique. Dans son livre *La Rhétorique*, le Stagirite s'efforce de décrire le vrai poids de la rhétorique et de savoir dans quelle mesure la rhétorique peut rendre compte de la vérité comme le fait la dialectique. Toutefois, lorsque le Stagirite s'intéresse aux débats publics, la rhétorique vient au secours de la dialectique. Car la dialectique s'insérant dans les échanges sociaux renvoie à un rapport contradictoire: tout rapport repose sur le principe de tension-opposition entre deux termes, deux situations, et le dépassement de cette opposition[25].

Lorsqu'il s'agit d'une situation concrète ou particulière, la prudence doit être mise en jeu. Aristote fait de la prudence[26] une qualité de l'esprit comme il le fait pour la politique, toutefois leur essence est différente; la politique désignant en particulier l'administration des choses publiques[27].

Lorsque la prudence se rapporte aux affaires de la cité elle lui sert d'architectonique, à savoir d'une belle structure garantie par les lois. Il y va de la structure générale de la cité (*polis*). Mais la prudence apparaît sous son habit politique, lorsqu'elle s'occupe des choses particulières. Ici elle œuvre en matière d'action et de délibération. Car la délibération est une recherche particulière.

En outre, Aristote n'oublie pas que la prudence témoigne d'une préoccupation dont chacun est prisonnier dans ses propres affaires[28], mais il

---

24. Pour plus de détails, cf. J.-P. DUMONT, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris, Vrin, 1992.

25. Cf. O. REBOUL, Rhétorique et dialectique chez Aristote, *Argumentation* (Kluwer Academic Publishers), 4, 1990, pp. 35-52.

26. M.-C. GRANJON, La prudence d'Aristote: histoire et pérégrinations d'un concept, *Revue française de science politique*, 49, 1999, pp. 137-146.

27. Cf. *Éthique à Nicomaque*, 1141 b 20 *et sq.*

28. *Ibid.*, 1141 b 30 *et sq.*

souligne qu'elle indique surtout l'art de rendre justice (*dikastikè*) et, dans ce cas-là, elle appartient au domaine de la politique[29].

Sans rompre ainsi avec l'idée de la justice traditionnelle entendue comme vertu parfaite, Aristote se centre sur la justice politique: la justice dans le cadre de la cité. Cette justice renvoie directement au droit particulier, à savoir celui qui concerne les échanges, donc à un droit qui se situe au cœur de la dialectique politique, pilier de la dialectique juridique.

En effet, Aristote ne saurait étudier le droit situé dans la nature des choses de la cité sans emprunter la méthode dialectique. Car la dialectique du droit se niche dans cette nature. Dès lors, Aristote s'éloigne de la métaphysique juridique de Platon qui, dans *La République*, fait de l'Archétype du juste la source du droit naturel. Pour le Stagirite, le droit a une portée hautement géopolitique. Il dépend du lieu de son application et du régime politique qui règne dans la cité. À ce propos, soulignons que Montesquieu suit, dans *L'Esprit des Lois*, les perspectives aristotéliciennes.

Pour le Stagirite, le droit n'est pas normatif. Certes les lois (*nomoi*) jouent un rôle majeur dans la détermination du juste, mais le droit (*dikaion*) est beaucoup plus que la loi formelle. Anti-dogmatique, la culture juridique du Stagirite exprime la réalité sociale composée d'entités opposées qui nécessitent l'intervention de la dialectique.

Ce réalisme juridique fait dire à Aristote que l'attribution du droit ne peut concerner que les individus semblables, donc les citoyens et qu'une véritable relation juridique ne saurait exister entre le maître et l'esclave, même si cette relation est, malgré tout, hautement dialectique. Car le droit est tributaire de l'égalité (*ison*); cette égalité n'indique pas, contrairement aux Modernes, un droit axiomatique, subjectif et unilatéral, mais une égalité proportionnelle qui se découvre dans les échanges disputés et par rapport à autrui: celui qui est directement impliqué dans un différend, représentant donc une des parties qui revendique son droit (*dikaion*).

Or dans la dialectique de la cité qui suppose la liberté des parties en litige, le juge est appelé à rechercher l'égalité proportionnelle traduite en termes de droit en vue d'être attribué à chacun selon son mérite (*axia*-dignité). En langage moderne, ce mérite s'appelle dignité. Mais cette dignité n'a ni le caractère ni la nature de la dignité classique. Contrairement à la dignité moderne qui possède un caractère consubstantiel à l'être de l'homme en tant qu'être humain et un caractère inaliénable, l'*axia*-dignité concerne, en tant qu'évaluation juridico-politique, le comportement du citoyen. Le droit aristotélicien se révèle foncièrement démocratique (au sens moderne du terme), un droit qui est le fruit de compromis, après analyse, comparaison,

29. *Ibid.*, 1141 b 33.

concession, réflexion critique, et de jugement de valeur impliquées dans les échanges entre citoyens. Bref, le droit grec est le fruit de la dialectique.

Ce droit dialectique, sous forme de solution juste, se concrétise par le *logos* (la parole) raisonnée du juge. Celui-ci dit le droit après toute une mise en application de sa prudence comme outil nécessaire à la recherche du juste. Le juge est l'interlocuteur impartial entre les parties en conflit, animées par des intérêts antithétiques, à la recherche des rapports équilibrés selon une égalité proportionnelle. Celle-ci traduit un droit sous forme d'un juste milieu entre deux indus: un trop et un trop peu. Ici le *logos* dialectique renvoie à la fois, aux rapports justes et à la parole raisonnée du juge.

En fin de compte, le *logos* qui embrasse la culture juridico-politique d'Aristote implique l'équilibre des intérêts ou des valeurs antinomiques qui s'opposent dans le cadre des échanges politiques (de la cité). En l'occurrence, le débat démocratique renvoie à une liberté de statut social et une égalité proportionnelle conforme au mérite de chaque citoyen comme acteur social participant au déroulement politique de sa cité.

Tel n'est pourtant pas le cas de l'humanisme postmoderne qui affectionne le général et recherche l'universel.

II. Du particulier à l'universel: le destin de la dialectique

Notre postmodernité essaie de résoudre les problèmes relatifs au communautarisme et aux minorités multiculturelles par le culte de l'universalisme. Celui-ci traduit le même respect dû à chaque homme au nom d'une dignité qui lui est inhérente. Cette dignité assure des droits fondamentaux supranationaux qui témoignent d'une liberté et d'une égalité conformes aux exigences des démocraties actuelles. Ces deux droits subjectifs donnent la possibilité à l'homme de participer –et selon les principes démocratiques–, dans sa patrie ou ailleurs, aux débats publics qui permettent à chaque personne de revendiquer et de faire prévaloir ses autres droits fondamentaux.

A. La démocratie de l'universel

L'universalisme issu des droits de l'homme[30] s'efforce d'empêcher les effets pervers du communautarisme[31] et du multiculturalisme[32]. Il est vrai

30. F. JULIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

31. P. A. TAGUIEFF, *La République enlisée. Pluralisme, Communautarisme et Citoyenneté*, Paris, Éd. des Syrtes, 2005.

32. C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994. W. KYMLICKA, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

que le communautarisme traduit un mouvement de pensée qui fait de la communauté (ethnique, religieuse, culturelle, sociale, politique, mystique, sportive) une valeur essentielle pour sauvegarder l'héritage culturel de l'individu et lui permet de se manifester dans sa plénitude de personne historique. Quant au multiculturalisme, il exprime les mouvements de la vie et soutient les idées qui mettent en relief la diversité culturelle comme source d'enrichissement de la société. En particulier, il se déploie par des politiques volontaristes sous forme de combat contre la discrimination, en favorisant l'épanouissement des spécificités culturelles de chacun. Dans le même temps, il poursuit la reconnaissance des statuts légaux ou administratifs propres aux membres de certaines communautés.

L'universalisme préconise un traitement égalitaire et libertaire pour tous les hommes. Il aspire ainsi à créer un climat démocratique où règne un consensus sur les valeurs communes au-delà de différents espaces géopolitiques. Il vise alors à promouvoir une dialectique supranationale de sorte que les personnes humaines, indifféremment à leur appartenance socio-culturelle, puissent échanger équitablement et résoudre pacifiquement leurs différends. Ce sont là les signes d'un nouveau cosmopolitisme inspiré par les idéaux démocratiques issus de l'humanitarisme postmoderne: l'égalité axiologique[33] de tout être humain comme appartenant à la même famille biologique. Cet humanisme représente un œcuménisme *laïque*[34] inauguré par l'humanitarisme de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

Dans cette optique, l'universalisme attaché à la dialectique politique postmoderne, outil précieux de toute démocratie, représente l'élément moral interne des droits de l'homme. C'est de cet élément que les valeurs actuelles tirent leur force en tant que valeurs œcuméniques[35].

Cet universalisme, adopté par les partisans de l'État de droit, traduit l'effort d'universalisation des valeurs sociétales et la réalisation de leur effectivité-efficacité au niveau international.

---

33. Par égalité axiologique, nous entendons une égalité qui se rapporte aux valeurs onto-existentielles propres à l'homme.

34. En ce sens que cette Déclaration exprime les couleurs de plusieurs religions. En effet comme le souligne J.-L. CHABOT, Le courant personnaliste et la Déclaration universelle des droits de l'homme, F.-J. FERRAND-H. PETIT (éds), *Fondations et naissances des droits de l'homme*, vol. 1, *L'odyssée des droits de l'homme*, 2003, pp. 325-337 et notamment p. 330, «Parmi les acteurs directs et prépondérants dans la rédaction du texte de la déclaration universelle (...), nous nous trouvons en présence d'une culture religieuse protestante avec Eleanor Roosevelt, catholique avec Charles Malik et judéo-chrétienne avec René Cassin; dans ce dernier cas, le judaïsme bien sûr est dominant chez le président de l'Alliance israélite universelle, marié à une chrétienne, formé au sein d'une culture civique française marquée par une laïcité forte qui confine parfois à un certain laïcisme; mais cette laïcité et laïcisme sont eux-mêmes issus d'un terreau moral chrétien.

35. P. PARARAS, *Culture constitutionnelle et droits de l'homme* (en grec), Athènes, Sakkoulas, 2011, pp. 92-93.

La dialectique politique postmoderne, tout en ouvrant des espaces de liberté communicationnelle, ne saurait souffrir la contestation des *dictats* humanitaires qui imposent l'universalisation des valeurs existentielles. La postmodernité est consciente que la dialectique politique, au sein des États des communautés internationales et des institutions mondiales, ne saurait être effacée par les règles de droit, mais par une dialectique politique qui aplanit toute différence de valeur. Toute opposition, tout conflit et tout différend ne pourraient trouver des solutions pacifiques et équitables qu'à partir de la liberté et de l'égalité pour tous, conçues comme des impératifs axiomatiques: des vérités indiscutables ayant une valeur objective et universelle qui revêtent la forme juridique de droits fondamentaux. Mais cette uniformisation de l'homme, qui tend à écarter ses spécificités et son histoire propre ne constitue-t-elle pas un effort utopique pour dépasser les règles de la dialectique naturelle et faire subir à l'individu une dépréciation artificielle? Au fond, cette sorte de tentative, même si elle est d'une inspiration noble, ne risque-t-elle pas de se retourner contre le principe de l'unicité de chaque personne humaine?

Ici il convient de se rapporter à la philosophie morale de John Rawls qui privilégie les droits individuels. L'autonomie individuelle et l'importance de la raison humaine comme facteur important de la moralité qu'il a hérité de Kant[36], jouent un tout premier rôle; elles se trouvent à la base de son libéralisme politique.

Dans la théorie de la justice qu'il entend comme une sorte de sociologie de l'équité, Rawls construit tout un système de morale juridique à partir du Je qui doit jouir d'«un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous»[37]. Il faut noter que cette égalité traduit l'égalité des chances que les institutions doivent poursuivre. Rawls étudie cette égalité qu'il qualifie de démocratique en fonction des différences sociales qui visent un juste équitable (*fair*). Pour le penseur américain, le droit-juste, au lieu de provenir de la dialectique naturelle recherchant des rapports équilibrés entre toi et moi, traduit l'effort des institutions pour améliorer les attentes des membres les moins bien placés dans l'ordre social[38]. Ainsi à la place de la dialectique politique pour la recherche d'un droit-juste (*dikaion*), Rawls établit des principes de justice qui doivent être «classés en ordre lexical»[39]. Il existe donc une hiérarchie des principes qui se suivent selon la taxinomie

36. Pour le kantisme de Rawls, cf. P. VAN PARIJS, *La double originalité de Rawls*, Paris, Seuil, 1991, le chapitre 3, pp. 69-94.

37. J. RAWLS, *La théorie de la justice*, Paris, Seuil/Essais-Points, 1997, p. 341.

38. *Ibid.*, p. 106.

39. *Ibid.*, p. 341.

lexicale dont l'importance est particulièrement soulignée par leur positionnement axiomatique.

À la place du juste partage, effet de la communication entre citoyens par l'application de la dialectique juridique qui poursuit l'attribution de la part juste à chacun selon son mérite sous forme de solution juste, Rawls accepte les inégalités économiques et sociales à condition «qu'elle soient (...) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne»[40].

De surcroît, au lieu d'un partage équilibré dans les rapports dialectiques qui contribuent à former le juste (*fair*), Rawls introduit un ordre moral comme fondement-fondation de sa justice conçue comme équité. La dialectique des Anciens qui vise un droit objectif (recherché dans les échanges) est éclipsée au profit d'un juste provenant de la subjectivité de l'homme raisonnable. Celui propose des normes élaborées à partir des deux droits fondamentaux: la liberté et l'égalité des chances, et cela afin de trouver une solution favorable pour les plus défavorisés. Il s'agit de l'instauration d'un système de justice composée de mesures de droit qui représentent, dans leur ensemble, l'équité.

De ce point de vue, le droit désigne le calcul rationnel qui appuie les intérêts ou avantages des plus défavorisés par rapport aux profits des autres acteurs sociaux. Il s'agit donc d'un droit non-dialectique, donc d'une attribution juridique qui est loin de traduire un juste recherché dans des rapports antithétiques de l'un à autre, de sorte que ce juste traduise la part qui est dû convenablement à chacun de deux partenaires. En revanche, ce qui est pris en considération, c'est la condition sociale de l'individu qui donne accès à un traitement de faveur exceptionnel.

Rawls se distancie sensiblement par là de la dialectique politique d'Aristote qui est à la base de la conception d'un droit dégagé de la nature des choses grâce à la prudence du juge. Dans le contexte démocratique de sa théorie de la justice, il fait état de la *raison publique*, influencé par le moralisme kantien. Cette raison sert de justification morale à sa théorie de la justice. Pour Rawls, «L'idée de raison publique spécifie au niveau le plus profond les valeurs fondamentales les plus politiques et morales qui se doivent de déterminer les relations d'un gouvernement constitutionnel et démocratique avec ses citoyens comme aussi les relations des citoyens entre eux»[41].

Ces valeurs sont dès lors loin d'être dégagées de l'héritage historique et culturel d'un État, formant ainsi une éthique sociale nantie de débats publics

---

40. *Ibid.*, p. 341.

41. Cf. J. RAWLS, The Law of Peoples, S. SHUTE - S. HURLEY (éds), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic books, 1993, pp. 128-180 et n. p. 132: «The Idea of public reason specifies at the deepest level the basic moral and political values that are to determine a constitutional democratic government's relation to its citizens and their relation to one another» (la traduction citée dans le texte est la nôtre).

à la manière des Anciens. Elles sont plutôt le fruit de l'intuition morale de l'homme raisonnable. Et grâce à ce rationalisme moral chaque antinomie des valeurs juridiques peut être résolue[42].

Un autre philosophe de renom, influencé beaucoup plus par la morale kantienne que par la dialectique comme méthode de solution juste, est R. Dworkin. Pour avoir un tableau plus complet de notre étude, il importe de se rapporter à sa philosophie morale et politique.

Dworkin définit le droit comme une institution sociale[43]. Il cherche à définir la structure de l'État juste où règne l'équité (*fairness*), affaire de l'autorité politique. Celle-ci se donne pour mission d'établir des rapports et de faire des compromis entre le droit objectif et les droits subjectifs. Même si l'individu acquiert ainsi un pouvoir de contrôle sur la décision du pouvoir politique[44], cela n'implique pas obligatoirement un espace d'échanges dialectiques. Pour Dworkin, l'égalité se présente comme le pouvoir du gouvernement d'assurer une part égale de ressources à chaque citoyen que celui-ci utilisera à sa guise selon les lumières de sa raison[45].

Certes, dans son éthique juridique, Dworkin n'oublie pas l'importance du rapport à l'autre. La liberté de chacun est limitée par l'intérêt de l'autre. Mais la dynamique de ce rapport n'est point du ressort de la dialectique juridique. Ici, Dworkin introduit l'idée d'intégrité. Celle-ci représente une vertu qui demande de traiter autrui avec respect[46]. Cette intégrité intervient en cas de conflit entre justice et *faireness* (équité)[47] et grâce à cette dernière, il est possible d'établir un lien étroit entre morale et droit; dès lors, le moralisme individuel prime.

Les compromis et les concessions qui doivent avoir lieu dans le contexte d'une dialectique politique conforme aux exigences démocratiques relèvent, chez Dworkin, de l'équité politique. Chaque personne ou chaque classe de la collectivité doit disposer du même droit de regard sur les décisions prises par le parlement[48]. De cette manière Dworkin lie la moralité de l'argument juridique à l'argument moral de la politique[49]. Dès lors, l'État s'érige en agent moral. Dworkin se distingue clairement par là du positivisme juridique tout en demeurant tributaire de la morale kantienne. Le droit ne saurait être

---

42. J. RAWLS, *Liberalisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 287.
43. R. DWORKIN, *Law's empire*, London, Dontana Press, 1991, p. 11.
44. *Ibid.*, p. 164. Cf. C. CHALANOULI, *Kant et Dworkin. De l'autonomie individuelle à l'autonomie privée et publique*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 57.
45. *Law's.., op. cit.*, p. 299.
46. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 61.
47. *Ibid.*, p. 63.
48. *Law's .., op. cit.*, p. 178.
49. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 65.

réduit à un catalogue de règles juridiques[50].

À la base des rapports d'équité se trouve le sentiment de fraternité qui lie entre eux les membres de l'humanité tout entière. L'obéissance de chaque citoyen aux lois est motivée par «le sol de la fraternité»[51]; la nature même de l'homme est de caractère «fraternel».

La philosophie du droit de Dworkin laisse une plus grande place à l'humanitarisme axiomatique[52] qu'à la dialectique politique. La responsabilité de chacun l'oblige à penser au bien-être d'autrui qui fait partie de son groupe. Chacun participe d'une communauté, chacun appartient à une collectivité dont les membres sont unis par des liens moins géopolitiques que fraternels[53]. Il y a là des échos de l'*Humanisme de l'autre homme* de Lévinas[54]. Or pour la résolution des antinomies des valeurs juridiques, il faut d'abord avoir recours à la morale altruiste.

Dworkin conçoit un principe d'«humanité commune» qui unit tous les hommes, voire plus: une sorte *de droit à* l'humanité ou droit à la dignité. Il s'oppose par là à la dialectique juridique des Anciens qui font prévaloir le mérite (*axia*) comme élément essentiel pour l'attribution de la chose juste. Or pour notre auteur, la méthode du juge est fort éloignée de celle du juge aristotélicien. Le premier prend ses décisions à partir du «préétabli»: les principes moraux[55]. En revanche, le deuxième applique toute une dialectique politique[56] qui sert d'outil précieux à sa prudence en quête de la décision juste.

Enfin, un troisième auteur qui mérite d'être abordé dans notre étude est Jünger Habermas. Celui-ci s'éloigne très sensiblement du moralisme qui marque les idées politico-juridiques tant de Rawls que celles de Dworkin.

Dans sa philosophie du droit Habermas, malgré sa prédilection pour la morale politique moderne, semble être inspiré par les idéaux anciens qu'il présente sous un nouveau jour, en vue de proposer une théorie démocratique du droit. Il s'agit de sa philosophie de la communication. Opposé au libéralisme et à la conception du contrat social à la manière de Rawls, il nous offre une philosophie de la communication qui ne constitue au fond qu'un retour à la dialectique tant politique que juridique d'Aristote. Habermas tend dès lors à

---

50. *Law's...*, *op. cit.*, p. 413.

51. *Ibid.*, p. 206. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 70.

52. Par humanitarisme axiomatique j'entends l'ensemble des règles humanitaires dont l'expression est péremptoire et autoritaire, autrement dit celles qui ont le caractère évident et absolu d'un axiome.

53. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 84.

54. E. LÉVINAS, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Essais/Biblio, 1986.

55. *Law's...*, *op. cit.*, p. 245.

56. Entendons l'adjectif «politique» au sens grec du mot: qui concerne les choses de la cité.

s'éloigner d'une modernité centrée sur les principes puisés dans l'axiomatique de la raison individuelle au profit d'une dialectique de l'intersubjectivité[57].

Dans cette intersubjectivité, Habermas retrouve les droits politiques des Anciens qui permettaient à chaque citoyen de pouvoir participer directement aux affaires de la cité. Lors de ces débats primait la liberté de parole, la même pour tous. Car celle-ci constituait une liberté d'expression qui faisait progresser les affaires publiques. Il s'agissait de la démocratie *participative* d'Athènes, marquée par la puissance du *logos*, héritage de la sagesse ionienne.

Or Habermas veut que la parole citoyenne pèse le même poids pour tous sur chaque communication intersubjective qui engage la société de sorte que les droits attribués soient le fruit de la communication raisonnée. Celle-ci doit être abordée dans ses *contre* et ses *pour*, donc dans ses contradictions et ses concessions avec un esprit critique et un sens multilatéral.

Dans ce but, Habermas conçoit les droits subjectifs plus comme le fruit d'une attribution aux individus, un *avoir* dû à leur personne que comme un partage équitable selon les règles de la démocratie participative. De cette manière, les droits subjectifs ne sont pas distribués selon les règles conformes à une raison droite foncièrement morale mais suite d'une communication intersubjective entre individus qui composent une volonté commune, formée à partir d'un dialogue fructueux et raisonné. Seules les procédures démocratiques qui assurent une véritable dialectique d'opinion du peuple peuvent acquérir une légalité normative légitime[58]. Autrement dit, les citoyens, en exerçant leurs droits dans leurs relations qui traduisent souvent des échanges régis par des intérêts antithétiques, arrivent à des solutions justes grâce à une dialectique démocratique (le respect mutuel et la communication fructueuse entre eux).

Ces idées inclinent Habermas à écarter l'idée d'État-Nation au profit de celle d'une démocratie cosmopolite où dominent les droits individuels et les idéaux de l'État de droit. Car «La nation [...] apporte un substrat culturel à la forme étatique constituée par le droit»[59], concrètement:

Habermas préfère parler du patriotisme constitutionnel (*Verfassungs-patriotismus*)[60] qui préconise une identité politique à l'abri du nationalisme. Le patriotisme constitutionnel doit être fondé par les citoyens sur leur intégration politique. Malgré tout, bien qu'il paraisse être inspiré de la dialectique communicationnelle des Anciens, Habermas demeure foncièrement moderne: une fois le patriotisme constitutionnel établi, il exige des citoyens de

---

57. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 23 *et sq.*

58. Cf. IDEM, *Droit et démocratie. Entre fait et normes*, Paris, NRF/Essais, Gallimard, 1997, p. 138, *et sq.*

59. IDEM, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p. 103.

60. IDEM, *Die Nachholende Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 151.

s'identifier à des principes abstraits de vocation universelle comme les droits de la personne, dans le cadre d'un cosmopolitisme démocratique. Le patriotisme constitutionnel requiert la socialisation des citoyens dans le contexte d'une culture politique commune, tirant sa force de la constitution en vigueur.

Malgré tout, Habermas ne rejette pas *a priori* la culture nationale qui joue une rôle certain dans la formation de l'identité individuelle. Craignant les poussées de racisme et de xénophobie, ce penseur approuve l'identité nationale comme forme d'identité collective, mais la rejette sans hésitation en tant qu'identité politique.

La démocratie délibérative proposée par Habermas constitue un moyen approprié et efficace pour l'issue heureuse des controverses sur les valeurs en vigueur. Leur autonomie publique et leur poids politique leur permettent de susciter des débats dialectiques dans l'espace public. Ces discussions portent souvent sur des différends qui relèvent des droits fondamentaux des citoyens, de leur identité collective, de l'interprétation de leurs besoins. En plus, elles concernent les conditions significatives qui accompagnent la revendication et l'exercice de leurs droits.

Dans ce climat, Habermas évite habilement un universalisme radical et les écueils que ce dernier recèle, en admettant que l'interprétation du contenu universaliste des droits de l'individu doit s'effectuer toujours dans le contexte des traditions culturelles et nationales de chaque citoyen[61]. Les perspectives qu'il ouvre fondent un cosmopolitisme politique démocratique. Il montre une confiance profonde envers le peuple dans sa capacité à forger librement son destin et assumer sa responsabilité historique; et tout cela dans un esprit de réciprocité et de respect de l'altérité dans chaque confrontation démocratique. Ainsi démocratie, communication, droit recherché dans le rapport à autrui et par là confrontation dialectique vont de pair. La dialectique dans les rapports intersubjectifs qui déterminent avant tout les échanges juridiques présents au sein des communautés et des États doit dépasser les frontières nationales pour embrasser une communauté sans frontières. Là réside la vision cosmopolite de Habermas. C'est pourquoi son humanisme s'ouvre à une dimension planétaire. Il ne serait pas inexact de soutenir que malgré ses différences philosophiques avec Kant, il le rejoint sur l'idée d'un droit cosmopolite[62]. Toutefois, il importe de noter que la fondation de son droit cosmopolite est d'une tout autre nature que celle de Kant[63].

Habermas ne voue pas un culte à la raison même si, dans ses jugements, il lui fait confiance. Le dialogue communicationnel va de pair avec la dialectique;

---

61. IDEM, *L'intégration...*, *op. cit.*, p. 139.

62. Pour plus de détails cf. IDEM, *La paix perpétuelle. Le Bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf/Humanités, 1996.

63. Cf. E. KANT, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Folio/Essais, 1999, pp. 476-505.

ils constituent le ciment pour créer une communauté cosmopolitique reposée sur les liens d'un droit équitable pour tous, un droit authentiquement dialectique, capable de résoudre toute antinomie des valeurs juridiques.

Habermas insiste sur le règne de la dialectique politique démocratique qui permet au peuple de déterminer son destin, car il s'oppose à l'idée d'une hégémonie internationale qui impose ses normes aux gouvernements nationaux. Concrètement, dans le cadre de l'Union européenne, l'absence de cette dialectique peut éclipser une Europe de gouvernements au profit d'une «Europe de gouvernance» qu'il décrit en ces termes: «Or, le joli mot de "gouvernance" n'est qu'un euphémisme pour désigner une forme dure de domination politique, qui ne repose que sur le fondement faiblement légitimé des traitées internationaux»[64].

Enfin, il est temps à présent d'examiner à partir de la réalité politique internationale, la présence de la dialectique politique face aux antinomies des questions juridiques.

B. Cosmopolitisme et Dialectique politique

Chez Habermas l'aspiration à un cosmopolitisme démocratique au moyen d'une dialectique politique populaire traduit également l'intention principale du monde libre et notamment de l'Union européenne. Celle-ci œuvre à voir prospérer partout des États de droit au sein desquels fleurissent les droits fondamentaux, dont la liberté et l'égalité, deux piliers de la dignité humaine.

Mais l'universalité de cet idéal ne saurait s'accomplir sans apporter les nuances appropriées, liées à l'unicité des peuples et des personnes. Cette unicité concerne la culture et l'histoire qui structurent chaque pays et élaborent les spécificités propres de chaque citoyen. Habermas a bien discerné les problèmes éventuels qui pourraient en découler. C'est pourquoi, il met un accent particulier sur le respect du multiculturalisme. Et plus encore, ce penseur prône la solution des antinomies des valeurs éthiques (juridiques, sociales et culturelles) à travers des discussions et des échanges entre citoyens. Car l'esprit démocratique résulte d'un dialogue raisonné où la liberté d'opinion de chacun n'est pas interdite au nom du pouvoir du plus fort. C'est pourquoi il se distancie d'une démocratie établie d'en haut, comme celle issue du fonctionnement des instances européennes qui siègent à Bruxelles.

La démocratie est formée par le peuple lui-même. Elle prospère à travers les activités personnelles et collectives des citoyens. Elle est avant tout *praxis* et non pas théorie. L'authenticité démocratique ne réside pas tellement dans

64. J. HABERMAS, Le joli mot de "gouvernance" n'est qu'un euphémisme pour désigner une forme dure de domination politique, *Le Monde*, 18 novembre 2011, p. 19.

la promulgation des Déclarations, conventions et pactes universels qui affirment ou confirment les valeurs constitutives des régimes démocratiques, telles la dignité, la légalité, la liberté, la solidarité, voire la fraternité[65]. Elle désigne le régime qui permet au peuple de prendre l'initiative de forger sa propre destinée en participant directement aux affaires publiques. Elle naît des activités politiques des citoyens. Or la démocratie imposée par Bruxelles est déclamatoire et représentative. Toutefois, démocratie et droit(s) imposés sont peu conciliables si ce mariage n'accueille pas le consentement direct du peuple dans l'exercice de ses revendications.

La véritable démocratie est dès lors foncièrement participative. Par son biais, le citoyen doit pouvoir participer activement à la vie démocratique européenne. Mais cette donne n'est guère respectée. Une fois le traité établissant la constitution (telle la constitution européenne de 2004) rejeté par plusieurs pays, on a imposé par la voie parlementaire (comme en France) une charte de *droit démocratique*: le traité de Lisbonne. Autrement dit, l'*alibi* démocratique de la représentation du peuple peut œuvrer contre la véritable volonté du peuple même. En l'occurrence, toute dialectique politique issue des règles d'une authentique démocratie fait donc défaut.

Dans les enjeux de cette dialectique politique, il y a deux facteurs primordiaux qui doivent être pris en considération et qui constituent des piliers primordiaux de la démocratie: la tolérance et le droit à la différence. L'un et l'autre ne peuvent s'exercer que dans un cadre de dialogue entre institutions étatiques, agents sociaux et citoyens de sorte que les problèmes en jeu puissent prendre en considération toutes les propositions multivalentes pour la recherche d'une solution équitable. En démocratie, la dialectique politique relève plus d'un droit régulateur que d'un droit règlementaire tant au niveau national qu'international.

En effet, les segmentations normatives se distancient sensiblement des régulations juridiques fondées sur les controverses discursives et raisonnées. Car les premières revêtent plutôt la forme d'impératifs juridiques au nom des droits fondamentaux et de l'État de droit, vecteurs des valeurs démocratiques. Le caractère axiomatique de ces droits et de cet État est justifié au nom de leur universalité en tant qu'idéaux humanitaires démocratiques.

L'humanisme comme mouvement de la vie doit provenir du vécu des peuples, fruit de luttes, d'oppositions, de désaccords, de concessions et de compromis, à savoir d'une dialectique politique qui permet la construction positive d'un édifice de *vivre-ensemble* au profit des peuples et de chaque citoyen. Lorsque ce présupposé manque, toute philosophie humanitaire se transforme en idéologie monolithique qui risque de verser dans l'autoritarisme.

---

65. Cf. P. PARARAS, *op. cit.*, pp. 100-101.

Quelle est donc la place de cette philosophie dans le contexte mondial et en particulier dans celui de l'Europe?

L'Europe s'efforce de promouvoir un ordre public européen dont la Convention européenne des droits de l'homme lui sert d'appui en tant qu'instrument constitutionnel[66]. La Charte internationale des droits de l'homme –comprenant la Déclaration universelle des droits de l'homme, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et ses deux protocoles facultatifs[67]– vise à imposer un humanisme œcuménique. Celle-lui tire sa vigueur de l'universalité des droits de l'homme. Toutefois, il s'agit d'une universalité proclamée et non pas constatée, car il s'agit d'une conception de l'universalité qui n'exprime que l'héritage culturel de l'Occident.

Mais l'Afrique a une toute autre conception des droits fondamentaux qui expriment ses propres valeurs, différentes de celles de l'Occident, voire une conception qui s'oppose à l'échelle des valeurs du vieux contient. La Charte africain des droits de l'homme et des peuples en est l'exemple le plus caractéristique.

Ici, malgré l'affirmation dans son préambule que «la liberté, l'égalité, la justice et la dignité sont des objectifs essentiels à la réalisation des aspirations légitimes des peuples africains», le contenu de ces notions polysémiques ne renvoient pas aux mêmes valeurs que le font celles de l'Occident[68]. À titre d'exemple, citons l'article 18 § 2 de la Charte africain qui met en valeur la morale traditionnelle dont la famille est la garante: «L'État a l'obligation d'assister la famille dans sa mission de gardienne de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté». Or ces valeurs, défendant l'identité culturelle des peuples, servent de bouclier contre la pratique et l'application des droits de l'homme de l'Occident. Tel est le cas de la charia, dont plusieurs considérations sur l'homme et la femme, le droit à la laïcité, la liberté d'expression et celle de choisir sa religion, s'opposent à la raison des Lumières qui constitue le socle des droits de l'homme de l'Occident[69].

En effet –et il importe de bien le noter–, la charia, loi de l'Islam qui atteste

---

66. Cf. l'arrêt Loizidou c. Turquie, 23 mars 1995, § 70 *et sq.*

67. En 1951-52, l'Assemblée demandait à la Commission de rédiger deux pactes, aux dispositions similaires –l'un portant sur les droits civils et politiques, l'autre sur les droits économiques, sociaux et culturels– et d'y inclure un article stipulant que «tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes». Il faudra encore une quinzaine d'année pour que, l'examen des projets pactes terminés, ceux-ci, accompagnés d'un premier protocole facultatif, soient adoptés, le 16 décembre 1966.

68. Bien que dans la suite il y a l'affirmation que il y a un effort pour favoriser la coopération internationale en tenant dûment compte de la Charte des Nations Unies et de la Déclaration universelle des droits de l'homme.

69. Cf. la Revue, *Cités*, le numéro Hors série du 2004 qui porte sur *L'Islam en France*.

l'héritage culturel des pays musulmans, est considérée par ces derniers comme primant sur les valeurs de l'Europe des Lumières.

Il y a donc, sur notre planète, plusieurs humanismes conformes à la géopolitique de chaque pays, qui expriment les spécificités de chaque peuple. Si la mondialisation établit des échanges dans le monde, il faut que ces derniers soient fondés sur une dialectique d'ouverture vers l'autre et sur le respect de ses valeurs propres. Dès lors la dialectique communicationnelle ne saurait être instaurée à partir de l'universalité des droits fondamentaux car une véritable universalité suppose l'acceptation à l'unanimité de tous les concepts qui ont le même contenu[70]; ce qui n'est nullement le cas de l'humanisme de l'Occident vis-à-vis de l'Orient[71]. Il s'avère donc nécessaire d'établir une dialectique politique à partir des spécificités historiques et culturelles qui façonne la physionomie des peuples et de leurs citoyens.

Dans cet effort, il s'avère prioritaire de rechercher la compatibilité des valeurs qui concernent les uns les autres. Une vraie démocratie exige à ce que un grand effort soit fait pour dialoguer les uns avec les autres sans passions, tout en faisant des deux côtés des compromis et des concessions. Il s'ensuit qu'il est indispensable de montrer un esprit de compréhension et surtout de développer des relations horizontales en considérant l'autre, dans ses différences, comme existentiellement égale à soi-même.

Les antinomies des valeurs qui dominent dans les deux héritages culturels différents (celui de l'Orient et celui de l'Occident) ainsi que les humanismes qui en découlent, doivent être étudiées sous le prisme de l'histoire de chaque pays et de leur rôle dans le déroulement de l'histoire du monde. La conception *polyphonique* de l'universalité des droits de l'homme ne doit pas faire l'objet d'une hiérarchie des valeurs, celles des uns par rapports à celles des autres, mais de la possibilité d'une entente entre partenaires en opposition qui veulent s'affirmer en tant qu'acteurs dans l'histoire de leurs nations et sur l'échiquier du monde.

L'Occident a conçu l'universalité des droits de l'homme au nom d'une démocratie au sens abstrait du terme, qui vise à dépasser l'histoire et les spécificités de chaque nation. Mais aucune universalité ne saurait effacer les valeurs traditionnelles fondamentales de la Nation, car celles-ci constituent

---

70. Vouloir former un humanisme cosmopolite à partir du *logos* qui est propre à chacun (*et omnibus ratio*, CICERON, *De Legibus*, 1, 12) et des droits naturels (*jura naturalia*), c'est fonder un humanisme universel sur des aspects biologique et naturaliste trop généraux qui, négligeant les spécificités de chaque homme, tendent à négliger ce qui fait son unicité et sa propre valeur onto-existentielle. Cf. A. DONATI, *Diritto naturale et globalizzazione*, Università degli studi di Perugia, Publicazioni della facoltà di guirisprudenza, Aranche Editrice, 2007, pp. 184-185.

71. Cf. M. LEVINET, *Droits et libertés fondamentaux*, Paris, PUF/Que sais-je?, 2010, pp. 28-29.

son souffle qui nourrit l'âme de ses citoyens. Quant à la démocratie –il faut le répéter– elle ne prend pas naissance dans les lois et les déclarations mais dans les faits. La démocratie est de prime abord *praxis*, action, qui donne un sens du point de vue de l'éthique et du droit aux actes de ses partisans. Cette démocratie, loin d'être unilatérale, favorise le dialogue pluraliste, réciproque entre ses citoyens, synallagmatique et par là protéiforme.

De surcroit, la démocratie ne saurait être réduite à une finalité politique même d'inspiration noble. La démocratie est un état de fait qui se gagne par le mérite personnel et qui demande le consentement direct de tous les citoyens. Car eux seuls dans le contexte démocratique peuvent résoudre avec fortune chaque différend qui concerne toute antinomie de valeur. Elle ne saurait excuser aucune hégémonie autoritaire qui prétend intervenir pour défendre les droits fondamentaux et la dignité personnelle.

La démocratie confirme le règne du sentiment de juste qui est enracinée dans chaque peuple et dans chaque citoyen. Ce juste dépasse tant le domaine du droit positif que celui de la justice morale. Car il traduit l'héritage culturel de l'homme, donc l'image intégrale de l'homme situé dans le cours de l'histoire. Dès lors, ce juste fait appel à la prudence et à la raison individuelle qui se trouvent très souvent en position dialectique: le face-à-face des valeurs historiques et des valeurs juridico-morales, actuelles au citoyen qui doit former un jugement propre. Ce sentiment sous-tend dès lors la conception de l'ordre des choses qui forge la personnalité de chaque citoyen. Elle exprime son autonomie en tant que personne humaine mais, dans le même temps, sa dépendance vis-à-vis de ses valeurs historiques. Aucun acte libre de l'individu ne pourrait être interprété sans l'apport de l'histoire personnelle du citoyen.

Pas un ordre juridique ne pourrait être imposé à la personne humaine sans prendre en considération la dimension historique de la morale personnelle et de l'éthique sociale des citoyens. Le véritable droit démocratique traduit un pluralisme des valeurs antithétiques d'où est dégagé le juste grâce au jugement critique de l'homme. C'est à partir de ce juste que le citoyen règle son comportement vis-à-vis du droit posé et de l'éthique sociale. Ce juste traduit le vécu et la mobilité de la vie de chaque peuple et de chaque citoyen. Aucun droit positif, même s'il est issu des procédures les plus démocratiques, n'est digne de son nom s'il écarte sentiment du juste qui représente un droit vivant attaché à la personne même. C'est ce droit qui fait de la dialectique une interrogation constante sur les antinomies des valeurs qu'elle doit résoudre. Car la véritable démocratie avant de renvoyer à des mesures et des procédures juridiques, réclame le respect de ce juste qui atteste le statut onto-existentiel de l'être humain comme créateur et mémoire de l'histoire. C'est lui qui se trouve à la base de toute antinomie de valeur et permet à la dialectique politique de bien réussir sa mission.

Stamatios TZITZIS
(Paris)

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΝΟΜΙΑ ΤΩΝ ΝΟΜΙΚΩΝ ΑΞΙΩΝ

Περίληψη

Στὴ μελέτη αὐτὴ ἐπιχειροῦμε νὰ δείξουμε τὴ σπουδαιότητα τῆς διαλεκτικῆς, τόσο στὸ πλαίσιο τῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς ζωῆς τῆς πόλεως, ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὴ διαμόρφωση τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου, δηλαδὴ ὡς νομιμότητα καὶ ἀναλογικὴ ἰσότητα. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἐξετάζουμε τὴ γέννηση τῆς διαλεκτικῆς στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι καὶ ἰδιαίτερα στὴ σχέση της μὲ τὸν Λόγον. Στὴ συνέχεια ἀναπτύσσουμε τὸν σπουδαῖο ρόλο ποὺ κατέχει ἡ διαλεκτικὴ στὴν Ἀγορά, ὅπου διαμορφώνονται οἱ πολιτικὲς σχέσεις, ἰδιαίτερα στὴν ἐποχὴ τοῦ Περικλῆ. Ἐπισημαίνεται ἐδῶ ἡ σημασία στὴν ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς ἐν σχέσει πρὸς τὴ ρητορικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ δικαιοσύνη. Σὲ ἕνα δεύτερο μέρος ἀντιπαραθέτουμε τὴν κλασικὴ διαλεκτικὴ μὲ ἐκείνη τοῦ σύγχρονου κόσμου. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἐδῶ, ὅτι περνοῦμε ἀπὸ τὶς τοπικὲς δημοκρατίες στὴν παγκόσμια δημοκρατία, ὅπου βασιλεύει μία καθ' ὅλου ἀξιοπρέπεια, δηλαδὴ ἡ μητέρα ὁμοιόμορφων δικαιωμάτων γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Τελειώνουμε τὴ μελέτη μας μὲ τὴ θεώρηση τῆς πολιτικῆς διαλεκτικῆς στὸν νεώτερο κοσμοπολιτισμό.

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ

Philosophia, 43, 2013, pp. 33-39

L'INSTAURATION DE L'ŒUVRE D'ART: STRUCTURES ET ITINÉRAIRE DIALECTIQUE

De toutes les activités de l'esprit humain, la création artistique demeure la plus significative, car la conscience, libérée de toute attaché à des croyances fixes et avec, comme guide, la raison esthétique[1], par laquelle l'aspect irrationnel de l'imagination se voit contrôlé, procède à l'instauration de formes sensibles exprimant des emotions qui ne sont que des réactions face au monde réel. On pourrait concevoir un spectre d'activités créatives s'étendant du domaine biologique jusqu'au domaine moral. Toutefois, à l'intérieur de ce spectre, la création artistique constitue la création par excellence, précisément parce qu'affranchie de lois, elle n'obéit qu'à son *héautonomie*, tout comme la beauté créée[2].

Les données structurales de l'œuvre d'art établissent son armature fondamentale qui, à son tour, reflète des archétypes vécus par la conscience qui y décèle une réalité objective, que ce soient nettement et entièrement des manifestations de la nature ou bien des occasions, qui, par hasard, attirent son attention et lui suggèrent de nouveaux vécus. Ceux-ci se transmuent alors en dispositions à exposer plus précisément les rapports latents entre vécus et structures à établir. Si l'on interprète ainsi la disposition créative, on s'échappe, tant soit peu, du cercle complètement fermé de l'interprétation «formaliste» de la création, tant décriée par le passé qui l'envisageait comme absolument étrangère à la vie[3]. Tout au contraire, on ouvre de la sorte la voie à une réintegration de l'activité artistique dans le domaine de l'existence humaine, réalité suprême, en tant que participant du monde sensible à travers la conscience, mais encore d'un monde suprasensible au nombre de dimensions illimité; d'un monde dont l'activité artistique est en mesure d'exprimer à chaque fois la teneur. D'ailleurs, ce monde n'est que celui de cette activité même. Cette interprétation n'est donc aucunement «idéaliste», du moment qu'elle ne se réfère point au niveau épistémologique de la vision du monde, mais

---

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La raison esthétique, *XVI*e Congrès Mondial de Philosophie, Düsseldorf, 1978, pp. 431-432.

2. Cf. IDEM, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne* Aix-en-Provence, Ophrys, 1964; 2e éd., Paris, I.P.R.-Vrin, 1997, pp. 74 et suiv.

3. On y reviendra. Cf. *infra*, et les nn. 11-14.

à celui de l'instauration, d'un univers qui le complète, sans vraiment le détruire pour autant[4]; qui existe désormais en soi et qui, de plus, est unique et ne saurait être répété sans être «reproduit» industriellement.

Toute donnée élémentaire isolée est privée d'esthéticité. Les *qualia* sensibles mentionnés par Étienne Souriau[5] ne sont que des possibilités fonctionnelles de réalités esthétiques. Le son du *diapason* simple est esthétiquement neutre et indifférent, comparé au son d'un instrument musical, la clarigette, par exemple, ou d'une cloche, qui sont extrêmement riches, en harmoniques, et dont la structure peut être exprimée aussi bien mathématiquement que graphiquement, telle une fonction. De même, une couleur isolée est-elle aussi, en principe, esthétiquement indifférente, mais peut se combiner structurellement avec un autre élément chromatique (par exemple, dans un tableau représentant un carré noir sur fond blanc) en composant avec lui une structure esthétique élémentaire.

Il est souvent question d'analogies esthétiques (entre autres, de celle représentée par la lettre *phi*, «φ»). Or, de telles analogies, ne sont que des expressions de structures lesquelles s'avèrent des fonctions mathématiques, plus ou moins compliquées, d'éléments qui, isolés, seraient esthétiquement «insipides». La structure la plus simple et la plus fondamentale est binaire: un binôme. Toutes les autres, même les plus sophistiquées, en sont des développements. Plus que toutes, elle exprime le rapport de conflit entre la réalité humaine et celle du monde objectif, mais, encore, l'intégration de celle-là dans celui-ci, même si cette relation se trouve encore à l'état latent. Le binôme fondamental d'après lequel l'instauration de l'œuvre d'art est enterprise représente le Même et l'Autre, l'Être et le Non-Être, la Femelle et le Mâle, qui, tout en s'opposant, se complètent selon une dialectique créative. L'artiste saisit cette structure, ne serait-ce qu'instinctivement, avant même de se l'imposer également en tant que processus de sa création.

Dans l'*Ion* platonicien, le poète, autrement dit, le créateur, est qualifié d'être léger influencé par les Muses, puissances inspiratrices, et qui agit en état de transe. L'inspiration de l'artiste est peut-être circonstantielle, mais exige, un effort laborieux permanent et implique à l'origine une disposition favorable à la création, voire un élan durable. Cet élan est commun à toutes les consciences, à la différence que toutes ne sont pas en mesure soit de concevoir créativement des correspondances structurales, soit, les ayant éventuellement conçues, de procéder à leur formulation artistique.

Au cours de la création, le rôle principal et nécessaire de l'imagination est plus qu'évident. De toutes les suggestions les plus variées de l'imagination,

---

4. Cf. *infra*, et la n. 14.

5. Cf. Ét. SOURIAU, *La correspondence des arts*, Paris, Flammarion, 1942, pp. 73-76; 115-120.

la raison esthétique sélectionne uniquement celles qui serviront à structurer l'unité de l'œuvre. Il est des manifestations d'une imagination errante, mais seulement chez des psychopathes incapables de procéder à l'imposition d'une forme synthétique unitaire et cohérente[6]. Cette forme, seule la raison esthétique est en mesure de l'assurer.

Le processus de l'instauration artistique débute donc par une disposition vague mais intense d'agir, accompagnée d'une volition ferme qui se concrétise en volonté de créer. Une fébrilité, qui n'a rien de commun avec la prétendue transe du poète chez Platon, s'empare désormais de l'artiste qui, toutefois, à condition d'être un *poïétès* authentique, se sent capable de la contrôler en se dégageant par moments de son labeur jusque-là accompli pour juger de sa progression. Il n'empeche que de tels éloignements provisoires fassent partie intégrante du processus de la création.

Paul Valéry, créateur et penseur de grande valeur, distingue[7] deux sortes d'inspiration consciente: ou bien la conscience saisit un element nucléaire qu'elle développe dûment en composition avec d'autres, jusqu'à constituer une forme accomplie; ou bien elle saisit un cadre formel général qu'elle remplit par la suite. Or cette distinction est plutôt schématique, car, en fait, aucun de ces procédés n'est suffisamment expliqué, malgré les exemples précis évoqués. Le chemin suivi vers l'accomplissement de l'instauration est une combinaison de ces deux processus, l'un ou l'autre prenant alternativement de dessus. D'ailleurs, la distinction proposée par Valéry, si ingénieuse soit-elle, n'est pas exhaustive, malgré la précision des exemples cités. En outre, son caractère schématique s'accentue du fait que Valéry omet de signaler que la création englobe une série de créations à part; je dirais, de microcréations, non seulement successives, mais aussi parallèles, infiltrées ou emboîtées les unes dans les autres, et qu'elles s'influencent mutuellement, souvent de manière décisive[8].

La conception d'un élément nucléaire suggère quasi automatiquement la cadre général dans lequel il sera développé, mais encore, simultanément, le cadre plus particulier où ce développement sera effectué au cours des étapes suivantes. De même, mais inversement et en synchronie, la conception du cadre formel général entraîne directement aussi bien celle de cadres particuliers que d'éléments supplémentaires qui ont servi à les combler respectivement. Analyse et synthèse s'entrelacent tout au long de la création. À ce

---

6. Sur la polysémie et la polyvalence de l'image, cf. déjà E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, 5e éd., Athènes, Académie d'Athènes, 2011, pp. 44 et suiv. Cf. IDEM, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, 2e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 243 et suiv.

7. Cf. P. VALÉRY, *Variété V*, Paris, Gallimard, 1924, pp. 75-77.

8. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Reflets et résonances du kairos*, Athènes, Académie d'Athènes, 2010, chap. «Discontinuité dans la continuité», pp. 19-24.

sujet, notre jugement se voit déformé à cause d'un logicisme méthodologique à outrance que la formation épistémologique de notre entendement nous a légué depuis longtemps. Notre culture souffre à l'excès d'altérations de ce genre, qui nous empêchent de discerner la véritable articulation de la création, à moins que nous ayons vécu nous-mêmes des expériences créationnelles, ne serait-ce que dans des domains autres que la versification. En définitive, la distinction proposée par Valéry n'est acceptable que si les remarques qui précèdent sont prises en compte.

L'instauration artistique ne présente qu'une relation spéciale avec la recherche scientifique qui, pour sa part, est davantage discursive. On a souvent tendance à passer sur cette différence capitale (que Gaston Bachelard a pourtant réussi à estomper[9]) de ces activités, dont l'une, notamment la création artistique, non seulement diffère de l'autre, mais encore la dépasse, sinon du point de vue axiologique, du moins en matière de procédure complexe. La conception de l'idée d'une œuvre d'art n'est imaginable que par le début immédiat de sa réalisation. Bien plus, au fur et à mesure que la réalisation avance, l'idée se concrétise, s'intensifie et marque son unicité, de sorte que conception et réalisation deviennent inséparables.

Sur ce point, certaines réflexions paraissent indispensables. D'abord, ainsi qu'il vient d'être constaté, la création consiste à s'approcher le plus possible l'une forme idéale initialement conçue. Par la nature des forces qui y interviennent, cette approche ne peut être envisagée que comme une courbe asymptote. Le quotient de sa réussite est finalement figuré par la distance qui sépare l'idée-forme initialement conçue de sa réalisation sensible; à savoir, par le degré des altérations que cette idée-forme aura subies, en raison des difficultés pratiques à surmonter, dans le cas, évidemment, où elle est supposée parfaite à l'origine, ce qui, d'ailleurs, n'est pas toujours évident. C'est ainsi que doivent être estimées les «regrets», corrections et mises au point consécutifs de la part de l'artiste qui, par des éléments complémentaires ultérieurement introduits et incorporés dans l'œuvre, renforcera son unité formelle; il en est de même quant à la soustraction et à la substitution d'éléments jugés, après coup, tant soit peu encombrants.

L'artiste averti et experimenté a conscience que tous les problèmes relatifs à l'obtention de l'unité formelle de son œuvre doivent être résolus, si possible, immédiatement. L'artiste voit ses difficultés accrues s'il est constraint de retourner en arrière quand il est déjà trop tard. On risque alors de manquer la vue de l'ensemble, à cause d'un detail souvent insignifiant, moins gênant tout de même, parce qu'introduit indûment et mal à propos. Dans le *Timée* platonicien, le démiurge, transcendant à l'univers, en conçoit la structure tout

9. Cf. par ex., G. BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces*, Paris, Corti, 1948.

en la réalisant[10]. Néanmoins, il s'agit là d'un paradigme situé au delà de la condition humaine, du fait que le démiurge a sans cesse le regard fixé sur le Bien, modèle suprême de perfection. Dans le cas de l'artiste, le concept de perfection n'est que potentiel. Au niveau humain, la création est synonyme d'un effort incessant, d'une lutte continue ou, du moins, d'un dialogue durable entre la conscience du créateur et le devenir de l'œuvre en voie de création.

En second lieu, et du point de vue existentiel, l'extention «logique» d'une création est progressivement soumise à un rétrécissement, au profit de sa compréhension «logique» qui, en conséquence, se voit approfondie et intensifiée. En d'autres termes, au cours de son instauration, l'œuvre est soumise à un processus qui vise aussi bien à son unité qu'à son unicité. Il s'agit donc d'un renforcement de son statut existentiel. Or, même à ce niveau, on reconnaîtra volontiers un mouvement dialectique de la conscience, mouvement reflété sur la dialectique interne de l'œuvre en cours d'instauration. Il figure le passage de celle-ci à partir d'un être en puissance vers un être en acte; ou bien, à partir d'une matière brute disponible vers une forme concrète et accomplie. On n'insiste pas toujours assez sur cette relation compensatoire de perte en richesse potentielle et de gain en intensité actuelle, en citant l'exemple du bloc de marbre et de la statue.

En troisième lieu et à la suite de l'observation précédente, l'hylémorphisme aristotélicien a beaucoup influencé, surtout au cours du XIX^e^ siècle, la confrontation du problème relatif à la primauté de la forme ou du contenu. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que l'objet de ce conflit ne concerne plus ici le rapport entre matière et forme, mais se déplace au niveau d'une opposition presumée entre forme et contenu. On constate alors un glissement, à première vue imperceptible, à partir de l'ontologie aristotélicienne vers une thématique d'intérêt esthético-social; un glissement fondé sur l'opposition entre réalisme et idéalisme datant depuis Leibniz[11], et à propos de laquelle Kant a évité de se prononcer ouvertement.

Il est surprenant que, lors de cette confrontation, des esprits éclairés, tels Herbart et bien d'autres encore, se soient empressés de se prononcer en faveur des «réalistes». Ils auraient dû s'aviser que la polémique s'appuyait sur des fondements fragiles et précaires, parce qu'altérés, et qu'en conséquence elle n'avait aucune raison sérieuse d'avoir été soulevée, surtout sous l'aspect sous lequel elle avait surgi; car, en fait, le contenu de l'œuvre c'est sa forme même, selon ses dimensions structurales, et c'est elle qui exprime dialectiquement son existence esthétique. Il n'en reste pas moins que le «réalisme» en question

10. Cf. PLATON, *Timée*, 37 a et suiv.

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon, idéaliste ou réaliste?, *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2002, pp. 318-338.

contre le formalisme est vehiculaire de messages franchement politiques, donc anesthétiques par excellence[12].

Ce n'est pas uniquement le processus général d'instauration qui présente une articulation dialectique. La même articulation est constatée à propos de tous les processus particuliers qui en constituent l'ensemble. L'artiste combine à chaque fois un élément, simple ou composé, d'intensité prononcée, avec un autre, de caractère relâché. Intensité et relâche, alternativement maniées de façon appropriée, assurent l'équilibre de l'œuvre, tout comme la connexion de deux qualités nucléaires opposées assure l'équilibre de sa thématique. Un effet analogue est produit par l'alternance dialectique d'éléments qui tiennent de l'austère froideur classique et d'éléments resplendissants de chaleur romantique qui frôle le dramatique. Dans de tels procédés des adaptations indispensables sont introduites. Elles s'y installent en tant qu'effets du travail d'un goût délicat, pour éviter que l'unité stylistique de l'œuvre n'en souffre.

Des résultats semblables sont acquis grâce à une dialectique entre des longueurs discursives et des contractions intuitives. Les unes et les autres risquent de s'avérer excessives, mais des cas de ce genre sont plutôt rares. Le recours à la pratique de l'opposition entre le plein et le vide ou à celles de la répétition de la variation, de la condensation, et de la dilatation dessert le même but. Il va de soi que la dialectique des alternances, conjointement avec celle plus serrée, des combinaisons, est présente dans tous les domains de l'art, ceux des sons, des couleurs, des volumes, des mouvements, de la parole. Tout compte fait, la correspondence des arts est indéniable[13].

On ne saurait confondre le problème de la «manière» d'un artiste avec celui du *style*, vu que la stylistique contemporaine utilise abusivement ce dernier terme pour designer des phénomènes qui, en réalité, sont hautement distincts. Lu «manière» est la manifestation concrète de l'effort d'un artiste d'associer son goût esthétique au dépassement de difficultés techniques, dépassement qui persiste, du moins pour un temps. Quant au style, il est le cadre formel général dans lequel s'objective la persistence du goût collectif d'une époque et où la dialectique du Même et de l'Autre trouve sa solution provisoire. Cette dialectique atteint son point culminant avec la *mode*. On a curieusement appelé «maniérisme» un style adopté en peinture pendant la Renaissance, et qui consistait surtout dans l'expression d'attitudes déclamatoires et dans l'étirement des parties du corps humain. L'avènement du caravagisme renversa ces traits de font en comble.

Les niveaux et les articulations dialectiques de l'œuvre d'art répondent au caractère dialectique du processus créationnel dont elle a émané et qu'elle

12. Cf. *supra*, et la n. 3.
13. Cf. *supra*, et la n. 5.

reflète. L'interprétation dynamiste qui prévaut dans l'esprit de la thèse soutenue dans cet article, au lieu de s'opposer à quelque interprétation réaliste que ce soit, la renforce au contraire. La dialectique du respect du modèle formel, réel ou idéal, et la dialectique de sa désagrégation, qui font écho aux tendances humaines à créer et à détruire, exprimées par l'œuvre d'art, confèrent à celle-ci, de même qu'aux processus de son instauration, une nuance nettement humaine; autrement dit, elle les humanise.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

Η ΟΡΘΩΣΙΣ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΕΧΝΗΣ: ΔΟΜΕΣ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΔΙΑΔΡΟΜΗ

Περίληψη

Τὰ ἐπίπεδα καὶ οἱ διαλεκτικὲς ἀρθρώσεις τοῦ ἔργου τέχνης ἀνταποκρίνονται στὸν διαλεκτικὸ χαρακτήρα τῆς δημιουργικῆς διαδικασίας ἀπὸ τὴν ὁποίαν αὐτὸ προῆλθε καὶ τὴν ὁποίαν ἀντικατοπτρίζει. Ἡ δυναμικὴ ἑρμηνεία ποὺ προωθεῖται σ' αὐτὸ τὸ ἄρθρο, ὄχι ἁπλῶς δὲν ἀντιτίθεται πρὸς οἱανδήποτε ὑπάρχουσαν ρεαλιστικὴν προσέγγιση, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνισχύει. Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τὸ πρότυπο, πραγματικὸν ἢ ἰδεατό, καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῆς ἀποδομήσεώς του, ποὺ ἀπηχοῦν τὶς ἀνθρώπινες τάσεις τῆς δημιουργίας καὶ τῆς καταστροφῆς, ὅπως ἐκεῖνες ἐκφράζονται μέσῳ τοῦ ἔργου τέχνης, προσφέρουν σ' αὐτό, ὅπως ἄλλωστε καὶ οἱ διαδικασίες τῆς ὄρθωσής του, μίαν ἔκφανση ἀπολύτως ἀνθρώπινη· μὲ ἄλλα λόγια, τὶς ἐξανθρωπίζει.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Philosophia, 43, 2013, pp. 43-59

IL PENSIERO POLITICO DI DEMOCRITO

Democrito di Abdera, nato tra il 470 e il 460, morto tra il 366 e il 356 a.C.[1], discepolo di Leucippo, è noto per essere il più illustre rappresentante dell'atomismo antico e, nonostante sia vissuto nella stessa epoca dei sofisti della cosiddetta seconda generazione e sia stato contemporaneo di Socrate e di Platone, per le sue dottrine e per i suoi studi scientifici, è generalmente considerato l'ultimo grande filosofo della φύσις, alla stregua di quei pensatori che, più propriamente, si possono definire presocratici. Questa considerazione

---

1. La questione della datazione della vita di Democrito, come è noto, è stata oggetto, per lungo tempo, di ampie discussioni fra gli studiosi moderni, causate, a ben vedere, dall'esistenza di tre differenti cronologie, riportate dalle fonti dossografiche più antiche. La maggior parte degli studiosi e, in generale, la più recente indagine critica tendono a ritenere valide le datazioni riportate da Diogene Laerzio (cf. DIOG. LAERT., IX, 41 = 68 A 1 DK) e risalenti ad Apollodoro (attivo nel II secolo a.C.), secondo il quale l'Abderita sarebbe nato all'epoca della ottantesima olimpiade (460-457 a.C.), e a Trasillo (morto nel 36 d.C.), che colloca la nascita del filosofo nel terzo anno della settantesima olimpiade (470-469 a.C.). La data del 494 a.C., riportata invece da Diodoro (cf. DIOD., XIV, 5 = 68 A 5 DK), sebbene abbia trovato dei sostenitori tra gli studiosi moderni, potrebbe essere il risultato di un semplice malinteso circa la notizia secondo cui l'Abderita avrebbe scritto la *Piccola cronologia* 730 anni dopo la distruzione di Troia, evento che, all'epoca di Diodoro (attivo nel I secolo a.C.), era già datato al 1184 a.C., ma che, come ricorda Luria (cf. *Democritea*. Collegit Emendavit Interpretatus est S. LURIA, Leningrad, Acad. Nauk, 1970, trad. it. *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di* S. LURIA, Milano, Bompiani, 2007, p. 903), con ogni probabilità, aveva una collocazione cronologica posteriore ai tempi di Democrito. Per le datazioni riportate da Diogene Laerzio, tra gli altri, si veda V. E. ALFIERI, Per la cronologia della scuola di Abdera, *Rivista di storia della filosofia*, 7, 1952, pp. 488-501; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy II. The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, pp. 384-385; *Democritea*, *op. cit.*, pp. 903-906; 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, 1982, p. 188; *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments*, A Text and Translation with a Commentary by C. C. W. TAYLOR, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1999, pp. 157-158; J. SALEM, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 2002[2], pp. 23-28. Per la cronologia riferita da Diodoro, cf. G. F. UNGER, Die Zeitverhaltnisse des Anaxagoras und Empedokles, *Philologus*, 4, 1884, pp. 511-550; L. A. STELLA, Intorno alla cronologia di Democrito, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 70, 1942, pp. 21-46; A. CAPIZZI, *La Repubblica cosmica*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, pp. 431-432.

della figura e del pensiero di Democrito, tuttavia, pur contenendo indubbi elementi di verità, può facilmente indurre a incorrere in alcune semplificazioni. È certamente vero che una parte consistente delle ricerche del filosofo abderita può essere ricondotta tanto alle indagini naturaliste dei pensatori più antichi, quanto alla riflessione degli eleati. Ma è altrettanto vero che proprio l'esigenza di indagare ogni aspetto del mondo nel suo insieme e della vita dell'uomo in particolare consente di delineare il ritratto di uno studioso fortemente influenzato dallo spirito del suo tempo e perfettamente inserito nel contesto culturale dell'epoca, dedito allo studio delle scienze speciali, del linguaggio, della poesia, della musica e, soprattutto, interessato alle questioni etico-politiche poste dai suoi contemporanei[2].

Stando alle testimonianze più antiche, l'Abderita dedicò numerosi scritti all'etica e alla politica. Nel nono libro delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio, dedicato proprio a Democrito, se si prende in esame il vasto catalogo delle opere democritee[3], ordinate per argomento e suddivise in tetralogie dal grammatico Trasillo[4] nel I secolo d.C., si noterà che le prime due tetralogie riportano i titoli degli otto scritti di Democrito che costituiscono il gruppo

2. La complessità del pensiero di Democrito, i suoi molteplici interessi, i diversi ambiti del sapere a cui ha dedicato le proprie ricerche e i rapporti con le filosofie precedenti e contemporanee emergono chiaramente dall'organizzazione sistematica delle testimonianze e dei frammenti democritei realizzata, in tempi relativamente recenti, da Luria. L'opera dello studioso, completata da un ampio commentario (cf. *Democritea, op. cit.*, pp. 901-1362) che accompagna la lettura e l'interpretazione degli scritti, migliora, ampliandolo notevolmente con l'aggiunta di nuovi testi, il lavoro svolto in precedenza da Diels per il capitolo dedicato all'Abderita, presente all'interno della sua raccolta dei frammenti dei presocratici (cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. DIELS, hrsg. von W. KRANZ, I-III, Berlin, Weidmann, 1951-1952[6], II, pp. 81-230), una compilazione, del resto, di cui proprio lo studioso tedesco non era pienamente soddisfatto, come si evince da quanto scritto in proposito nella prefazione alla quarta edizione dei *Vorsokratiker*, pubblicata nel 1922: «das Demokritkapitel würde eine übersichlichere form gewonnen haben» (cf. *Die Fragmente, op. cit.*, p. VII).

3. Cf. DIOG. LAERT., IX, 45-49 (= 68 A 33 DK). Sul catalogo delle opere di Democrito trasmesso da Diogene Laerzio e sulla sua sostanziale attendibilità, si veda quanto sostenuto da Luria nel *Commentario* alla raccolta delle testimonianze e dei frammenti democritei da lui curata (cf. *Democritea, op. cit.*, pp. 953-959); cf. anche J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Leiden-New York, Brill, 1994, pp. 97-105; A. BRANCACCI, Democritus' *Mousika*, in A. BRANCACCI–P.-M. MOREL (eds), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Proceedings of the International Colloquium on Democritus, Paris, 18-20 September 2003, Leiden, Brill, 2007, pp. 181-182; W. LESZL, Democritus' Works: From Their Titles to Their Contents, in A. BRANCACCI–P.-M. MOREL (eds), *Democritus*, *op. cit.*, pp. 11-76.

4. Sulla figura di Trasillo, in generale, si veda W. VETTER, *s.v. Thrasyllos* (7), in Real-Encyclopädie, VI A, 1, pp. 581-584; H. TARRANT, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1993, pp. 85-89.

dei cosiddetti *libri etici*[5]. Le testimonianze della tradizione dossografica sono concordi, del resto, nel descrivere l'Abderita come un autore particolarmente prolifico, a somiglianza e più ancora dei sofisti suoi contemporanei. È evidente che, come per tutti i cataloghi delle opere dei filosofi antichi (e dei cosiddetti presocratici in particolare), anche in questo caso, è difficile stabilire il titolo esatto delle opere (spesso arbitrariamente assegnato in epoche successive a quella della stesura originale) e la loro estensione. Certa, in ogni caso, è la provenienza del cospicuo numero di frammenti di argomento etico-politico, che le stesse fonti antiche attribuiscono a Democrito, dagli scritti che l'Abderita dedicò specificamente a questi temi[6].

Proprio questi aspetti del pensiero democriteo sono stati spesso sottovalutati o posti in secondo piano dalla critica moderna. Nonostante, in passato, non siano mancati pregevoli interventi in merito[7] e sebbene, in tempi più recenti, si possa registrare una rinnovata e crescente attenzione per questo specifico ambito della filosofia democritea[8], il pensiero etico-politico di Democrito

---

5. Cf. DIOG. LAERT., IX, 46 (= 68 A 33 DK): Ἔστι δὲ Ἠθικὰ μὲν τάδε· I 1. Πυθαγόρης 2. Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως 3. Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου 4. Τριτογένεια (τοῦτο δέ ἐστιν ὅτι τρία γίνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα ἀνθρώπινα συνέχει). II 1. Περὶ ἀνδραγαθίας ἢ περὶ ἀρετῆς 2. Ἀμαλθείης κέρας 3. Περὶ εὐθυμίης 4. Ὑπομνημάτων ἠθικῶν (*numerus librorum deest*): ἡ γὰρ Εὐεστὼ οὐχ εὑρίσκεται. καὶ ταῦτα μὲν τὰ Ἠθικά [«Libri etici: I 1. *Pitagora* 2. *Sulla disposizione d'animo del saggio* 3. *Degli inferi* 4. *Tritogenia* (e la ragione del nome è questa, che da essa provengono le tre cose che comprendono tutto quanto vi è di fondamentale nel vivere umano). II 1. *Della bontà dell'uomo o della virtù* 2. *Il corno di Amaltea* 3. *Sulla tranquillità dell'animo* 4. *Appunti di etica, libri (manca il numero dei libri)*; l'opera Sul benessere è perduta. E questi sono i libri etici», trad. it. di V. E. Alfieri, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1979].

6. La genuinità dei frammenti di argomento etico-politico attribuiti a Democrito e, in particolare, di quelli conservati da Stobeo (cf. 68 B 169-297 DK) e di quelli compresi nelle cosiddette Δημοκράτους γνῶμαι, *Massime di Democrate* (cf. 68 B 35-115 DK) è stato un problema a lungo dibattuto dalla critica moderna, la quale, pur con diverse sfumature, è propensa a considerare autentici questi testi. Per una puntuale ed esaustiva discussione delle posizioni assunte dagli studiosi nel corso degli anni e per maggiori indicazioni bibliografiche in merito alla questione, si veda A. BRANCACCI, Democrito e la tradizione cinica, *Siculorum Gymnasium*, 33, 1980, pp. 411-412.

7. Si veda, ad esempio, C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928; L. A. STELLA, Valore e posizione dell'etica di Democrito, *Sophia*, 10, 1942, pp. 207-258; G. J. D. AALDERS, The Political Faith of Democritus, *Mnemosyne*, 3, 1950, pp. 302-313; I. LANA, L'etica di Democrito, *Rivista di filosofia*, 42, 1951, pp. 13-29; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, *op. cit.*, pp. 489-497; S. ZEPPI, Significato e posizione storica dell'etica di Democrito, *Atti della Accademia delle Scienze di Torino (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche)*, 105, 1971, pp. 499-540.

8. Cf. A. BRANCACCI, Democrito e la tradizione cinica, *op. cit.*, pp. 411-425; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, pp. 188-191; J. PROCOPÉ, Democritus on politics and the care of the soul, *Classical Quarterly*, 39, 1989, pp. 307-331; Democritus on politics

e, di conseguenza, il suo rapporto con le riflessioni sviluppate sugli stessi temi dai filosofi a lui contemporanei non appaiono ancora del tutto chiariti e sufficientemente indagati. In generale, malgrado i progressi ottenuti dagli studi più recenti, permane ancora una visione piuttosto parziale della speculazione etica e politica del filosofo. Per di più, tale concezione è ricavata essenzialmente da un ristretto numero di frammenti, nei quali si afferma, ad esempio, che «il saggio non deve obbedire alle leggi, ma vivere da uomo libero»[9], vale a dire secondo l'ideale della vita contemplativa (βίος θεωρητικός)[10], che «sfocia in una posizione tendenzialmente cosmopolitica, già fuori dei quadri della vita della città»[11], e nella ricerca del massimo bene: la tranquillità dell'animo, l'εὐθυμία[12], e l'assenza di timori, l'ἀθαμβίη[13]. Proprio su queste considerazioni, che eserciteranno «un notevole fascino sul pensiero del primo ellenismo»[14] e, in generale, una forte influenza su una larga parte del pensiero antico, si fonda una ormai consolidata linea interpretativa, che descrive Democrito come un intellettuale distaccato, dedito esclusivamente ai propri studi e assolutamente lontano dai problemi specifici della vita politica attiva.

Eppure, parallelamente a questo gruppo di frammenti, non mancano fonti, numericamente cospicue, di tutt'altro tenore, che restituiscono un'immagine diametralmente opposta del filosofo e del suo pensiero relativamente a questi

---

and the care of the soul: appendix, *Classical Quarterly*, 40, 1990, pp. 21-45; J. WARREN, *Epicurus and Democritean Ethics: an Archaeology of Ataraxia*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2002; Democritus On Social and Psychological Harm, in A. BRANCACCI–P.-M. MOREL (eds), *Democritus*, *op. cit.*, pp. 87-104; J. SALEM, *Démocrite*, *op. cit.*, pp. 301-350; I. G. KALOGERAKOS, Demokrits Auffassung vom Bürger, in E. A. MOUTSOPOULOS–M. PROTOPAPAS-MARNELI (eds), *The Notion of Citizenship in Ancient Greek Philosophy*, Athens, Academy of Athens, 2009, pp. 74-101.

9. Cf. EPIPHAN., *adv. haer.*, III, 2, 9 (= 68 A 166 DK): οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν (trad. it. di V. E. Alfieri).

10. Cf. DIONYS., ap. EUSEB., *praep. evang.*, XIV 27, 4 (= 68 B 118 DK): Δημόκριτος γοῦν αὐτός, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι («Lo stesso Democrito, a quanto si riferisce, diceva che preferiva trovare una sola spiegazione causale che divenir padrone del regno dei persiani», trad. it. di V. E. Alfieri).

11. Cf. M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, p. 190; si veda, in proposito, STOB., III, 40, 7 (= 68 B 247 DK): ἀνδρὶ σοφῶι πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος («Ogni paese della terra è aperto all'uomo saggio: perché la patria dell'animo virtuoso è l'intero universo», trad. it. di V. E. Alfieri).

12. Cf. EPIPHAN., *adv. haer.*, III, 2, 9 (= 68 A 166 DK): ἔφη δὲ καὶ ἓν τέλος εἶναι τῶν πάντων καὶ εὐθυμίαν τὸ κράτιστον εἶναι («Afferma inoltre che uno è il fine di tutte le cose e cioè il sommo bene che è la tranquillità dell'animo», trad. it. di V. E. Alfieri).

13. Cf. STOB., III, 7, 74 (= 68 B 216 DK): σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων [τιμιωτάτη οὖσα] («La sapienza imperturbabile vale tutti i beni [*del mondo*], perché è la cosa più preziosa che ci sia», trad. it. di V. E. Alfieri).

14. Cf. M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, p. 191.

temi, a cominciare da una testimonianza che ricorda il diretto coinvolgimento dell'Abderita nel governo della sua città natale[15]. La veridicità della notizia parrebbe confermata dall'esistenza di una moneta argentea, coniata proprio ad Abdera e databile intorno al 430 a.C., la quale riporta lo stemma della città e l'iscrizione ἐπὶ Δημοκρίτῳ, «sotto Democrito»[16]. Se queste testimonianze fossero da accogliere, il filosofo avrebbe occupato un ruolo di primo piano, probabilmente quello di arconte, nel governo democratico di Abdera, πόλις che combattè al fianco dell'alleata Atene, durante la guerra del Peloponneso[17].

Le notizie relative alla biografia di Democrito, che testimoniano il suo coinvolgimento nell'amministrazione diretta degli affari politici della città, appaiono perfettamente coerenti con alcuni frammenti, riportati da Stobeo, i quali restituiscono, almeno in parte, la riflessione etico-politica del filosofo. In generale, per l'Abderita

> «è necessario porre l'interesse della πόλις al di sopra di tutti gli altri, perché la città sia governata bene, e non cercar continui pretesti di andar contro l'equità né permettersi di tentare sopraffazioni contro il bene comune. Perché una πόλις ben governata è il più grande presidio, e quando vi è questo vi è tutto, e se questo è salvo tutto è salvo e se questo perisce tutto perisce»[18].

Una πόλις si può definire ben governata, dunque, quando l'azione politica che la guida è indirizzata a perseguire l'interesse della città stessa, il quale si identifica, in ultima istanza, con quello della comunità cittadina in generale; il buon governo, inoltre, si pone a salvaguardia della città, poiché tutela l'equità e il bene comune; la buona amministrazione, infine, è ciò che garantisce la solidità e la prosperità della πόλις sotto tutti gli aspetti. È necessario ed

---

15. Si veda, ad esempio, SUID., *s. v.* Δημόκριτος (= 68 A 2 DK): ἤρξε δὲ ἐν Ἀβδήροις διὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν τιμηθείς («Partecipò al governo in Abdera, essendo tenuto in onore per la sua sapienza», trad. it. di V. E. Alfieri).

16. Sull'autenticità della moneta, cf. E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romains*, Paris, Ernest Léroux, II, 4, 1926, p. 891; L. A. STELLA, Intorno alla cronologia di Democrito, *op. cit.*, pp. 36-44; *Democritea*, *op. cit.*, p. 921; A. CAPIZZI, *La Repubblica cosmica*, *op. cit.*, p. 431.

17. Sulle tendenze democratiche di Abdera, in generale, e sul fatto che la città, all'epoca di Democrito, fosse retta da un governo democratico, cf. N. GÉRARD, *The Greek concept of nature*, Albany, State University of New York Press, 2005, pp. 152-153.

18. Cf. STOB., IV, 1, 43 (= 68 B 252 DK): τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονεικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑαυτῶι περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ, πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι, καὶ ἐν τούτωι πάντα ἕνι, καὶ τούτου σωιζομένου πάντα σώιζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται (trad. it. di V. E. Alfieri, leggermente modificata).

essenziale proteggere strenuamente la città e il suo buon governo, preoccupandosi di coloro che patiscono ingiustizia[19]; punendo chi commette azioni degne di pena[20]; difendendo i magistrati, soprattutto al termine del loro incarico, dalle vendette degli ingiusti che hanno smascherato[21].

Nel pensiero di Democrito, il buon governo di una città si identifica *tout court* con la costituzione democratica. Ciò si può dedurre, e si evince, anzi, in maniera chiara e inequivocabile, dalla lettura di un altro frammento dell'Abderita, riportato da Stobeo, in cui il filosofo esprime il proprio sostegno alla democrazia e, di conseguenza, ai regimi democratici, affermando che «la povertà sotto un governo democratico è tanto preferibile al cosiddetto benessere che offrono i governi tirannici, quanto è da preferirsi la libertà alla servitù»[22].

Le tendenze democratiche dell'Abderita emergono ancora più chiaramente dalla lettura di un gruppo di frammenti, in cui paiono ravvisabili echi della celebre contrapposizione sofistica tra νόμος e φύσις, tra diritto positivo e diritto naturale, uno dei dibattiti più tipici della speculazione filosofica della seconda metà del V secolo a.C.[23]. Proprio come i principali sostenitori

---

19. Cf. IV, 5, 43 (= 68 B 261 DK): ἀδικουμένοισι τιμωρεῖν κατὰ δύναμιν χρὴ καὶ μὴ παριέναι· τὸ μὲν γὰρ τοιοῦτον δίκαιον καὶ ἀγαθόν, τὸ δὲ μὴ τοιοῦτον ἄδικον καὶ κακόν («Bisogna difendere nei limiti delle proprie forze coloro che patiscono ingiustizia e non lasciar correre: giacché un tale atteggiamento è giusto e coraggioso, mentre l'atteggiamento contrario è ingiusto e vile», trad. it. di V. E. Alfieri).

20. Cf. IV, 5, 44 (= 68 B 262 DK): καὶ οἳ φυγῆς ἄξια ἔρδουσιν ἢ δεσμῶν, ἢ θωιῆς ἄξιοι, καταψηφιστέον, καὶ μὴ ἀπολύειν· ὃ δ' ἂν παρὰ νόμον ἀπολύηι κέρδει ὁρίζων ἢ ἡδονῆι, ἀδικεῖ, καὶ οἱ τοῦτο ἐγκάρδιον ἀνάγκη εἶναι («Anche quelli che compiono azioni tali da meritare l'esilio o il carcere o che comunque son degni di pena, bisogna condannarli e non già assolverli; chi invece li assolve, contro il proprio intimo sentire, giudicando in base al guadagno o al piacere che ne ritrarrà, commette ingiustizia e necessariamente ne sentirà il rimorso», trad. it. di V. E. Alfieri).

21. Cf. IV, 5, 48 (= 68 B 266 DK): οὐδεμία μηχανὴ τῶι νῦν καθεστῶτι ῥυθμῶι μὴ οὐκ ἀδικεῖν τοὺς ἄρχοντας, ἢν καὶ πάνυ ἀγαθοὶ ἔωσιν, οὐδενὶ γὰρ ἄλλωι ἔοικεν ἢ ἑωυτῶι τὸν <***> αὐτὸν ἐφ' ἑτέροισι γίγνεσθαι· δεῖ δέ κως οὕτω καὶ ταῦτα κοσμηθῆναι, ὅκως ὁ μηδὲν ἀδικέων, ἢν καὶ πάνυ ἐτάζει τοὺς ἀδικέοντας, μὴ ὑπ' ἐκείνους γενήσεται, ἀλλά τις ἢ θεσμὸς ἢ τι ἄλλο ἀμυνεῖ τῶι τὰ δίκαια ποιεῦντι («Non vi è alcun mezzo, data la costituzione vigente, per impedire che sia fatta ingiustizia a coloro che ricoprono le cariche pubbliche, anche se siano del tutto buoni. Perché chi <ha tenuto una magistratura> non dovrebbe <essere responsabile> dinanzi a niun altro che a se stesso <e non già, dopo di aver esercitato autorità sugli altri, trascorso un anno>, cader lui stesso in potere degli altri. E bisognerebbe, insomma, riformare la costituzione anche su questo punto, in modo che colui [= quel magistrato] il quale non ha commesso ingiustizia, anche se abbia smascherato senza pietà gli ingiusti, non debba poi cadere in potere di questi, ma ci sia una legge o qualcos'altro che difenda chi serve la giustizia», trad. it. di V. E. Alfieri).

22. Cf. IV, 1, 42 (= 68 B 251 DK): ἡ ἐν δημοκρατίηι πενίη τῆς παρὰ τοῖς δυνάστηισι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἱρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίη δουλείης (trad. it. di V. E. Alfieri).

23. A proposito del dibattito sofistico sul rapporto tra νόμος e φύσις, cf. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5.*

del νόμος e, quindi, della democrazia[24], tra i quali si devono senz'altro annoverare il sofista Protagora[25] (concittadino e contemporaneo di Democrito, con il quale

---

Jahrhunderts, Basel, Reinhardt, 1945; M. POHLENZ, Nomos, *Philologus*, 97, 1948, pp. 135-142; Nomos und Physis, *Hermes*, 81, 1953, pp. 418-438; M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Milano, Lampugnani Nigri, 1967², Milano, Bruno Mondadori, 1996, pp. 493-534; W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 55-134; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, pp. 176-191; G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 111-130; M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in fifth-century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 250-263; J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, trad. it. *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Milano, Garzanti, 2005, pp. 67-87; *I sofisti*, a cura di M. BONAZZI, Milano, BUR, 2007, pp. 35-52; A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico. Saggio critico e analisi dei frammenti* (*Elenchos*, 57), Napoli, Bibliopolis, 2011, pp. 156-161.

24. Sebbene l'esiguo numero dei frammenti e delle testimonianze non consenta di ricostruire adeguatamente, e nel dettaglio, il pensiero politico di ciascun filosofo dell'epoca in esame, sembra corretto sostenere che, nella controversia tra νόμος e φύσις, in linea generale, quanti si schierano a favore del diritto positivo sono per la democrazia, mentre, al contrario, coloro che affermano la superiorità del diritto naturale la avversano, soprattutto verso la fine del V secolo (cf. M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty*, *op. cit.*, pp. 175-333), quando «negli anni di guerra e della radicalizzazione in senso demagogico del regime, si assiste tendenzialmente a un divorzio tra la classe colta, rappresentata ancora dalla sofistica, e l'assemblea popolare» (cf. *I sofisti*, a cura di M. BONAZZI, *op. cit.*, p. 49).

25. Stando ai frammenti che gli sono attribuiti, alle testimonianze relative alla sua filosofia e alle notizie biografiche che lo riguardano, Protagora è il sofista più vicino alla democrazia periclea, il filosofo che «offre a Pericle, in una parola, la giustificazione razionale della sua funzione nella città» (cf. M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, p. 169). La testimonianza che meglio rivela le convinzioni di Protagora in merito al νόμος è certamente quella del cosiddetto mito di Prometeo, contenuto nell'omonimo dialogo di Platone (cf. PLAT., *Prot.*, 320c-328b = 80 C 1 DK), la cui fonte, probabilmente, è lo scritto protagoreo intitolato Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, *Intorno alla condizione originaria dell'uomo* (cf. DIOG. LAERT., IX, 55 = 80 A 1 DK). In breve, sostiene Protagora, poiché la natura degli uomini non consente di vivere isolatamente, essi si sono riuniti cedendo a un bisogno istintivo, hanno trovato i mezzi per vivere e hanno potuto creare tutti gli strumenti atti a rendere la vita più comoda. La convivenza, però, è impossibile senza le leggi, che consentono di regolare i rapporti tra gli uomini, e l'assenza di leggi è un danno ancora più grande della vita isolata. È necessario, allora, che la legge e la giustizia regnino tra gli esseri umani e non siano mai rimosse da loro, poiché sono saldamente legate a essi per natura. Secondo Protagora, dunque, è impossibile che le qualità innate, sufficienti a garantire il necessario per vivere, possano bastare a consentire la vita associata, evitando che gli uomini commettano ingiustizie l'uno ai danni dell'altro: il νόμος deve subentrare, quindi, alla φύσις (per la genuinità del contenuto del mito, riportato nel *Protagora* platonico, si veda, tra gli altri, M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Firenze, La Nuova Italia, 1946, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 357-365; *I sofisti*, *op. cit.*, pp. 85-92, 106 n. 24; W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, *op. cit.*, pp. 63-64; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, pp. 167-168; G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, pp. 160-161; A. BRANCACCI, Protagoras, l'"orthoepeia" et la justice des noms, in M. DIXSAUT–A. BRANCACCI (éds),

ebbe certamente dei rapporti, non ancora del tutto chiariti[26], ma documentati dalle fonti antiche[27]) e l'Anonimo di Giamblico[28] (autore di parte democratica,

---

Platon, source des présocratiques: exploration, Paris, Vrin, 2002, pp. 172-173; E. SCHIAPPA, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003², pp. 157-189; *I sofisti*, a cura di M. BONAZZI, *op. cit.*, pp. 35-36). Un riferimento al mito di Prometeo narrato da Protagora nell'omonimo dialogo platonico è forse rintracciabile nella teoria, avanzata da Democrito, della progressiva evoluzione dell'uomo e della società umana da una situazione di ferino disordine iniziale (cf. DIODOR., I, 7, 1-8, 9 (= 68 B 5 DK). Si tenga presente, in ogni caso, che quella del progresso umano era una concezione assai diffusa e popolare nella Grecia del V secolo a.C., comparendo, infatti, già nell'ultima opera di Eschilo, morto nel 456, il *Prometeo incatenato* (cf. AESCH., *Prom.*, 442-506); successivamente, l'argomento è stato ripreso e affrontato, intorno al 440, da Sofocle nell'*Antigone* (cf. SOPH., *Antig.*, 332-371); intorno al 421, da Euripide nelle *Supplici* (cfr. EUR., *Suppl.* 201-213); da Crizia, morto nel 403, nel *Sisifo* (cf. AET., I, 6, 7 [*Dox.*, 294] = 88 B 25 DK).

26. Tra gli studi moderni dedicati al rapporto tra Democrito e Protagora, si veda V. E. ALFIERI, Una nuova interpretazione di Protagora e di Democrito, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1936, pp. 66-78, 264-277; I. LANA, Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato, *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, 5, 1950, pp. 184-211; S. ZEPPI, Intorno alla gnoseologia di Democrito e alla sua posizione nei confronti di quella protagorea, *Rivista di storia della filosofia*, 30, 1975, pp. 123-131; P. THRAMS, *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, Heidelberg, Winter, 1986; M. CORRADI, Protagora facchino e l'invenzione del cercine, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 133, 2005, pp. 392-412; A. HOURCADE, *Atomisme et sophistique: la tradition abdéritaine*, Bruxelles, Ousia, 2009.

27. Su Democrito e Protagora, la dossografia antica riporta alcuni aneddoti, secondo i quali l'atomista fu maestro del sofista (si veda, ad esempio, ATHEN., VIII, p. 354 C = 68 A 9 DK; PHILOSTR., *Vit. sophist.*, I, 10 p. 13, 1 Kayser = 68 A 9 DK; SEXT., VII, 389 = 68 A 8 DK; DIOG. LAERT., IX, 53 = 80 A 1 DK; PHILOSTR., *Vit. sophist.*, I, 10, 1 = 80 A 2 DK; HESYCH., *Onomat. ap.* SCHOL. PLAT. *Resp.* 600 C = 80 A 3 DK). Sebbene queste fonti non siano da prendere in considerazione, perché dipendenti dall'erronea cronologia stabilita da Diodoro (cf. *supra*, p. 1 n. 1), esse testimoniano, in ogni caso, che i due Abderiti furono in contatto tra loro, almeno in un determinato periodo e per un limitato numero di anni, stabilendo rapporti tali da influenzarsi reciprocamente, almeno su alcuni specifici punti delle loro rispettive filosofie.

28. Nella controversia tra i sostenitori del diritto positivo (νόμος) e quelli del diritto naturale (φύσις), l'Anonimo di Giamblico si schiera decisamente a favore dei primi, rifacendosi in merito alla questione alle note teorie protagoree. Tra i due concetti non vi può essere alcun contrasto, ma anzi continuità, poiché la legge umana è creata proprio allo scopo di consentire e regolare quello che è un bisogno naturale e istintivo dell'uomo, cioè la vita associata. La legge è, dunque, per natura legata agli esseri umani (cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 151-167). Si tenga presente che, in generale, esistono molte e significative similitudini tra il pensiero etico-politico di Democrito e quello dell'Anonimo di Giamblico, più volte riconosciute in passato dalla critica moderna (cf. E. JACOBY, *De Antiphontis sophistae ΠΕΡΙ ΟΜΟΝΟΙΑΣ libro*, Berlin, Reimer, 1908, pp. 122-3; Q. CATAUDELLA, L'Anonymus Iamblichi e Democrito, *Studi italiani di filologia classica*, 10, 1932, pp. 5-22; Nuove ricerche sull'Anonimo di Giamblico e sulla composizione del

vissuto verso la fine del V secolo a.C. e fortemente influenzato dalla sofistica e, in particolare, dalla filosofia protagorea[29]), l'Abderita afferma che «le leggi non ci impedirebbero di vivere ciascuno con tutta la propria libertà, se gli uomini non si danneggiassero l'un l'altro; infatti è l'invidia che suscita la discordia»[30]; ancora, che «la legge ha l'intento di procurare vantaggio all'esistenza degli uomini; ma può procurarlo soltanto quando gli uomini stessi vogliano adattarsi alle condizioni vantaggiose; ed infatti la legge mostra la propria efficacia a coloro che accettano di obbedirla»[31]; infine, che «è decoroso obbedire alla legge, all'autorità e a chi è più saggio»[32]. Se la democrazia, dunque, fondandosi sul νόμος, il quale rende possibile la convivenza fra gli

---

Protreptico, *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, 13, n. s. 6, 1937, pp. 182-210; Due note ad Aristofane, *Athenaeum*, 13 n. s. 13, 1935, pp. 195-204; Chi è l'Anonimo di Giamblico?, *Revue des Études Grecques*, 63, 1950, pp. 74-106; A. T. COLE, The Anonymus Iamblichi and His Place in Greek Political Theory, *Harvard Studies in Classical Philology*, 65, 1961, pp. 127-163). Si pensi, ad esempio, a quanto si è detto precedentemente a proposito dei frammenti 68 B 252, 68 B 261, 68 B 262 e 68 B 266 di Democrito (cf. *supra*, pp. 47-48) e a quanto sostenuto dall'Anonimo di Giamblico in alcuni passi dei suoi scritti: «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. 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)]; «non bisogna cedere alla sopraffazione, né credere che la forza a servizio della sopraffazione sia virtù» (cf. XX, 100, 5-6 Pistelli = 89 6, 1 DK: ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῆι πλεονεξίαι ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι); si veda, soprattutto, la contrapposta descrizione degli effetti benefici che la comunità ricava da una buona legislazione e dei danni causati invece dall'illegalità, che occupa per intero il settimo e ultimo frammento dell'ignoto autore (cf. XX, 101, 17-104, 14 Pistelli = 89 7, 1-16 DK).

29. Il sofista di Abdera è il maggiore ispiratore dell'Anonimo di Giamblico in merito alle principali questioni filosofiche ed etico-politiche trattate nei suoi scritti. Si pensi, ad esempio, al tema dell'educazione, nel primo frammento (cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 76-101), alla comune visione della virtù intesa come πολιτικὴ ἀρετή, nel terzo (cf. *ivi*, pp. 117-133), della ψυχή, nel quarto e nel quinto (cf. *ivi*, pp. 134-151), del rapporto, appunto, tra νόμος e φύσις, nel sesto (cf. *ivi*, pp. 151-167).

30. Cf. STOB., III, 38, 53 (= 68 B 245 DK): οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο· φθόνος γὰρ στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται (trad. it. di V. E. Alfieri). Sul tema dell'invidia, presente nel secondo frammento dell'Anonimo di Giamblico e, in generale, rintracciabile in una larga parte della riflessione greca del V secolo a.C., cf. A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 104-111).

31. Cf. III, 38, 53 (= 68 B 248 DK): ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων· δύναται δέ, ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν εὖ· τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται (trad. it. di V. E. Alfieri).

32. Cf. III, 1, 45 (= 68 B 47 DK): νόμωι καὶ ἄρχοντι καὶ τῶι σοφωτέρωι εἴκειν κόσμιον (trad. it. di V. E. Alfieri).

uomini, è considerata come la migliore forma di governo, poiché consente a tutti i cittadini di fornire il proprio contributo nelle decisioni che riguardano l'interesse generale della collettività, quindi, della πόλις, Democrito afferma che, oltre alle leggi, si deve obbedienza anche a chi si mostra più saggio degli altri, secondo un principio meritocratico, poiché «è duro dover soggiacere al comando di chi è meno saggio di noi»[33] e «meglio è per gli stolti essere sottoposti al comando altrui che comandare»[34]. A questo punto, però, è necessario indicare in che modo sia possibile per l'uomo acquisire la saggezza, che consente a colui che la possiede di occupare un ruolo di primo piano nella vita politica della πόλις, e a questo proposito Democrito afferma che «la saggezza non la insegnano già gli anni, ma l'educazione dell'età giovanile e l'indole naturale»[35]: per l'Abderita, dunque, l'uomo può divenire saggio solo grazie alla παιδεία.

Dalla disamina delle testimonianze in nostro possesso, sembra di poter cogliere alcune chiare consonanze tra il pensiero di Democrito e quello di Protagora sull'importanza fondamentale della παιδεία e sulle condizioni che rendono possibile il processo educativo. A proposito della prima questione, Democrito afferma che «la natura e l'educazione sono assai simili: perché l'educazione trasforma l'uomo e trasformandolo ne costituisce la natura»[36] e che «sono più quelli che diventano abili con l'esercizio che quelli che lo sono per natura»[37]; Protagora, a sua volta, sostiene che «due cose richiede l'insegnamento: disposizione naturale ed esercizio»[38]. Sul tema delle condizioni che rendono possibile il processo educativo, Democrito e Protagora si mostrano concordi nel ritenere che sia necessario applicarsi allo studio fin dalla prima giovinezza: il primo afferma, come già detto, che «la saggezza non la insegnano già gli anni, ma l'educazione dell'età giovanile e l'indole naturale»[39]; il secondo

---

33. Cf. IV, 4, 27 (= 68 B 49 DK): χαλεπὸν ἄρχεσθαι ὑπὸ χερείονος (trad. it. di V. E. Alfieri).

34. Cf. IV, 2, 13 (= 68 B 75 DK): κρέσσον ἄρχεσθαι τοῖς ἀνοήτοισι ἢ ἄρχειν (trad. it. di V. E. Alfieri).

35. Cf. II, 31, 72 (= 68 B 183 DK): χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν, ἀλλ' ὡραίη τροφὴ καὶ φύσις (trad. it. di V. E. Alfieri).

36. Cf. CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 151 [II, 314, 12]; STOB., *ecl.*, II, 31, 65 p. 213, 1 (= 68 B 33 DK): ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ (trad. it di V. E. Alfieri).

37. Cf. STOB., III, 29, 66 (= 68 B 242 DK): πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος (trad. it. di V. E. Alfieri).

38. Cf. ANECD. PAR., I, 171, 31 *de Hippomacho* B 3 (= 80 B 3 DK): φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται (trad. it. di M. Timpanaro Cardini, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1979).

39. Si veda, ad esempio, il già citato STOB., II, 31, 72 (= 68 B 183 DK): χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν, ἀλλ' ὡραίη τροφὴ καὶ φύσις (trad. it. di V. E. Alfieri).

sostiene che «bisogna incominciare a studiare da giovani»[40]. Per entrambi, una buona educazione è il risultato di un percorso faticoso: secondo Democrito

> «i ragazzi, abbandonati a se stessi, alla maniera dei barbari, a non faticare, non apprenderebbero né il leggere e scrivere né la musica né la ginnastica né ciò che più di tutto costituisce il vero fondamento della virtù, il senso dell'onore: poiché proprio attraverso quelle discipline suol sorgere [*nei giovani*] il senso dell'onore»[41];

inoltre, è ancora Democrito ad affermare che

> «l'istruzione produce le belle azioni imponendoci sforzi, mentre le azioni basse vengono da sé senza fatica. E proprio queste, spesso, costringono ad esser tale [*cioè ignobile*] suo malgrado un uomo che ha da natura l'animo disposto a debolezza»[42];

in proposito, si eprime in modo simile anche Protagora:

> «quanto a quei beni, invece, che, si ritiene, l'uomo acquisisce con lo studio, l'esercizio, l'insegnamento, se qualcuno non li possegga, anzi abbia le

---

40. Cf. ANECD. PAR., I, 171,31 *de Hippomacho* B 3 (= 80 B 3 DK): ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους (trad. it. di M. Timpanaro Cardini).

41. Cf. STOB., II, 57 (= 68 B 179 DK): ἐξωτικῶς μὴ πονεῖν παῖδες ἀνιέντες οὔτε γράμματ' ἂν μάθοιεν οὔτε μουσικὴν οὔτε ἀγωνίην οὐδ' ὅπερ μάλιστα τὴν ἀρετὴν συνέχει, τὸ αἰδεῖσθαι· μάλα ἐκ τούτων φιλεῖ γίγνεσθαι ἡ αἰδὼς (trad. it. di V. E. Alfieri).

42. II, 31, 66 (= 68 B 182 DK): τὰ μὲν καλὰ χρήματα τοῖς πόνοις ἡ μάθησις ἐξεργάζεται, τὰ δ' αἰσχρὰ ἄνευ πόνων αὐτόματα καρποῦται. καὶ γὰρ οὖν οὐκ ἐθέλοντα πολλάκις ἐξείργει τοιοῦτον εἶναι οὕτω μεγάλης τε τῆς φυτικῆς ἐστι (trad. it. di V. E. Alfieri). Non bisogna dimenticare che il tema del πόνος, presente in questi frammenti democritei, è ampiamente attestato nella riflessione etico-pedagogica della sofistica: si pensi, ad esempio, al cosiddetto *Eracle al bivio* di Prodico di Ceo, appartenente alla sua opera più famosa, le *Ore* (Ὧραι), della quale resta una preziosa testimonianza nei *Memorabili* di Senofonte (cf. XENOPH., *Mem.*, II, 1, 21-34 = 84 B 2 DK); a quanto si dice in un frammento di Antifonte (cf. STOB., IV, 22, 66 = 87 B 49 DK: τιμαὶ γάρ, ἆθλα, δελέατα, ἃ ὁ θεὸς ἔδωκεν ἀνθρώποις, μεγάλων πόνων καὶ ἱδρώτων εἰς ἀνάγκας καθιστᾶσιν, «Onori, premi e ogni specie di allettamento che dio ha concesso agli uomini, debbono necessariamente risultare da fatiche e sudori», trad. it. M. Timpanaro Cardini); a quanto sostiene l'Anonimo di Giamblico (cf. IAMBL., *Protr.*, XX, 95,23-27 = 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»).

contrarie qualità cattive, contro questi, senza dubbio nascono, invece, gli sdegni, le punizioni, gli ammonimenti»[43].

Sia per l'uno che per l'altro, inoltre, la vita è un continuo processo di educazione etico-politica: l'atomista afferma che «il dono della saggezza appartiene alla vecchiaia»[44]; il sofista sostiene quanto segue:

> «quando [i giovani] abbiano lasciato i maestri, la città li obbliga ad apprendere le leggi, e a vivere secondo il loro modello, si che non abbiano a comportarsi a loro capriccio; anzi, come i maestri di grammatica, ai ragazzi che non sono ancora abili nello scrivere le lettere, porgono la tavoletta, dopo avervi accennato le lettere con lo stilo obbligandoli quindi a scrivere seguendo questa traccia, così anche la città, accennando le linee delle leggi, scoperta di valenti ed antichi legislatori, obbliga, seguendo la loro traccia, a comandare e ad obbedire; e chi traligne da esse, punisce e a tale punizione, da voi e in molti luoghi altrove, si dà il nome di "raddrizzare", come se la pena fosse appunto un "raddrizzare"»[45].

Per tutti e due gli Abderiti, non si deve attribuire valore ai bassi piaceri: secondo Democrito, «valoroso è non soltanto colui che vince i nemici, ma anche quegli che sa dominare i propri desideri. Vi sono uomini che dominano su città e sono schiavi delle donne»[46]; inoltre, «chi preferisce i beni dell'anima sceglie ciò che ha pregio più divino; chi preferisce quelli del corpo, sceglie beni umani»[47]; infine, «si deve cercare non già qualsiasi piacere, ma soltanto il

---

43. Cf. PLAT., *Prot.*, 323 d 6-e 3: ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, ἐάν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ, ἀλλὰ τἀναντία τούτων κακά, ἐπὶ τούτοις που οἵ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις (trad. it. di F. Adorno, in *Protagora*, traduzione e introduzione di F. ADORNO, Roma-Bari, Laterza, 2007[3]).

44. Cf. STOB., IV, 50, 20 (= 68 B 294 DK): γήραος δὲ σωφροσύνη ἄνθος (trad. it. di V. E. Alfieri).

45. Cf. PLAT., *Prot.*, 325 c 5-326 e 1, e, in particolare, si veda quanto sostenuto dal sofista nel passo 326 c 6-e 1 del dialogo: ἐπειδὰν δὲ ἐκ διδασκάλων ἀπαλλαγῶσιν, ἡ πόλις αὖ τοὺς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα, ἵνα μὴ αὐτοὶ ἐφ' αὑτῶν εἰκῇ πράττωσιν, ἀλλ' ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μήπω δεινοῖς γράφειν τῶν παίδων ὑπογράψαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι οὕτω τὸ γραμματεῖον διδόασιν καὶ ἀναγκάζουσι γράφειν κατὰ τὴν ὑφήγησιν τῶν γραμμῶν, ὡς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράψασα, ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὑρήματα, κατὰ τούτους ἀναγκάζει καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, ὃς δ' ἂν ἐκτὸς βαίνῃ τούτων, κολάζει· καὶ ὄνομα τῇ κολάσει ταύτῃ καὶ παρ' ὑμῖν καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, ὡς εὐθυνούσης τῆς δίκης, εὐθῦναι (trad. it. di F. Adorno).

46. Cf. STOB., III, 7, 25 (= 68 B 214 DK): ἀνδρεῖος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων. ἔνιοι δὲ πολίων μὲν δεσπόζουσι, γυναιξὶ δὲ δουλεύουσιν (trad. it. di V. E. Alfieri).

47. Cf. III, 1, 27 (= 68 B 37 DK): ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἱρεόμενος τὰ θειότερα αἱρέεται· ὁ δὲ τὰ σκήνεος τὰ ἀνθρωπήϊα (trad. it. di V. E. Alfieri).

piacere per ciò che è nobile»[48]; per Protagora, si deve vivere provando piacere per le cose belle[49].

Ma il punto essenziale, da porre in evidenza, a mio giudizio, è che per entrambi gli Abderiti la παιδεία si delinea come lo strumento essenziale, grazie al quale, in ambito politico, il cittadino più competente, «il più saggio», come scrive Democrito, può riuscire a far prevalere la propria posizione nell'ambito di un'assemblea o può ambire a occupare i principali ruoli direttivi nel governo democratico della πόλις. La funzione della παιδεία, dunque, tanto per Democrito quanto per Protagora, si delinea come trasmissione della capacità di saper affrontare con successo la vita politica della città democratica.

Non vi è alcun dubbio che queste considerazioni sulla funzione della παιδεία siano riferibili con certezza alla speculazione di Protagora, il sofista che, non a caso, fornì «for the first time in human history a theoretical basis for participatory democracy»[50]. Come è noto, egli afferma, infatti, che la capacità di imporre e di far prevalere in un'assemblea il κρείττων λόγος, il discorso più forte, sull'ἥττων λόγος, quello più debole[51], compete all'uomo

---

48. Cf. III, 5, 22 (= 68 B 207 DK): ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῶι καλῶι αἱρεῖσθαι χρεών (trad. it. di V. E. Alfieri).

49. Cf. PLAT., *Prot.*, 351 b 7-c 2: - Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν. - Εἴπερ τοῖς καλοῖς γ', ἔφη, ζῴη ἡδόμενος («- Vivere piacevolmente è, dunque, bene, spiacevolmente male. - Sì, aggiunse, purché si viva provando piacere per le cose belle», trad. it. di F. Adorno).

50. Cf. G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, p. 144. Come è noto, Protagora sostiene che tutte le opinioni sono vere (cf. SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII, 60 = 80 B 1 DK: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, «Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono», trad. it. di M. Timpanaro Cardini. Per l'interpretazione del frammento, cf. M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, *op. cit.*, pp. 65-78, 115-137; F. DECLEVA CAIZZI, Il frammento 1 DK di Protagora. Nota critica, *Acme*, 31, 1978, pp. 11-35; G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, *op. cit.*, pp. 83-110; E. SCHIAPPA, *Protagoras and logos*, *op. cit.*, pp. 117-125); secondo quanto detto nel mito di Prometeo (cf. PLAT., *Prot.*, 320 c-328 b = 80 C 1 DK. Si veda *supra*, p. x n. 26), però, il sofista afferma che tutti gli uomini possono fornire il loro contributo nelle discussioni etico-politiche o nell'ambito di un'assemblea riunita per prendere importanti decisioni, che riguardano tutta la comunità, poiché ciascuno è in possesso, seppure in misura diversa, delle due virtù morali, αἰδώς (il «rispetto reciproco») e δίκη (la «giustizia»); secondo quanto sostenuto nella cosiddetta Apologia di Protagora, contenuta nel *Teeteto* di Platone (cf. PLAT., *Theaet.*, 166 a-168 c = 80 A 21a DK. Per l'interpretazione del passo platonico, cf. A. T. COLE, The Apology of Protagoras, *Yale Classical Studies*, 19, 1966, pp. 101-118; M. F. BURNYEAT, Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*, *Philosophical Review*, 85, 1976, pp. 172-195; M. BONAZZI, *I sofisti*, Roma, Carocci, 2010, pp. 34-39), tra tutte le opinioni pronunciate si dovranno seguire quelle migliori delle altre, le più forti e le più utili, e sono proprio queste che devono prevalere.

51. Cf. ARIST., *Rhet.*, B 24, 1402 a 23 (= 80 B 6b DK): τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Protagora prometteva di insegnare ai suoi allievi la capacità di «rendere più forte

che, dopo un lungo processo paideutico, è entrato in possesso della πολιτικὴ τέχνη, la quale designa la capacità di esprimere nelle faccende private e nella vita politica l'opinione che vince sulle altre perché migliore per il singolo e per la città[52]; proprio la πολιτικὴ τέχνη, denominata anche πολιτικὴ ἀρετή[53], è dunque il vero oggetto dell'insegnamento del sofista, il cui intento è quello di rendere gli uomini dei buoni cittadini.

Sulla scorta di quanto si è detto fino a questo momento, mi pare che, in merito alla funzione della παιδεία, si possa attribuire a Democrito una posizione simile a quella di Protagora, soprattutto alla luce di un frammento, riportato da Plutarco nel capitolo XXXII del suo *Adversus Colotem*, spesso ignorato o sottovalutato dalla critica[54]. Nel passo in questione, l'Abderita esorta «ad apprendere l'arte politica, come la più alta, e ad affrontare quelle fatiche da cui provengono agli uomini grandezza e magnificenza»[55]. La testimonianza plutarchea si deve considerare, per molte ragioni, della massima importanza. Innanzitutto, per il suo contenuto intrinseco, dal momento che, con chiarezza, pone l'arte politica al vertice della παιδεία, come la disciplina

---

l'argomento più debole», nel senso, posto in luce dalla traduzione che del passo aristotelico ha dato Untersteiner, di «ridurre la minore possibilità di conoscenza a una maggiore possibilità di conoscenza». Sul significato generale, sulla valenza «eminentemente gnoseologica» e sull'applicazione in ambito politico di κρείττων λόγος e di ἥττων λόγος nella filosofia protagorea, cf. M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, *op. cit.*, pp. 79-114; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, pp. 167-169; A. BRANCACCI, I sofisti di Mario Untersteiner, in *Studi di storiografia filosofica antica*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 19-44.

52. Cf. PLAT., *Prot.*, 318 e 5-319 a 8 (= 80 A 5 DK): τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. Ἆρα, ἔφην ἐγώ, ἔπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας. Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι («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», trad. it. di F. Adorno). Sul passo del *Protagora* platonico, cf. W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, *op. cit.*, pp. 186-187; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, p. 166; A. BRANCACCI, Protagora, Damone e la musica, in *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 29-30; *I sofisti*, a cura di M. BONAZZI, *op. cit.*, pp. 32-34; A. CIRIACI, *L'Anonimo di Giamblico*, *op. cit.*, pp. 87-88.

53. Cf. *Prot.*, 322 e 2-324 d 1.

54. Per la testimonianza resa da Plutarco, si veda M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, pp. 188-189; J. SALEM, *Démocrite*, *op. cit.*, p. 349; I. G. KALOGERAKOS, Demokrits Auffassung vom Bürger, *op. cit.*, pp. 81-82.

55. Cf. PLUTARCH., *adv. Col.*, 32 p. 1126 A (= 68 B 157 DK): ὧν Δημόκριτος μὲν παραινεῖ τήν τε πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐκδιδάσκεσθαι καὶ τοὺς πόνους διώκειν, ἀφ' ὧν τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνεται τοῖς ἀνθρώποις (trad. it. di V. E. Alfieri).

più alta, a cui bisogna applicarsi con fatica[56]. In secondo luogo, perché Democrito, per definire l'arte politica, utilizza l'espressione protagorea πολιτικὴ τέχνη[57], la quale, dunque, non può che essere un esplicito richiamo proprio al pensiero di Protagora o, comunque, un riferimento al coacervo di questioni etico-politiche, agitate in seno al movimento sofistico; rispetto agli argomenti più consueti della cultura sofistica e alla stessa posizione di Protagora, però, Democrito accentua il motivo del πόνος e quello delle belle azioni, da cui derivano la grandezza e la magnificenza degli uomini, temi che, coerentemente legati tra loro, lasciano risaltare la specificità della posizione del filosofo di Abdera. Ancora, perché il passo democriteo, citato letteralmente da Plutarco, contiene l'attestazione più antica della formula πολιτικὴ τέχνη, l'unica che si potrebbe far risalire al V secolo a.C. Infine, è da notare che Plutarco stesso non ha alcun dubbio nell'includere la figura di Democrito tra i filosofi che si sono dedicati attivamente alla vita politica, dal momento che il nome dell'Abderita e la citazione del passo democriteo sono volti a rafforzare il ragionamento condotto dall'autore proprio su questo specifico punto: contro Epicuro e i suoi discepoli, infatti, che invitano ad astenersi dalla vita politica, Plutarco «cite un grand nombre de philosophes qui ont été tout à la fois, des législateurs, voir des chefs d'État, ou qui ont fait preuve de vertu *civique* en des occasions fort diverses. Or, parmi eux, figure, en bonne place, Démocrite»[58].

Sebbene sia arduo pronunciare un giudizio complessivo, a causa della frammentarietà delle testimonianze disponibili, l'analisi condotta in questo studio consente di affermare che l'immagine del filosofo dedito al tranquillo

---

56. Nel passo democriteo, compare di nuovo il termine πόνος, più volte attestato nei frammenti attribuiti all'Abderita (cf. *supra*, p. 53 n. 42). Il concetto, evidentemente fondamentale per l'autore, affonda le proprie radici nella più remota antichità del pensiero greco. La concezione secondo cui l'ἀρετή e ogni altro valore sono conseguibili solo grazie a fatica e operosità risale a Esiodo, che fonda la sua etica sul lavoro operoso e nella *Teogonia* trasforma il πόνος in una divinità (cf. HES., *Th.*, 226), mentre un frammento di Epicarmo afferma che «gli dei ci vendono ogni bene a prezzo delle nostre fatiche» (cf. XENOPH., *Mem.*, II, 1, 20 = 23 B 36 DK: τῶν πόνων πωλοῦσιν ἡμῖν πάντα τἀγάθ' οἱ θεοί, trad. it. di A. Maddalena, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1979). La celebrazione del πόνος rimane un *tópos* anche della riflessione etico-pedagogica del V-IV secolo a.C., in cui sovente si sostiene che qualsiasi bene è frutto di una faticosa conquista. Come ricordato precedentemente, il tema del πόνος, che pure è di ascendenza aristocratica, ricorre spesso nei testi di matrice sofistica (cf. *supra*, p. 53 n. 42) ed è presente, con sfumature differenti, anche negli autori di parte democratica (cf. D. MUSTI, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 103-137).

57. Sebbene la lezione del manoscritto sia πολεμικήν, la correzione πολιτικήν, avanzata inizialmente da Reiske e accolta, tra gli altri, da Diels (cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, *op. cit.*, II, p. 175) e da Luria (cf. *Democritea*, *op. cit.*, p. 1335), si è imposta concordemente.

58. Cf. J. SALEM, *Démocrite*, *op. cit.*, p. 349.

esercizio della vita teoretica e distaccato dai problemi della politica attiva non corrisponde pienamente a quanto si può leggere nei frammenti di Democrito. Non a torto Margherita Isnardi Parente ha presentato l'Abderita come un primo esempio di "intellettuale appartato" all'interno della città democratica, rispetto ai più decisi sostenitori sofistici della democrazia (Protagora) e agli altrettanto decisi critici sofistici di essa (Ippia)[59]. Ma anche questa presentazione deve essere, forse, leggermente sfumata e precisata. L'ideale della vita contemplativa, dell'εὐθυμία e dell'ἀθαμβίη, pur rimanendo una meta da perseguire, non impedisce al saggio di dedicarsi alla vita politica nell'interesse della collettività, in una forma, tuttavia, che, per la sua peculiare curvatura etica, non si confonde con quella della coeva sofistica, ma è coerente con i valori e gli ideali propri del pensiero morale di Democrito.

Ascanio CIRIACI
(Roma)

59. Cf. M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco*, *op. cit.*, pp. 190-191.

Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΤΟΥ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ

Περίληψη

Ὁ ἠθικο-πολιτικὸς στοχασμὸς τοῦ Δημόκριτου καί, κατὰ συνέπεια, ἡ σχέση μὲ τὶς φιλοσοφικὲς θεωρίες ποὺ ἀνεπτύχθησαν γιὰ τὰ ἴδια ζητήματα ἀπὸ τοὺς σύγχρονούς του, δὲν ἔχουν ἀκόμα πλήρως ἀποσαφηνισθεῖ καὶ ἐπαρκῶς ἐρευνηθεῖ. Γενικά, παρὰ τὴν πρόοδο ποὺ ἔχει ἐπιτευχθεῖ μέσῳ τῶν πλέον πρόσφατων μελετῶν, παραμένει ἀκόμα μιὰ θεώρηση, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀποσπασματική, τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς διανόησης τοῦ φιλοσόφου. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἔχει ἀποκτηθεῖ οὐσιαστικὰ ἀπὸ ἕναν περιορισμένο ἀριθμὸ ἀποσπασμάτων, ὅπου ἐπιβεβαιώνεται, γιὰ παράδειγμα, ὅτι ὁ σοφὸς ὀφείλει νὰ ζεῖ συμφώνως πρὸς τὸ ἰδανικὸ τοῦ *θεωρητικοῦ βίου*, γεγονὸς ποὺ καταλήγει σὲ μία θέση, ἡ ὁποία τείνει πρὸς τὸν κοσμοπολιτισμό, ἤδη ἐκτὸς τῶν ὁρίων τοῦ βίου στὴν πόλη, καὶ στὴν ἀναζήτηση τοῦ ὕψιστου ἀγαθοῦ: ἡ γαλήνη τῆς ψυχῆς, ἡ «εὐθυμία», καὶ ἡ ἀπουσία φόβων, ἡ «ἀθαμβίη». Κυρίως σὲ αὐτὲς τὶς ἐκτιμήσεις βασίζεται μιὰ ἕως σήμερα ἀκλόνητη ἑρμηνευτικὴ γραμμή, ποὺ περιγράφει τὸν Δημόκριτο ὡς ἕναν ἀπόμακρο διανοούμενο, ἀποκλειστικὰ ἀφιερωμένο στὶς μελέτες του καὶ ἀπολύτως ἀποσπασμένο ἀπὸ τὰ ἰδιαίτερα ζητήματα τοῦ ἐνεργοῦ πολιτικοῦ βίου.

Καὶ ὅμως· παράλληλα μὲ αὐτὴν τὴν ὁμάδα τῶν ἀποσπασμάτων, δὲν λείπουν καὶ πηγές, ἀριθμητικὰ σημαντικές, μιᾶς ἐντελῶς διαφορετικῆς ἄποψης, ποὺ συγκροτοῦν μὰν διαμετρικὰ ἀντίθετη εἰκόνα τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ στοχασμοῦ του σχετικὰ μὲ τὰ θέματα αὐτά.

Ἂν καὶ εἶναι κάπως δύσκολο νὰ ἐκφέρει κανεὶς μιὰ ὁλοκληρωμένη κρίση, ἐξ αἰτίας τοῦ ἀποσπασματικοῦ χαρακτήρα τῶν διαθέσιμων πηγῶν, ἡ ἀνάλυση ποὺ υἱοθετεῖται στὴ μελέτη αὐτὴ συμβαδίζει μὲ τὴ διαπίστωση ὅτι ἡ εἰκόνα τοῦ φιλοσόφου, ἀφοσιωμένου στὴν ἤρεμη ἄσκηση τοῦ θεωρητικοῦ βίου καὶ ἀπομακρυσμένου ἀπὸ τὰ ζητήματα τῆς ἐνεργοῦ πολιτικῆς, δὲν ἀντιστοιχεῖ πλήρως πρὸς ὅ,τι μπορεῖ νὰ διαβάσει κανεὶς στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημόκριτου. Τὸ ἰδεῶδες τοῦ πνευματικοῦ βίου, τῆς «εὐθυμίας» καὶ τῆς «ἀθαμβίης», παρ' ὅλο ποὺ παραμένουν ἕνας στόχος πρὸς ἐπίτευξη, δὲν ἐμποδίζουν τὸν σοφὸ νὰ ἀφιερωθεῖ καὶ στὸν πολιτικὸ βίο, πρὸς ὄφελος τῆς κοινότητας, μὰ ὑπὸ μία μορφὴ ποὺ δὲν συγχέεται μὲ ἐκείνη τῆς σύγχρονής του σοφιστικῆς, καὶ συμβαδίζει μὲ τὶς ἀξίες καὶ τὰ ἰδιαίτερα ἰδεώδη τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς σκέψης τοῦ Δημόκριτου.

Ascanio CIRIACI
(Μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 60-76

ΔΥΟ ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΕΣ ΙΔΕΕΣ: «ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ» ΚΑΙ «ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ» ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΕΞ ΗΛΙΔΟΣ ΣΟΦΙΣΤΗ ΙΠΠΙΑ

I. Εἰσαγωγὴ

Ἐκεῖνος ποὺ ἀποκατέστησε τὴν προσφορὰ τῆς σκέψης τῶν Σοφιστῶν εἰδικὰ στὸ κοινωνικο-πολιτικὸ γίγνεσθαι ἦταν ὁ μεγάλος Γερμανὸς φιλόσοφος τῆς Ἱστορίας G. Hegel (1770-1831). Οἱ ἀπόψεις του καταλήγουν στὴ διατύπωση πὼς «οἱ Σοφιστὲς ὑπῆρξαν φορεῖς ἑνὸς ἀνανεωτικοῦ πνεύματος»[1]. Μέχρι τότε, οἱ ἰδέες τοῦ σοφιστικοῦ κινήματος παραδίδονταν στὸ πλαίσιο τῆς μεροληπτικῆς καὶ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπαξιωτικῆς παρουσίασης στὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος[2] καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους[3]. Μετὰ τὸν Hegel, ὅπως ἀποκαλύπτει ἡ πλούσια βιβλιογραφία ποὺ συνέταξε ὁ C. Classen[4], τὸ σοφιστικὸ κίνημα ἔγινε ἀντικείμενο συστηματικῆς καὶ πολύπλευρης ἔρευνας. Ἀπὸ τοὺς πολλοὺς λόγους ποὺ ἔλκυσαν τὸ ἐνδιαφέρον τῶν εἰδικῶν[5] ἀξίζει ν' ἀναφέρουμε δύο. Πρῶτον, σημαντικὲς κρίθηκαν οἱ ἀνθρωπολογικὲς καὶ

---

1. *Theorie Werksausgabe*, Surhkamp, band XVIII, σσ. 408-412· πβ. Ν. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, Ἡ Σοφιστικὴ στὴν ἱστορικο-φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Hegel, στό: *Ἡ ἀρχαία Σοφιστική*, Ἀθήνα 1984, σσ. 294-311. Γιὰ τὴν ἑρμηνεία καὶ τὴν πρόσληψη τῶν ἰδεῶν τῶν Σοφιστῶν στὰ νεώτερα χρόνια (G. Hegel, G. Grote, E. Zeller κ. ἀ.), πβ. G. KERFERD, *Ἡ Σοφιστικὴ Κίνηση*, μτφρ. Π. Φαναρᾶ, Ἀθήνα 1996, σσ. 14-28. Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἀρνητικὴ στάση ἀπέναντι στοὺς Σοφιστὲς καταγράφεται καὶ στὴν *Ἐγκυκλοπαίδεια* τῶν Diderot / d'Alembert (τόμ. 15, σ. 365), ὅπου ἀναφέρεται: «Σοφιστὴς εἶναι ἕνας ρήτορας ἢ δάσκαλος τῆς λογικῆς, ποὺ περνάει τὴ ζωή του ἐξαπατώντας καὶ προκαλώντας σύγχυση μὲ ἐπιπόλαιες ἐμφανίσεις, κενοὺς συλλογισμοὺς καὶ ἀπατηλὴ γλῶσσα».

2. Γιὰ τὸν ὅρο «σοφιστὴς» καὶ τὶς ποικίλες νοηματικὲς ἀποχρώσεις του στὴν Ἀρχαιότητα, βλ. W. K. C. GUTHRIE, *Οἱ Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκη, Ἀθήνα, ΜΙΕΤ, ²1991, σσ. 46-62 καὶ σημειώσεις 393-402.

3. Βλ. εἰδικὰ C. J. CLASSEN, Aristotle's Picture of the Sophists, στό: G. B. Kerferd (ἐπιμ.), *The Sophists and Their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy* στὴ σειρὰ τοῦ περιοδικοῦ *Hermes*, 44, Wiesbaden, 1981, σσ. 7-21.

4. Bibliographie zur Sophistik, *Elenchos*, 6, 1985, σσ. 75-140.

5. Σημειώνουμε τὶς πιὸ γνωστὲς μονογραφίες γιὰ τοὺς Σοφιστὲς ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὴ τοῦ Guthrie: J. DE ROMILLY, *Οἱ Μεγάλοι Σοφιστὲς στὴν Ἀθήνα τοῦ Περικλῆ*, μτφρ. Φ. Ι. Κακριδῆ, Ἀθήνα 1994 καὶ *Ὁ Νόμος στὴν ἑλληνικὴ σκέψη: ἀπὸ τὶς ἀπαρχὲς στὸν Ἀριστοτέλη*, μτφ. Μ. Ἀθανασίου / Κ. Μηλιαρέση, Ἀθήνα 1995· Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ καὶ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας, *Ἀθηνᾶ*, 68, 1965, σσ. 115-168· E. BARKER, *Ὁ πολιτικὸς στοχα-*

πολιτικὲς ἰδέες τους, ποὺ ἀποτέλεσαν τὸν πυρήνα τοῦ ἰδεολογικοῦ κινήματος ποὺ ὁ E. Dodds[6] ὀνόμασε «ἀρχαῖο Διαφωτισμὸ» καὶ τὸ ὁποῖο ἀρχίζει ἀπὸ τὸν Ἑκαταῖο καὶ τὸν Ξενοφάνη καὶ προάγεται ἀπὸ τοὺς θεωρητικοὺς ἐπιστήμονες, ὅπως εἶναι ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἀναξαγόρας. Δεύτερον, ἰδιαιτέρως σημαντικὲς θεωρήθηκαν οἱ ἰδέες τους περὶ «φυσικοῦ δικαίου». Στὴν ἴδια γραμμή, ὁ γνωστὸς Ἄγγλος ἱστορικὸς τῶν ἰδεῶν I. Berlin[7] ἀναγνωρίζει ὅτι ὑπάρχουν σαφεῖς ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὸν εὐρωπαϊκὸ καὶ τὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ Διαφωτισμὸ καὶ σημειώνει πὼς ὁ δεύτερος γονιμοποιεῖ τὶς προθέσεις τοῦ πρώτου. Οἱ Σοφιστὲς διατύπωσαν σὲ ἐμβρυϊκὴ μορφὴ τὴ θεωρία τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου», ὅπως σωστὰ ὑποστηρίζουν τόσο ὁ R. Mulgan[8] ὅσο καὶ ὁ Ch. H. Kahn[9], μία θεωρία ποὺ ἀνέπτυξαν συστηματικὰ

ομὸς στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα, μτφρ. Κ. Κολλιόπουλου, Ἀθήνα 2007, σσ. 131-171· Δ. ΚΟΥΤΡΑ, Ἱππίας ὁ Ἠλεῖος, ὁ Σοφιστὴς καὶ φιλόσοφος, στό: *Ἀναδρομὲς στὴν Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα 1998, σσ. 19-27. Τὸ ἐρευνητικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς θεωρίες τῶν Σοφιστῶν ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴν πρόσφατη μετάφραση καὶ ἔκδοση τῶν ἀποσπασμάτων τους ἀπὸ τοὺς J. M. DILLON καὶ T. GERGEL, *The Greek Sophists*, London, Penguin, 2003. Ἀνάμεσα στὰ ἄλλα γράφουν στὸν *Πρόλογο*: «Οἱ ἔρευνες τῶν Σοφιστῶν γιὰ τοὺς θεούς, τὶς ρίζες τῆς θρησκείας καὶ τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ ἀρετὴ μπορεῖ νὰ διδαχθεῖ ἐπηρέασαν βαθύτατα τὴν ἑπόμενη γενιὰ τῶν κλασικῶν φιλοσόφων καὶ ἔβαλαν τὰ θεμέλια τῆς εὐρωπαϊκῆς πεζογραφίας καὶ ρητορικῆς».

6. *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκη, Ἀθήνα 1978, σ. 155. Πβ. J. ANTON, Ὁ κλασσικὸς Ἑλληνικὸς Διαφωτισμός: τομές, διαστάσεις, ἐπιπτώσεις, *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 60, 1985, σσ. 241-264· Β. ΚΥΡΚΟΥ, *Ἀρχαῖος Ἑλληνικὸς Διαφωτισμὸς καὶ Σοφιστική*, Ἰωάννινα, 1986, σσ. 40-54· Α. ΝΤΟΚΑ, *Ὁ Ἑλληνικὸς Διαφωτισμός*, Ἀθήνα 1961, σσ. 66-96.

7. Πβ. τὸ ἐκτενὲς λῆμμα «Enlightenment» στὸ *Dictionary of the History of Ideas*, τόμ. II, σσ. 89-90. Γιὰ τὶς ἰδέες ποὺ ἄντλησε ὁ Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς γενικὰ ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ εἰδικὰ τοὺς Σοφιστές, πβ. P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation*, London 1967, τόμ. Α', σσ. 279-308· C. MOSSÉ, *Ὁ ἀρχαῖος ἑλληνικὸς πολιτισμὸς στὸν Διαφωτισμό*, μτφρ. Ν. Φλώρου-Μπιργάλια, Ἀθήνα 1998· Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης στὸν Γαλλικὸ Διαφωτισμό*, Θεσσαλονίκη 1974, σσ. 41-53.

8. Τὴν ἄποψη αὐτὴ ἐπιβεβαιώνει ἀνεπιφύλακτα ὁ R. E. MULGAN, Lycophron and Greek Theories of Social Contract, *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, σσ. 121-128. Πβ. καὶ τὸ λῆμμα «Social Contract» στὸ *Dictionary of the History of Ideas*, *αὐτόθι*, τόμ. I, σσ. 251-263, ὅπου σημειώνεται: «Ἂν καὶ ἡ θεωρία τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου ἔγινε εὐρέως γνωστὴ κατὰ τοὺς 17ο καὶ 18ο αἰῶνες, ἡ ἱστορία της ἀνάγεται στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες... Αὐτοὶ ποὺ τὴν ὑποστήριξαν ἦταν οἱ Σοφιστές, ἡ σχολὴ τοῦ Διογένη τοῦ Κυνικοῦ, ὁ Ἐπίκουρος κ.ἄ.».

9. The Origins of Social Contract Theory, στὸ G. B. KERFERD (ἐπιμ.), *The Sophists and Their Legacy*, *αὐτόθι*, σσ. 92-107. Ὁ Kahn ἀναλύει ἐδῶ δύο βασικές του θέσεις: α) πὼς οἱ θεωρίες τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» διαμορφώθηκαν τὸν 5ο π.Χ. αἰώνα καὶ μάλιστα στὸ δεύτερο μισό του ὡς μία διαφορετικὴ ἐκδοχὴ τῶν προγενέστερων ἑρμηνειῶν τῆς πολιτικοποιημένης ζωῆς (*civilized life*) στὴν κοινωνία καὶ β) ὅτι αὐτὲς οἱ ἑρμηνεῖες μὲ τὴ σειρά τους διαμορφώνουν μέρος μιᾶς πολὺ γενικότερης θεωρίας γιὰ τὸ πῶς γεννήθηκαν ὁ κόσμος, τὰ ἔμβια ὄντα καὶ ὁ ἄνθρωπος (τὸ πρόβλημα «περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως»). Ὑποστηρίζει, ἐπίσης, πὼς ἡ σύγχρονη θεωρία τοῦ «συμβατισμοῦ» ἢ «συμβασιοκρατίας» (*contraction theory*) ἀνάγεται στὴν ἀρχαία Σοφιστικὴ καὶ ἐξελίχθηκε κατὰ τὸν 17ο αἰώνα.

καὶ πρόβαλαν οἱ στοχαστὲς τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ[10]. Ἡ υἱοθέτηση αὐτῆς τῆς θεωρίας εἶχε πολλὲς συνέπειες τόσο γιὰ τὴν ἰσχὺ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ὅσο καὶ γιὰ τὴν ἀναγνώριση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ πολίτη[11]. Κατὰ τὸν E. Barker[12], «ὑπῆρχε πάντοτε βαθειὰ καὶ στενὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἰδέα τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου καὶ τὴν ἰδέα τοῦ φυσικοῦ νόμου». Παράλληλα, ἡ ἰδέα τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» συνδέθηκε ἄμεσα μὲ τὴ θεωρία τῶν ὑποκειμενικῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Ἡ Brenda Alond[13] ἐπισημαίνει: «οἱ ρίζες τῆς ἰδέας γιὰ τὰ οἰκουμενικὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα βρίσκονται στὴ θεωρία τοῦ φυσικοῦ δικαίου γιὰ τὸ ὁποῖο μίλησαν οἱ Ἕλληνες». Πρέπει νὰ σημειώσουμε πὼς ἡ «θεωρία τοῦ φυσικοῦ Δικαίου», ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ αὐτὴν τοῦ «Κοινωνικοῦ Συμβολαίου»,

---

10. Πολλοὶ στοχαστὲς στὰ νεώτερα χρόνια καὶ στὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας ἔγραψαν γιὰ τὴ θεωρία τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» μὲ μικρὲς ἢ μεγάλες διαφοροποιήσεις. Οἱ πιὸ γνωστοὶ εἶναι ὁ H. Grotius (1583-1645), ὁ Th. Hobbes (1588-1679), ὁ J. Locke (1632-1704), *An Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government* (1690), ὁ D. Hume (1711-1776), *Of the Original Contract* (1748), στὸ ὁποῖο ὁ Hume ἀνάμεσα στὶς ἀναφορές του γιὰ τὸ θέμα στὴν ἀρχαία φιλοσοφία σημειώνει πὼς ὁ Σωκράτης (πβ. ΠΛΑΤ., *Κρίτων*, 51 e) ὑπαινίσσεται τὴ θεωρία τοῦ «Κοινωνικοῦ Συμβολαίου», καὶ ὁ J.-J. Rousseau (1712-1778), *Du Contrat Social* (1762).

11. Ἀσφαλῶς, ἡ προσφορὰ τῶν Σοφιστῶν δὲν ἐξαντλεῖται σ' αὐτὲς τὶς δύο ἐπισημάνσεις· ὅμως αὐτὲς μᾶς εἶναι χρήσιμες, γιατὶ συνδέονται ἄμεσα μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ «φυσικοῦ δικαίου», θεωρία ποὺ ἔχει ὡς ἄμεση παραδοχὴ τὸν «κοσμοπολιτισμό». Ὁ W. NESTLE στὸ ἔργο του *Ἀπὸ τὸν Μῦθο στὸν Λόγο: ἡ ἐξέλιξη τῆς πολιτικῆς σκέψης ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τὴ Σοφιστικὴ καὶ τὸν Σωκράτη*, μτφ. Ἀ. Γεωργίου, Ἀθήνα 1999, τόμος Β', σ. 375, παρουσιάζει τὸ πλαίσιο προβληματισμοῦ τῶν Σοφιστῶν: «ὁλόκληρο τὸ πλέγμα ἐρωτημάτων τὸ ὁποῖο ἀφορᾶ στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὰ δημιουργήματά του, δηλαδὴ τὸν πολιτισμό... Οἱ Σοφιστὲς ἐξετάζουν τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸ σύμπαν καὶ μεταξὺ τῶν ἁμβίων ὄντων πάνω στὴ γῆ, τὴ σχέση του μὲ τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς ὁμοίους του, τὶς ἀπαρχὲς τοῦ πολιτισμοῦ, τὴ γένεση τῆς γλώσσας, τῆς θρησκείας, τῶν ἐπαγγελματικῶν δεξιοτήτων καὶ τῶν τεχνῶν, τοῦ σχηματισμοῦ τοῦ κράτους καὶ τῶν κοινωνικῶν τάξεων, τὴ σχέση τῶν φύλων, τὴν κοινωνικὴ διάρθρωση, τὶς σχέσεις τῶν διαφόρων λαῶν μεταξύ τους, τὴ γνωστικὴ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου, τὶς ἠθικὲς καταβολές του καὶ τὴ δυνατότητα ἀνάπτυξής του μὲ τὴ διδαχὴ καὶ τὴ διαπαιδαγώγηση καὶ τὴ σχέση τοῦ ἀτόμου μὲ τὴν κοινωνία».

12. *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford, OUP, 1971, Introduction, σ. X. Στὴ συνέχεια σημειώνει «μία νέα ἐποχὴ στὸν αἰώνα ποὺ ὁριοθετεῖται ἀνάμεσα στὴ δημοσίευση τοῦ ἔργου τοῦ Th. Hobbes (1651) καὶ τῆς δημοσίευσης τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου τοῦ Rousseau (1762). Εἶναι ἡ μεγάλη περίοδος τῆς θεωρίας τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου· ἡ περίοδος μιᾶς καθαρώτατης καὶ λιγότερο ταραγμένης φιλοσοφίας τῶν πολιτικῶν ἀρχῶν, ποὺ ἐκφράστηκε ἀπὸ στοχαστὲς τῆς σειρᾶς τοῦ Hobbes, τοῦ Spinoza, τοῦ Locke καὶ τοῦ Rousseau. Αὐτὴ ἡ ἐποχὴ ἀποτελεῖ τὸ γενικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Φυσικοῦ Δικαίου (ἡ ὁποία συνδέεται μὲ τὴ θεωρία τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου) ποὺ εἶναι δομημένο στέρεα καὶ συστηματικὰ φωτισμένο ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς τῆς μεγάλης σχολῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου Grotius, Pufendorf, Fichte καὶ Kant».

13. Rights, στό: *The Blackwell Companion to Ethics*, P. SINGER (ἐπιμ.), Oxford, Blackwell, 1991 (ἀνατ. 2000), σ. 259.

θεμελιώθηκε στὸ πλαίσιο τοῦ φιλοσοφικοῦ κλίματος τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ. Τὸ ἴδιο συμβαίνει ἐμβρυϊκὰ καὶ τὸν 5ο αἰώνα στὴν Ἀθήνα, ὅταν ἐπεκράτησαν παρόμοιες συνθῆκες Διαφωτισμοῦ. Αὐτὸ δείχνει πὼς ἡ θεωρία αὐτή, ποὺ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας, γίνεται ἐργαλεῖο ἀμφισβήτησης τῶν ἐκφράσεων τοῦ «νόμου».

Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἀναλύσουμε τὶς ἰδέες τοῦ Ἱππία γιὰ τὸ «φυσικὸ δίκαιο» (*jus naturale*) καὶ τὸν «κοσμοπολιτισμό», ποὺ εἶναι ἰδέες οἱ ὁποῖες δὲν ἐπηρέασαν μόνο τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς πολιτικῆς σκέψης, ἀλλὰ εἶχαν καὶ πρακτικὰ ἀποτελέσματα γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου.

II. Ὁ Ἱππίας καὶ ἡ ἰδέα τοῦ *homo universalis*

Ὁ ἐξ Ἤλιδος Ἱππίας ὑπῆρξε σύγχρονος τοῦ Σωκράτη[14]. Ἀναδείχθηκε πολυμαθὴς καὶ πολυγραφότατος[15]. Ὁ Παυσανίας γράφει «ὑπὸ Ἑλλήνων γενέσθαι σοφός»[16]. Κατὰ τὸν Κικέρωνα δοξάστηκε (*gloriatus est*)[17]. Ἡ εὐρυμάθεια καὶ ἡ ἱκανότητά του νὰ ἀντιμετωπίζει πρακτικὰ προβλήματα τῆς ζωῆς μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ τοῦ ἀποδώσουμε τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ «homo universalis» αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση[17α]. Φαίνεται πὼς ὁ Ἱππίας ἀναμείχθηκε ἐνεργὰ καὶ μὲ ἐπιτυχία στὴν πολιτικὴ ζωὴ τῆς πατρίδας του, τῆς Ἤλιδας, ἀφοῦ ὁμολογεῖ: «ἡ γὰρ Ἦλις, ὅταν τι δέηται διαπράξασθαι πρός τινα τῶν πόλεων, ἀεὶ ἐπὶ πρῶτον εἰς ἐμὲ ἔρχεται τῶν πολιτῶν αἱρουμένη πρεσβευτήν»[18]. Αὐτὸ δηλώνει ἀπὸ τὴ μία μεριὰ τὸ κῦρος ποὺ τοῦ ἀναγνώριζαν οἱ συμπολίτες του Ἠλεῖοι καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅτι εἶχε διάθεση διαλλακτικὴ καὶ εἰρηνοποιό. Φαίνεται πὼς ὡς διπλωμάτης εἶχε τὴν

---

14. Ὁ Πλάτων (*Ἀπολογία*, 19 e) παρουσιάζει τὸν Ἱππία στὴ δίκη τοῦ Σωκράτη (399 π.Χ.). Ἐδῶ ὁ Σωκράτης ἀναφέρει πὼς ὁ Ἱππίας, καθὼς καὶ ἄλλοι Σοφιστές, ὅπως ὁ Πρόδικος καὶ ὁ Γοργίας, ἐκπαιδεύουν ἀνθρώπους μὲ ἀμοιβή, «καὶ τοῦτό γε μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι».

15. Πβ. *Σοῦδα*: «Ἱππίας Διοπείθης Ἠλεῖος, σοφιστὴς καὶ φιλόσοφος, μαθητὴς Ἡγησιδάμου ἔγραψε πολλά».

16. *Ἠλειακά*, 5, 25, 4. Σύμφωνα μὲ μία μαρτυρία τοῦ Πλουτάρχου, ὁ Ἱππίας κατάρτισε κατάλογο Ὀλυμπιονικῶν μὲ τίτλο *Ὀλυμπιονικῶν ἀναγραφή*, ποὺ ἀποτέλεσε τὴν ἀφετηρία χρονολόγησης.

17. *De Oratore*, III, 27. Μετάφραση καὶ σχόλια στὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα τῶν σοφιστῶν κατὰ τὴν ἔκδοση τῶν H. Diels / W. Kranz ἔχει ἐκπονήσει ὁ Ν. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἡ Ἀρχαία Σοφιστική*, Ἀθήνα 1991· βιβλιογραφία εἰδικὰ γιὰ τὸν Ἱππία, βλ. στὸ R. GOULET (ἐπιμ.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 2000, τόμ. III, σσ. 755-758.

17α. Πβ. σχετικὰ T. GOMPERZ, *Greek Thinkers* (μτφρ. L. Magnus), London 1964 (7η ἀνατ.), τόμ. I, σ. 431· W. JAEGER, *Παιδεία*, μτφρ. Γ. Βέρροιος, Ἀθήνα 1968, τόμ. Α', σ. 334.

18. ΠΛΑΤ., *Ἱππίας μείζων*, 281 a.

ἱκανότητα νὰ συμβιβάζει ἀντιθέσεις καὶ νὰ προλαβαίνει συρράξεις[19]. Ὁ Nestle σημειώνει πὼς ὁ Ἱππίας εἶναι ὁ μοναδικὸς Δωριεὺς Σοφιστὴς ἀπὸ τὴν Πελοπόννησο. Ὁ Ἱππίας ἔζησε στὸ «κλεινὸν ἄστυ» τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ζωῆς του. Παροιμιώδης ἔχει παραμείνει ἡ μνήμη ποὺ διέθετε· ὅπως μαρτυρεῖ ὁ Φιλόστρατος, ἀκόμη καὶ στὰ γεράματά του «μποροῦσε νὰ ἀκούσει ἴσαμε πενήντα ὀνόματα καὶ νὰ τὰ συγκρατήσει στὴ μνήμη του μὲ τὴ σειρὰ ποὺ τὰ ἄκουσε» (DK 86 A 2).

ΙΙΙ. Ἡ ἔννοια τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» (*jus naturale*)

Προκειμένου νὰ ἀναλύσουμε τὶς ἀπόψεις τοῦ Ἱππία γιὰ τὸ «φυσικὸ δίκαιο» καὶ τὴν κριτικὴ ποὺ ἄσκησε στὸ «θετικὸ δίκαιο», εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀποσαφηνίσουμε τί ἐννοοῦμε μὲ τὸν ὅρο «φυσικὸ δίκαιο» ὄχι μόνο μὲ σύγχρονους ὅρους, ἀλλὰ κυρίως μὲ ἱστορικὴ ἀναφορά. Στὸ λῆμμα τοῦ γνωστοῦ *Dictionary of the History of Ideas*[20] σημειώνεται πὼς μονοσήμαντος ὁρισμὸς στὴν ἔννοια αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ. Ὡστόσο ὁ συντάκτης τοῦ λήμματος παραθέτει ὁρισμένα βασικὰ χαρακτηριστικά, τὰ ὁποῖα πρέπει νὰ σημειώσουμε προκαταβολικά, γιατὶ τὰ ἐντοπίζουμε καὶ στὴ θεωρία τοῦ Ἱππία, μὲ τὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ προσδιορισθεῖ ἡ ἔννοια τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ «θετὸ δίκαιο» (*jus positivum*) ἢ, ἀλλιῶς, τὸν «συμβατικὸ νόμο» (*conventional law*). Τὸ πρῶτο χαρακτηριστικὸ εἶναι πὼς ἡ «φύση» εἶναι ἀντίθετη πρὸς τὴ «σύμβαση», ὅπως στὸ σοφιστικὸ ἐξηγητικὸ σχῆμα «φύσει - νόμῳ». Ἀκόμη, ὁ ἄγραφος νόμος («φύσει») εἶναι πολλὲς φορὲς ἀντίθετος πρὸς τὸν γραπτό («νόμῳ», *positiva lex*). Τρίτο, ἡ σταθερότητα ὁρισμένων ἀξιῶν στὶς ὁποῖες πιστεύουν οἱ ἄνθρωποι ἀντιπαρατίθεται πρὸς τὸν μεταβλητὸ χαρακτήρα ἄλλων ἀξιῶν, ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τοὺς θεσπιζόμενους κατὰ περίπτωση νόμους ἀπὸ τὸ κράτος-πόλη.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ παραπάνω στοιχεῖα, προϋπόθεση προσδιορισμοῦ τῆς ἔννοιας τοῦ «φυσικοῦ δικαίου», εἰδικὰ στὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τῶν Σοφιστῶν, εἶναι νὰ διερευνήσουμε *ad hoc* τοὺς ὅρους «φύσις»-«νόμος». Ἡ «φύσις» ἀποτέλεσε τὸ κεντρικὸ ἀντικείμενο τῶν Προσωκρατικῶν φιλοσόφων[21], γι' αὐτὸ ἐξ ἄλλου ὁ Ἀριστοτέλης τοὺς χαρακτήρισε «φυσιολόγους» ἢ «φυσικοὺς φιλοσόφους»[22]. Οἱ στοχαστὲς αὐτῆς τῆς περιόδου ἐπιχείρησαν νὰ προσδιορίσουν ἕνα στοιχεῖο (ἑνιστές) ἢ πολλὰ στοιχεῖα (πλουραλιστές), ὑλικὰ ἢ πνευματικά, μὲ τὰ ὁποῖα θὰ ἐξηγοῦσαν τὰ αἰσθητὰ

---

19. Βλ. J. BRUNSHWIG, Hippias d'Elis philosophe-ambassadeur, στό: *Ἀρχαία Σοφιστική*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 269-275.

20. Τόμ. III, σ. 14.

21. Πβ. W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 80-86.

22. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, H 1, 1235 a 9· *Μετὰ τὰ Φυσ.*, A 8, 989 b 23. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι πολλοὶ ἔγραψαν ἔργα *Περὶ φύσεως*, ὅπως ὁ Ἡράκλειτος, ὁ Δημόκριτος κ.ἄ.

πράγματα καὶ φαινόμενα τοῦ κόσμου, τοῦ «γίγνεσθαι». Αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἢ στοιχεῖο τὰ θεώρησαν ὡς «ἀρχές»[23], δηλαδὴ ὡς μία σταθερὴ ἐξηγητικὴ βάση, καὶ τὰ ὀνόμασαν «φύσει»· λ.χ. γιὰ τὸν Δημόκριτο «φύσις» εἶναι τὰ «ἄτομα» καὶ τὸ «κενό». Μὲ ὅρους τῆς Προσωκρατικῆς σκέψης τὰ «φύσει» θεωροῦνται «εἶναι», πρᾶγμα ποὺ ἐξηγεῖ τὸ «γίγνεσθαι», τὸ ὁποῖο περιλαμβάνει τὰ «νόμῳ». Κατ' ἀναλογία, τώρα, στὸν χῶρο τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς φιλοσοφίας, μὲ τὴν ὁποία οἱ Σοφιστὲς ἀσχολήθηκαν ἰδιαίτερα, ἡ «φύσις» μπορεῖ νὰ σημαίνει ἕναν καθολικὸ κώδικα ἠθικῆς, ποὺ εἶναι πιὸ ἰσχυρὸς ὡς πρὸς τὴν ἐπιτακτικότητα τῆς ἐφαρμογῆς τῶν κανόνων του σὲ σύγκριση μὲ ἄλλους ἐπὶ μέρους κώδικες. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ «φυσικὸ δίκαιο» εἶναι κάτι τὸ ἀμετάβλητο, μία σταθερὴ ἀρχὴ ποὺ ἔχει ἀδιαμφισβήτητη ἰσχύ. Ἀσφαλῶς, μπορεῖ νὰ συνδέεται καὶ μὲ τὸ «ἔθιμον»[24], αὐτὸ ὅμως ποὺ τοῦ δίνει κῦρος δὲν εἶναι ἡ παλαιότητά του καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ ἡ προέλευσή του. Ἔτσι, τὸ «φυσικὸ δίκαιο» μπορεῖ νὰ συνδέεται μὲ τοὺς «ἄγραφους νόμους», ποὺ κανεὶς δὲν γνωρίζει τὴν ἀρχή τους καὶ ἴσως ἔχουν καὶ θεϊκὴ προέλευση[24α].

«Νόμος», ἀντίθετα, γιὰ τοὺς ἀνθρώπους τῆς κλασσικῆς ἐποχῆς σήμαινε κάτι ποὺ «νομίζεται»[25], ποὺ θεωρεῖται σωστὸ καὶ ἀκολουθεῖται στὴν πράξη. Παράλληλα, σήμαινε κάτι ποὺ «νέμεται», διανέμεται, ἀπονέμεται, χορηγεῖται. Αὐτὸ προϋποθέτει ἕναν ἄνθρωπο (ὑποκείμενο) ποὺ πιστεύει στὸν νόμο καὶ τὸν ἐφαρμόζει. Προϋποθέτει ἀκόμη ἕναν νοῦ ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἐκπηγάζει ὁ «νόμος», δηλαδὴ ἕναν νομοθέτη. Ἄρα ὁ «νόμος» εἶναι μία ρυθμιστικὴ ἀρχή-κανόνας ποὺ κατασκευάζεται. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ «φυσικό», ἐκφράζει τὴ βούληση τοῦ νομοθέτη, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ ἐσφαλμένη, ἂν συγκρούεται μὲ τὸ ἀληθινό, ποὺ εἶναι τὸ «φυσικό». Γι' αὐτὸ ὁ «νόμος», ὡς κατασκεύασμα, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει καθολικὴ ἰσχὺ καὶ ἐφαρμογή, ἀφοῦ τοῦ λείπουν ἡ σταθερότητα καὶ ἡ ἀμεταβλησία, ποὺ εἶναι τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ «φυσικοῦ». Ἄρα ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ ὅπως προσδιορίζονται ἀπὸ τοὺς «νόμους», δὲν ἔχουν ὀντολογικὴ ὑπόσταση, παρὰ μόνο στὸν βαθμὸ ποὺ δηλώνουν τί πιστεύουν οἱ ἄνθρωποι[26] σχετικὰ μὲ αὐτά. Φαίνεται πὼς τὸ ἀντιθετικὸ σχῆμα «φύσει-νόμῳ» καθιερώθηκε ὡς κριτήριο μὲ βάση τὸ

---

23. Ὁ Ἀριστοτέλης δίνει τὸν ἑξῆς ὁρισμὸ τῆς «ἀρχῆς» (*Μετὰ τὰ Φυσ.*, Δ 1, 1013 a 17-18): «παισῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται».

24. Ε. ΜΙΧΕΛΑΚΗ, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ Δίκαιον καὶ εἰς τὴν Ἐπιστήμην τοῦ Δικαίου*, Ἀθῆναι 1968, σ. 48: «ἔθιμον εἶναι ἡ διὰ τῆς πολυχρονίου ἀσκήσεως ἐν συνειδήσει δικαίου ἐκδηλουμένη βούλησις τῆς κοινωνίας. Τὸ ἔθιμον εἶναι ἄγραφον δίκαιον, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν νόμον, ὁ ὁποῖος εἶναι γραπτὸν δίκαιον».

24α. Πβ. ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ, *Ἀντιγόνη*, 450-460.

25. Πβ. καὶ J. DE ROMILLY, *Ὁ Νόμος στὴν ἑλληνικὴ σκέψη, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 32-34.

26. Πβ. ΑΡΧΕΛΑΟΥ, DK A1, A2.

ὁποῖο τὰ μὲν «φύσει» νὰ τὰ υἱοθετοῦν οἱ ἄνθρωποι, τὰ δὲ «νόμῳ» νὰ τὰ ἀμφισβητοῦν, προκειμένου νὰ τὰ ἀναθεωρήσουν καὶ νὰ τὰ διορθώσουν. Ἔτσι, τὸ «κοινωνικὸ συμβόλαιο», ἀφοῦ οἱ ἀρχές του ἀποτελοῦν συνέπεια καὶ ὑπεράσπιση τῶν φυσικῶν ἀρχῶν, ἀφήνει περιθώρια ἀναθεώρησης, ὅταν οἱ ἀρχικές του θεμελιώδεις «διατάξεις» (συμφωνίες) δὲν τηροῦνται ἀπὸ τὴν ἐξουσία ἢ τοὺς πολίτες. Στὸ σημεῖο αὐτὸ μποροῦμε νὰ ἐπισημάνουμε πὼς τόσο στὸ πλαίσιο τοῦ Διαφωτιστικοῦ σοφιστικοῦ κινήματος ὅσο καὶ στὸν νεώτερο Διαφωτισμὸ τὰ θέματα «φυσικὸ δίκαιο» καὶ «κοινωνικὸ συμβόλαιο» συνδέονται: τὸ δεύτερο εἶναι συμφωνία ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ πρώτου. Γι' αὐτὸ π.χ. ὁ Hobbes καὶ ὁ Locke προβληματίστηκαν παράλληλα γιὰ τὰ δυὸ αὐτὰ θέματα[27].

IV.1. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἱππία γιὰ τὸ «θετικὸ δίκαιο» (*jus positivum*)

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἠλείου Σοφιστῆ γιὰ τὸ πρόβλημα τοῦ «δικαίου» –θέμα προσφιλὲς στοὺς κύκλους τῶν Σοφιστῶν– εἶναι, ὅπως θὰ διαπιστώσουμε, ὄχι μόνο ἐνδιαφέρουσες ἀλλὰ καὶ ἐπίκαιρες. Στὸ πλαίσιο τοῦ ἀντιθετικοῦ σχήματος «φύσει-νόμῳ» ὁ Ἱππίας θέτει τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ δικαιοσύνη ἔχει φυσικὴ βάση, ἂν δηλαδὴ τὸ «δίκαιον», ὅπως τὸ ὁρίζει ὁ νόμος, εἶναι καὶ κατὰ «φύσιν δίκαιον» (*jus naturale*).

Στὸν διάλογό του μὲ τὸν Σωκράτη ὁ Ἱππίας ὑποστηρίζει σαφῶς ὅτι οἱ κανόνες τοῦ θετικοῦ δικαίου εἶναι «νόμῳ», εἶναι δηλαδὴ συμβατικοί, ἀποτέλεσμα συμφωνίας τῶν ἀνθρώπων μιᾶς «πόλεως-κράτους» σχετικὰ μὲ τὸ τί πρέπει νὰ πράττουν οἱ πολίτες καὶ τί ὄχι[28]. Οἱ κατὰ συνθήκην νόμοι εἶναι περιοριστικοὶ ἀλλὰ καὶ μεταβλητοί. Μὲ βάση αὐτὸ διατυπώνει τὴν εὔλογη ἀπορία πῶς μπορεῖ νὰ ὑπακούει κανεὶς σὲ τέτοιους νόμους καὶ νὰ τοὺς θεωρεῖ «σπουδαῖον πρᾶγμα», ἀφοῦ «πολλὲς φορὲς οἱ ἴδιοι ποὺ τοὺς ἔθεσαν τοὺς ἀλλάζουν»[29].

Οἱ ἀρχικὲς αὐτὲς θέσεις τοῦ Ἱππία διατυπώνονται στὸ πλαίσιο τῆς συζήτησης μὲ θέμα ἂν τὸ «νόμιμον», δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ ὁρίζεται ἀπὸ τὸν θετὸ νόμο, εἶναι «ὄντως» «δίκαιον» καὶ τὸ «ἄνομον» εἶναι «ἄδικον». Ὁ Σωκράτης ὑποστηρίζει τὴν καθολικότητα καὶ τὴν ἀναγκαιότητα τῶν θετῶν νόμων, οἱ ὁποῖοι ρυθμίζουν ὅλες τὶς ἐπιμέρους διαφορὲς τῶν πολιτῶν καὶ ἀποτε-

---

27. Πβ. ἀναλύσεις L. STRAUSS, *Φυσικὸ Δίκαιο καὶ Ἱστορία*, μτφρ. Σ. Ροζάνη / Γ. Λυκιαρδόπουλου, Ἀθήνα 1988, σσ. 200-299.

28. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομνημονεύματα*, Δ, 4, 16-17: «Οἱ πολῖται, ἔφη, συνθέμενοι, ἃ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο». Ἡ συζήτηση καλύπτει ὁλόκληρο τὸ τέταρτο κεφ. τοῦ Δ' βιβλίου τῶν *Ἀπομνημονευμάτων*.

29. *Ἀπομν.*, Δ, 4, 15-16: «Νόμους δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πῶς ἄν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὓς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται;».

λοῦν τὴ βάση ὀργάνωσης τῆς πολιτείας: «Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Ἱππία, τὸ αὐτὸ ἀποδείκνυμαι νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι· σὺ δ' εἰ τἀναντία γιγνώσκεις, δίδασκε»[30].

Ὁ Ἱππίας προβάλλει ἀντίρρηση στὴ γνώμη τοῦ Σωκράτη ὅτι τὸ «νόμιμον» εἶναι καὶ «δίκαιον» καὶ εἰδικὰ στὴν ἄποψή του ὅτι ὁ «νόμος βούλεται τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις»[31], καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ἀποδείξει ὅτι τὸ «νόμιμον» δὲν εἶναι καὶ δίκαιο, ἐξαιτίας τῆς μεταβλητότητας τῶν κανόνων τοῦ θετοῦ δικαίου. Τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀπασχολεῖ τὸν Ἱππία ἐδῶ εἶναι ἂν τὸ νόμιμο εἶναι «ἐξεύρεσις τοῦ ὄντος», αὐτοῦ δηλαδὴ ποὺ ὄντως εἶναι νόμιμο. Ἂν τὸ δίκαιο δέν εἶναι ἀμετάβλητο ὡς ἰδέα, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω –καὶ αὐτὴ τὴ θέση ὑποστηρίζει ὁ Ἱππίας–, ἐνῶ οἱ κανόνες τοῦ «θετοῦ δικαίου» μεταβάλλονται, τότε τὸ ἑκάστοτε νόμιμο δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε δίκαιο, γιατὶ τότε θὰ εἴχαμε πολλὰ δίκαια[32]. Κάποιο ἀπὸ τὰ πολλὰ «νόμιμα» ἴσως νὰ εἶναι καὶ «δίκαιο»· ὅλα, ὅμως, ἀποκλείεται νὰ εἶναι. Ἡ ξενοφώντεια παρουσίαση τῆς γνώμης τοῦ Σωκράτη γιὰ τὴν ταυτότητα «νομίμου» καὶ «δικαίου» φαίνεται ὅτι εἶναι πλατωνικῆς προέλευσης· ὡς γνωστόν, ὁ Ξενοφῶν ἔχει ἐπηρεασθεῖ στὰ *Ἀπομνημονεύματά* του ἀπὸ τοὺς διαλόγους *Ἱππίας μείζων* καὶ *Ἱππίας ἐλάσσων*[33]. Ὁ Πλάτων[34] θεωρεῖ ὅτι ἡ θέσπιση τῶν ἑκάστοτε νόμων εἶναι ἀποτέλεσμα διαδικασιῶν τὶς ὁποῖες ἐπιβάλλει ἡ ἀνάγκη ἁρμονικῆς κοινωνικῆς συμβίωσης.

IV. 2. Ἡ ἄποψη τοῦ Ἱππία στὸν πλατωνικὸ *Πρωταγόρα*

Στὸν *Πρωταγόρα* τοῦ Πλάτωνος (337 c-d) ὁ Ἱππίας φέρεται νὰ καταδικάζει μὲ σαφῆ τρόπο τὸν θετὸ νόμο: «Ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται».

Τὸ κείμενο αὐτὸ ἔχει δεχθεῖ πολλὲς ἑρμηνεῖες. Ὁ H. C. Baldry τὸ ἑρμηνεύει στὸ πλαίσιο τῆς θεωρίας του γιὰ τὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους

---

30. *Ἀπομν.*, Δ, 4, 18.

31. Στὸν διάλογο *Μίνως*, 315 a ὁ Σωκράτης δὲν φαίνεται νὰ ὑποστηρίζει τὸ ἴδιο: «οὐκ ἀεὶ ἐξευρίσκειν ὃ βούλεται ὁ νόμος, τὸ ὄν».

32. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, 14, 4, 12-13.

33. K. FREEMAN, *Companion to the Presocratic Philosophers*, London, ³1996, σ. 390. Αὐτὸ διαπιστώνει κανεὶς ἀκόμα καὶ μὲ τὴ σύγκριση στίχων ἀπὸ τὸν *Ἱππία Μείζονα* καὶ ἀπὸ τὰ *Ἀπομνημονεύματα*. Πβ.: «διὰ χρόνου γὰρ ἀφικόμενος ὁ Ἱππίας Ἀθήναζε παρεγένετο τῷ Σωκράτει λέγοντι (*Ἀπομν.*, Δ, 4, 5-6)· "ὡς διὰ χρόνον ἡμῖν κατῆρας εἰς τὰς Ἀθήνας"» (ΠΛΑΤ., *Ἱππ. μείζων*, 281 a).

34. ΠΛΑΤ., *Πολιτεία* B, 358 e: «ξυνθέσθαι ἀλλήλους μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι».

στὴν ἑλληνικὴ σκέψη[35], ἐνῶ ὁ H. Rankin[36] τὸ προσλαμβάνει γενικὰ ὡς ἀντιπροσωπευτικὸ δεῖγμα τῆς ἀντίθεσης «φύσει-νόμῳ» καὶ τὸ ἀποδίδει εἰδικὰ στὸν Ἱππία. Ὁ F. Heinimann πιστεύει πὼς ὅσα λέει στὸ κείμενο αὐτὸ ὁ Ἱππίας γιὰ τὸ θέμα «φύση-νόμος» πρέπει νὰ τὰ θεωρήσουμε ὡς μιὰ «ἐπιγενόμενη ἐξέλιξη παλαιότερων θεωριῶν» καὶ προσθέτει πὼς ἡ λέξη «νόμος» χρησιμοποιεῖται μὲ πολιτικο-ἐθνογραφικὴ ἔννοια[37], ἐνῶ ὁ H.-Th. Johann[38] σχολιάζει λεπτομερῶς τὸ ἐδάφιο στὸ πλαίσιο τῆς σκέψης τοῦ Ἱππία «φύσει-νόμῳ».

Χωρὶς νὰ ἀποκλείουμε τὶς παραπάνω ἑρμηνεῖες, ἐκτιμοῦμε πὼς ἐδῶ ὁ Ἱππίας ψέγει τὸν «νόμο» (*jus positivum*) γιὰ τρία πράγματα: α) γιὰ τὰ στενὰ ὅρια τῆς ἰσχύος του, ποὺ εἶναι τὰ ὅρια τῆς πόλεως-κράτους, β) γιὰ τὴ βιαιότητα μὲ τὴν ὁποίαν ἐκδηλώνεται καὶ γ) γιὰ τὴ συχνὴ ἐναντίωσή του πρὸς τὴ φύση (φυσικὸ νόμο). Σ' αὐτὰ ἀντιπαραθέτει τὰ στοιχεῖα τοῦ «φύσει νόμου»: α) τὴ συγγένεια καὶ τὸ αἴσθημα κοινότητας τῶν ἀνθρώπων καὶ β) τὴν προσωπικὴ ἐλευθερία τοῦ πράττειν, καὶ μάλιστα σύμφωνα μὲ τὴ φύση[39].

Μὲ προκείμενες ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτὸ μποροῦμε νὰ συνθέσουμε ἕνα ἐπιχείρημα γιὰ νὰ δείξουμε ὅτι ὁ Ἱππίας ἐπικρίνει τὸ θετὸ δίκαιο.

(1) Οἱ ἄνθρωποι εἶναι «φύσει» συγγενεῖς ἢ οἰκεῖοι.

(2) «Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν», δηλαδὴ σὲ σχέσεις φυσικῆς συγγενείας ἁρμόζει κάτι ἄλλο, «συγγενές», νὰ εἶναι «ὅμοιον».

Ἄρα (3): ὁ νόμος, γιὰ νὰ ταιριάζει σὲ σχέσεις συγγένειας, πρέπει νὰ εἶναι «φύσει», δηλαδὴ νὰ μὴ μᾶς ἐξαναγκάζει ὡς τύραννος νὰ κάνουμε πράγματα μὴ φυσικά.

Ἡ ἰδέα αὐτὴ τοῦ Ἱππία ἐπιβεβαιώνει τὴν ἄποψη τοῦ Heinimann ὅτι ἀποτελεῖ «ἐξέλιξη παλαιοτέρων θεωριῶν», καθὼς παρόμοια ἄποψη βρίσκουμε καὶ σὲ ἄλλους ἀρχαίους στοχαστές[40]. Κατὰ τὸν Ἱππία ἡ ἐπιφανειακὴ καὶ περιορισμένη ἰσότητα ποὺ κατοχυρώνει ὁ συμβατικὸς νόμος ἔχει

---

35. *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, C.U.P., 1965, σσ. 42-43.

36. *Sophists, Socratics and Cynics*, New Jersey, 1983, σ. 56. Ὁ W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές, ἔνθ' ἀν.*, σ. 154 σημειώνει πὼς ἐδῶ ὁ Ἱππίας ἐπαινεῖ τὴν «φύσιν», γιατὶ καταρρίπτει τοὺς φραγμοὺς μὲ τοὺς ὁποίους ὁ νόμος ἔχει χωρίσει τὸν ἕναν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν ἄλλον.

37. *Nomos und Physis*, 1945 (ἀνατ. 1972), σσ. 142-143.

38. Hippias von Elis und der Physis-Nomos Gedanke, *Phronesis*, 18, 1973, σσ. 15-25· πβ. E. SCHUTRUMPF, Kosmopolitismus oder Panhellenismus: zur Interpretation des Ausspruehs von Hippias in Platons Protagoras (337 c κ. ἑξ.), *Hermes*, 100, 1972, σσ. 5-29.

39. Πβ. W. NESTLE, *Ἀπὸ τὸν Μύθο στὸν Λόγο, ἔνθ' ἀν.*, τόμ. Β', σσ. 544-545.

40. Ὁ Πίνδαρος πρῶτος εἶχε διαμαρτυρηθεῖ γιὰ τὴν καταπίεση ποὺ ἀσκεῖ ὁ θετὸς νόμος στὸν «φύσει νόμο», ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Καλλικλῆς στὸν πλατωνικὸ διάλογο *Γοργία* 484 b (= ἀπ. 169 a SM): «νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων / ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί». Τὴ γνώμη αὐτὴ τοῦ Πινδάρου τὴν ἐπιδοκιμάζει ὁ ΗΡΟΔΟΤΟΣ (Γ, 38): «οὕτω μὲν νῦν ταῦτα νενόμισται καὶ ὀρθῶς μοι δοκέει Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι» καὶ Η, 104 («εἰ ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος...»)· ΠΛΑΤ., *Νόμοι* Δ, 714 e καὶ *Πολιτεία* Β, 359 c· ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Α, 2, 44·

ἰσχὺ μόνο μεταξὺ τῶν «ἐλευθέρων» πολιτῶν τῆς ἰδίας τάξεως. Ἔτσι τὸ «θετὸν δίκαιον» εὐνοεῖ κατὰ περίπτωση ὁμάδες ἀνθρώπων τῶν ὁποίων ὑπηρετεῖ τὰ συμφέροντα, ἐνῶ ἄλλων ὁμάδων τὰ συμφέροντα τὰ περιορίζει. Ὁ Ἱππίας, ὅμως, ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὴ ἡ ἰσότητα, γιὰ νὰ εἶναι καθολική, πρέπει νὰ ἀναχθεῖ στὸ φυσικὸ δίκαιο. Ὁ Ἱππίας φανερώνεται ἐδῶ ἀπὸ τὴ μία μεριὰ ὡς κήρυκας τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας, καὶ γι' αὐτὸ αἰσθάνεται ἀβάσταχτο τὸ βάρος τῶν περιορισμῶν τοῦ «θετικοῦ δικαίου», καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὡς ὑπέρμαχος ἑνὸς «κοσμοπολιτικοῦ φρονήματος»[41], ὅπως θὰ ἀναλύσουμε στὴ συνέχεια. Στὴ σκέψη τοῦ Ἱππία οἱ νόμοι τοῦ «θετικοῦ δικαίου» πρέπει νὰ εἶναι τέτοιοι ὥστε νὰ γεφυρώνουν τὴ διάσταση μεταξὺ τῆς «φύσεως» καὶ τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας καὶ νὰ εἶναι ἔτσι λιγότερο ἄδικοι.

V. Ὁ Ἱππίας ὑποστηρικτὴς τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» (*jus naturale*)

Γιὰ νὰ ὑποστηρίξει ὁ Ἱππίας τὴν ἰσχὺ τῶν «φύσει» νόμων, φαίνεται πὼς ξεκινοῦσε ἀπὸ τὴν ἰσχὺ τῶν «ἄγραφων νόμων» οἱ ὁποῖοι ἔχουν θεϊκὴ προέλευση καὶ εἶναι ἀμετάβλητοι μέσα στὸν χρόνο[42]. Οἱ «φυσικοὶ νόμοι» (*jus naturale*) δὲν εἶναι τυραννικοί, ἐνῶ τιμωροῦν τὴν «ὕβριν», δηλαδὴ τὴν αὐθαιρεσία τῶν ἰσχυρῶν ποὺ γεννοῦν οἱ νόμοι τοῦ θετοῦ δικαίου, γιατὶ ἔρχεται ἡ «νέμεσις», ποὺ εἶναι θεϊκή. Ὁ Ἱππίας στὴ συνομιλία του μὲ τὸν Σωκράτη, ποὺ καταγράφεται στὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Ξενοφώντα, ἀφοῦ δηλώσει εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ὅτι θὰ πεῖ διαφορετικὰ πράγματα, προσθέτει: «πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί»[43]. Ἀποδέχεται στὴ συνέχεια πὼς τοὺς ἄγραφους νόμους τοὺς ἔχουν θέσει οἱ ἴδιοι οἱ θεοὶ[44] καὶ γι' αὐτὸ ἰσχύουν «ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταὐτά». Αὐτοὺς τοὺς νόμους δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ τοὺς ἔχουν θέσει οἱ ἄνθρωποι, διότι οὔτε νὰ συγκεντρωθοῦν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι

ΑΝΤΙΦ., DK 87 B 44, 2, 26-30: «τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται». Πβ. τὰ σχόλια γιὰ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀντιφώντα ἀπὸ τὸν G. PENDRICK, *Antiphon the Sophist: The Fragments, Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge, C.U.P., 2002, σσ. 327-328.

41. E. BARKER, *Greek Political Theory*, London[4]1970, σ. 74.

42. Βλ. W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 152-169.

43. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 19-20.

44. Τὴν ἐξίσωση τῶν φυσικῶν καὶ τῶν θεϊκῶν νόμων δέχεται καὶ ὁ ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ (*Περὶ διαίτης*, 11), ὁ ὁποῖος μαζὶ μὲ τὸν Ἱππία παίρνει μέρος στὸν πλατωνικὸ διάλογο *Πρωταγόρα*. Αὐτὸ ποὺ ἔχουν θεσπίσει οἱ ἄνθρωποι, εἴτε δίκαιο, εἴτε ἄδικο, ποτὲ δὲν εἶναι σταθερό, ἐνῶ ὅ,τι ἔχει θεσπιστεῖ ἀπὸ τοὺς θεοὺς εἶναι σωστὸ γιὰ πάντα. Καὶ στοὺς τραγικοὺς οἱ «ἄγραφοι νόμοι» ἔχουν θεϊκὴ προέλευση. Πβ. ΣΟΦ., *Οἰδίπους τύραννος*, 863-870· ΕΥΡ., *Ἑκάβη*, 799-801· *Ἱκέτιδες*, 16-19. Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἡράκλειτος (ἀπ. 114) καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς (ἀπ. 135) διατυπώνουν πρὶν ἀπὸ τὸν Ἱππία παρόμοια ἄποψη περὶ θεϊκῆς προέλευσης καὶ ὑπεροχῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου (ἄγραφοι νόμοι). Ἀργότερα ὁ Ἀριστοτέλης (*Ρητ.*, 1373 b 1-8) δέχεται πὼς ὁ «φύσει» νόμος (ἄγραφος νόμος) εἶναι «καθολικώτερος» ἀπὸ τὸν θετὸν «ἴδιον νόμον» καὶ ἡ παράβαση τοῦ «φύσει» νόμου εἶναι βαρύτερο ἀδίκημα ἀπὸ τὴν παράβαση τοῦ «ἰδίου» γραπτοῦ νόμου.

μαζὶ ἦταν δυνατὸν πρὸς τοῦτο, ἀλλὰ οὔτε καὶ νὰ συμφωνήσουν, καθ' ὅσον δὲν μιλοῦν τὴν ἴδια γλώσσα. Αὐτοὶ οἱ νόμοι διαφέρουν ἀπὸ τοὺς νόμους τοῦ θετοῦ δικαίου ὡς πρὸς τὴν ἰσχύ τους καὶ τὴν ἐπιβολὴ κυρώσεων σὲ ὅσους τοὺς παραβαίνουν, ἐνῶ συμβαίνει σχεδὸν τὸ ἀντίθετο μὲ τοὺς νόμους τοῦ θετοῦ δικαίου, οἱ παραβάτες τοῦ ὁποίου πολλὲς φορὲς διαφεύγουν τῆς τιμωρίας, διότι δὲν ἀποκαλύπτονται ἢ διότι ἐφαρμόζουν βία: «ἀλλὰ δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἢν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ἀπ' ἀνθρώπων κειμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην διδόναι, οἱ μὲν λανθάνοντες, οἱ δὲ βιαζόμενοι»[45].

Μία ἀκόμη διαφορὰ ποὺ ἐνισχύει τὴν ἄποψη γιὰ τὴν ὑπεροχὴ τῶν νόμων τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» εἶναι ἡ ἀμεσότητα ἐπιβολῆς τιμωρίας σὲ περίπτωση παράβασής τους[46].

Στὴ συζήτηση ὁ Σωκράτης ἀναφέρει μερικοὺς νόμους ποὺ ἔχουν θέσει οἱ θεοί, ὅπως «παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν», τὸ «τιμᾶν τοὺς γονεῖς» καὶ «μήτε παισὶ μείγνυσθαι μήτε παῖδας γονεῦσιν»[47]. Αὐτὸ μὲ τὸ ὁποῖο συμφωνεῖ ὁ Ἱππίας εἶναι πὼς στὴν περίπτωση τοῦ φυσικοῦ δικαίου τὸ νόμιμο ταυτίζεται μὲ τὸ «δίκαιον», γιατί τὸ πρῶτο, ὅπως ἔχει συμφωνηθεῖ, ἔχει θεϊκὴ προέλευση· δὲν συμβαίνει ὅμως τὸ ἴδιο μὲ τὸ θετὸ δίκαιο, γιὰ τὸν λόγο ὅτι μπορεῖ ὁ νόμος στὴ θέσπισή του νὰ εἶναι μεροληπτικὸς καὶ νὰ ὑπηρετεῖ συμφέροντα συγκεκριμένων ὁμάδων οἱ ὁποῖες σκόπιμα τοὺς ἔθεσαν. Ἐπίσης, οἱ νόμοι τοῦ θετοῦ δικαίου δὲν εἶναι τίποτε περισσότερο ἀπὸ προσωρινὲς συμφωνίες καὶ δὲν εἶναι γιὰ νὰ τοὺς λαμβάνει κανεὶς σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν, γιατὶ συχνὰ ἀπορρίπτονται καὶ ἀναθεωροῦνται ἀπὸ τοὺς ἴδιους ἀκριβῶς ἀνθρώπους ποὺ τοὺς θέσπισαν.

Ἐξάλλου, ὁ Ἀντιφῶν[48] τονίζει ὅτι οἱ νόμοι τοῦ θετοῦ δικαίου μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν ὡς ὄργανο μιᾶς ὁρισμένης πολιτικῆς, χάνοντας ἔτσι τὴν καθολικότητα τῆς ἰσχύος τους καὶ ἀκυρώνοντας τὸ «νόμιμον» καὶ τὸ «δίκαιον».

Θὰ μπορούσαμε εὔλογα νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι, στὴν εὐρυχωρία τοῦ ἀναγνωρισμένου ἐκλεκτικισμοῦ του, ὁ Στωικισμός, καὶ εἰδικὰ ἡ πολιτική του

---

45. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 21-22. Τὴν ἴδια ἄποψη ἐντοπίζουμε στὸν Ἀντιφώντα, DK 87 B 44, col. 2, 3-18: «τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων, ἐὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὔ. Τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζηται, ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον κακόν».

46. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 24-25: «τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσιν τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονας ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθετεῖν δοκεῖ μοι εἶναι».

47. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, Δ, 4, 19-20.

48. DK 87 B 44, col. 1, 27-32: «τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα ... οὐχ ὁμολογηθέντα».

φιλοσοφία, δὲν ἔχει μόνον ὡς προδρόμους του[49] τὸν Σωκράτη (ἐξάλλου ὁ Στωικισμὸς στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας χαρακτηρίστηκε ὡς μείζων σωκρατικὴ σχολή), τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀφοῦ μετὰ ἀπὸ αὐτούς, ὅπως σημειώνει ὁ T. Sinclair[50], ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία περιπίπτει γιὰ πολλοὺς λόγους σὲ «στειρότητα», ἀλλὰ καὶ ἰδέες τῶν Σοφιστῶν καὶ εἰδικὰ τὴ θεωρία τους περὶ φυσικοῦ δικαίου, ὅπως ἐκφράζεται καὶ στὴ σκέψη τοῦ Ἱππία. Ἔτσι, σὲ ἐκπροσώπους τῆς ἀρχαίας Στοᾶς, ὅπως ὁ Χρύσιππος[51], ἀλλὰ καὶ τῆς τρίτης περιόδου, ὅπως ὁ Κικέρων[52], ἐντοπίζουμε διάχυτη τὴν ἰδέα ὅτι τὸ «δίκαιον» εἶναι «φύσει», «μὴ θέσει», καὶ ὅτι ἔχει προέλευση θεϊκή. Μέσῳ τοῦ Στωικισμοῦ ἡ θεωρία αὐτὴ φθάνει στὴ Νεώτερη φιλοσοφία. Ὁ Hugo Grotius (1583-1645) εἶναι ὁ πρῶτος σημαντικὸς στοχαστὴς ποὺ γράφει εἰδικὴ μελέτη γιὰ τὸ «φυσικὸ δίκαιο»[53].

VI. Ἡ ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ

Ἡ φυσικὴ συγγένεια ποὺ ἔχουν οἱ ἄνθρωποι καὶ ἡ ἰσότητα, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Ἱππίας, ποὺ ἐξασφαλίζεται μέσῳ τῆς καθολικότητας ἰσχύος τοῦ φυσικοῦ δικαίου σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ φιλία[54] καὶ τὴν οἰκειότητα, σύμφωνα μὲ τὴ θέση του, ἀπὸ τὴ μία μεριὰ ὁδηγοῦν τὶς κοινωνίες σὲ ὁμόνοια καὶ ἰσορροπία καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη καθιστοῦν κάθε ἄνθρωπο ὑποκείμενο τῶν ἴδιων καθολικῶν νόμων τοῦ φυσικοῦ δικαίου, πολίτη τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ὁποιασδήποτε κοινωνίας.

Πρὸς τὴν ἰδέα αὐτὴ συγκλίνουν δυὸ μικρὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ ἀπολεσθέντα ἔργα τοῦ Ἱππία. Τὸ πρῶτο εἶναι ἀπὸ τὸ ἔργο *Ἐθνῶν ὀνομασίαι* (ἀπ. Β 2): «Ἱππίας δὲ ὁ Ἠλεῖος ἐν Ἐθνῶν ὀνομασίαις φησὶν ἔθνος τι κα-

---

49. Γιὰ τὶς πηγὲς τοῦ Στωικισμοῦ στὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία, πβ. T. IRWIN, *The Development of Ethics*, Oxford, O.U.P., 2007, vol. I, σσ. 285-287· *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. ALGRA - J. BARNES - J. MANSFELD - M. SCHOFIELD (ἐπιμ.), Cambridge 1999, σσ. 739-741.

50. *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Πολιτικῆς σκέψεως*, μτφρ. Γ. Βλάχου, Ἀθῆναι 1969, σ. 373.

51. *SVF*, III, 76· I, 43.

52. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De Legibus* I, 6, 18. πβ. τὰ ἀποσπάσματα *SVF*, III, 308-376, ὑπὸ τὸν τίτλο *De jure et lege: jus esse natura*. Πβ. Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Νόμος τῆς φύσεως στὴ Στοά, στό: *Μνήμη Ε. Παπανούτσου*, Ἀθῆνα, 1984, τόμ. Β΄, σσ. 133-163.

53. Βλ. T. IRWIN, *The Development of Ethics*, *αὐτόθι*, τόμ. II, σσ. 70-87 καὶ 89-91· πρόκειται γιὰ τὴν πραγματεία του *De jure belli ac pacis*, Paris 1625. Βασικὴ θέση τοῦ Grotius εἶναι πὼς σὲ ὅ,τι ὁ Θεὸς δείχνει τὴ βούλησή του αὐτὸ εἶναι νόμος. Στὰ *Προλεγόμενα* καὶ στὸ 1ο Κεφάλαιο τοῦ Α΄ Βιβλίου ὁ Grotius ἐκθέτει τὶς ἰδέες του γιὰ τὸ δίκαιο καὶ τὴν κοινωνία.

54. Ὁ Ἱππίας θεωρεῖ τὴ «φιλία» ὡς «ἄριστον κτῆμα» (DK 86 B 17). Στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα καταδικάζει τὴ «διαβολὴ» ὡς κάτι φοβερὸ καὶ τὴν θεωρεῖ ὡς μία ἀδυναμία τῶν νόμων ποὺ δὲν ἔχουν προβλέψει –γιὰ τὴν ἐποχή του βέβαια– κάποια κύρωση. Ἡ «διαβολὴ» καταστρέφει τὴ φιλία.

λεῖσθαι Σπαρτός». Τὸ δεύτερο εἶναι ἀπὸ τὸν *Τρωικὸν* (διάλογον): «Ἱππίας ἀπὸ Ἀσίας καὶ Εὐρώπης τῶν Ὠκεανίδων τὰς ἠπείρους καλεῖ» (Β 8)[55]. Ἡ λέξη «Σπαρτοί» τοῦ πρώτου ἀποσπάσματος ὑποδηλώνει ὅτι οἱ ἄνθρωποι διεσπάρησαν, σκορπίστηκαν γιὰ κάποιους λόγους, ἐνῶ ἀρχικὰ ἦταν ἑνωμένοι. Ἔτσι πιθανὸν ὁ Ἱππίας νὰ ἑρμήνευε μὲ τὴ διασπορὰ τὴν ἵδρυση πόλεων καὶ τοὺς ἐποικισμούς[56]. Ἡ διαφορὰ αὐτὴ δὲν ἀκυρώνει τὴν ἀρχικὴ κοινὴ ρίζα· ἁπλῶς, οἱ ἄνθρωποι, ποὺ εἶναι «φύσει συγγενεῖς», κατοίκησαν σὲ ὅλον τὸν κόσμο, ἔγιναν πολίτες τοῦ κόσμου. Στὸ δεύτερο ἀπόσπασμα φαίνεται πάλι ἡ ἰδέα τοῦ Ἱππία ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἦταν ἑνωμένοι καὶ ὡς ἐκ τούτου ἔχουν φυσικὴ συγγένεια, ἀδιάφορα ἂν κατοικοῦν σὲ διαφορετικὰ μέρη, ὅταν οἱ δυὸ τότε γνωστὲς ἤπειροι, Ἀσία καὶ Εὐρώπη, συνδέονταν μὲ δεσμὸ ἀγάπης, ἀφοῦ ἦταν κόρες τοῦ Ὠκεανοῦ, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Ἱππίας[57].

Μὲ βάση τὰ παραπάνω συμφωνοῦμε μὲ τὴν ἐκτίμηση τοῦ M. Narcy[58] ὅτι ὁ Ἱππίας εἶναι ὁ εἰσηγητὴς τῆς ἰδέας τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ, ἀλλὰ πρέπει νὰ προσθέσουμε πὼς ὁ προάγγελος τῶν Σοφιστῶν Δημόκριτος[59], ἀλλὰ καὶ ὁ σύγχρονος τοῦ Ἱππία καὶ ὁμότεχνός του Ἀντιφῶν διατύπωσαν παρόμοιες ἰδέες. Ὁ δεύτερος, μάλιστα, ἔφθασε νὰ ἀπορρίψει τὴ γνωστὴ διάκριση μεταξὺ βαρβάρων καὶ Ἑλλήνων[60] μὲ τὸ ἐπιχείρημα: «φύσει πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι»[61].

Ὡστόσο ὁ M. Untersteiner[62] ἐπισημαίνει μιὰ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν

---

55. Ὁ W. NESTLE, *Ἀπὸ τὸν Μῦθο στὸν Λόγο*, *ἔνθ' ἀν.*, τόμ. Β', σ. 538 πιστεύει πὼς τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ θὰ μποροῦσε νὰ ἀνήκει στὸ ἔργο τοῦ Ἱππία *Ἐθνῶν ὀνομασίαι*.

56. Πβ. ΠΛΑΤ., *Ἱππίας μείζων*, 285 d: «περὶ τῶν γενῶν τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν κατοικίσεων». Πβ. ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΥ, Βιβλιοθήκη, 3, 4, 4.

57. Τέτοιες ἰδέες δὲν ἦταν τελείως ἄγνωστες τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἱππία. Διατυπώνονταν, ὅμως, γιὰ ἄλλο λόγο καὶ συγκεκριμένα γιὰ νὰ δείξουν τὴν ὑπεροχὴ καὶ τὴν ἀναγνώριση τοῦ σοφοῦ ἀνδρὸς ἀνὰ τὸν κόσμο. Ὁ Εὐριπίδης, ποὺ συνδέεται ἰδεολογικὰ μὲ τὸ σοφιστικὸ κίνημα καὶ κατατάσσεται στὸν ἀρχαῖο διαφωτισμὸ (πβ. W. K. C. GUTHRIE, *Οἱ Σοφιστές*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 164-166 εἰδικὰ σ. 164 καὶ σ. 430, σημ. 161· D. CONACHER, *Euripides and the Sophists*, London 1998) ἔχει γράψει: «τὸν ἐσθλὸν ἄνδρα, κἂν ἐκὰς ναίῃ χθονὸς / κἂν μήποτ' ὄσοις εἰσίδω, κρίνω φίλον» (ἀπ. 902, *TrGF*, ἐπιμ. R. KANNICHT, 2004, τόμ. 5.2: Euripides). Πβ. καὶ ἀπ. 1047: «ἅπας μὲν αἰθὴρ αἰετῷ περάσιμος / ἅπασα δὲ χθὼν ἀνδρὶ γενναίῳ πατρίς»· *Φαέθων*, ἀπ. 777: «ὡς πανταχοῦ γε πατρὶς ἡ βόσκουσα» (*Euripides Phaethon*, Edited with Prolegomena and Commentary by J. DIGGLE, Cambridge, C.U.P., 1970).

58. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, *αὐτόθι*, τόμ. III, σ. 757.

59. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, Ἡ ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ κατὰ Δημόκριτον, *Φιλοσοφία*, 31, 2001, σσ. 90-103· γιὰ τὴ σχέση Δημοκρίτου καὶ Σοφιστῶν βλ. ἐνδεικτικὰ C. MULTON, Antiphon the Sophist and Democritus, *Museum Helveticum*, 31, 1974, σσ. 129-139.

60. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ πβ. ἐκτενῶς Β. ΚΥΡΚΟΥ, *Ἀρχαῖος Ἑλληνικὸς Διαφωτισμὸς καὶ Σοφιστική*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 228-234.

61. DK 87 B 44, 2-10.

62. *I Sofisti*, Milano, ²1967, τόμ. II, σσ. 130-131.

Ἱππία καὶ τὸν Ἀντιφῶντα: «ὁ κοσμοπολιτισμὸς τοῦ Ἀντιφῶντα θεμελιώνεται στὴν κοινότητα τῶν ἀναγκῶν ποὺ παρατηροῦνται ἀνάμεσα στὰ μέλη διαφόρων κοινωνικῶν τάξεων καὶ μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων». Ἀντίθετα, ὁ Ἱππίας φαίνεται πὼς στὸ θέμα αὐτὸ παρασιωπᾶ αὐτὸ τὸ κίνητρο ὡς ἑνοποιητικὸ στοιχεῖο τῶν ἀνθρώπων, ἐπειδὴ τὸ θεωρεῖ πρωτευόντως ὑλιστικὸ καὶ ἐγωιστικὸ καὶ ἐπιμένει στὶς συναισθηματικὲς σχέσεις ποὺ ἀναπτύσσονται ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖες εἶναι εὐγενέστερες καὶ τοὺς συνδέουν βαθύτερα. Ὁ Untersteiner καταλήγει: «Σ' αὐτὸν τὸν ἑνοποιημένο ἀνθρώπινο πολιτισμὸ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ πλέον καίριο σημεῖο τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ του, πρέπει νὰ συνέβαλε σημαντικὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἱππίας στὶς ἐθνολογικὲς καὶ πολιτικές του ἔρευνες χρησιμοποίησε καὶ πηγὲς μὴ ἑλληνικές, ποὺ ἀναφέρονταν σὲ λαοὺς πέραν τοῦ ἑλληνικοῦ».

VII. Ὁ κοσμοπολιτισμὸς ἀπὸ τὸν Ἱππία στοὺς Κυνικούς

Ἡ ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ἐμπλουτισμένη περνάει ἀπὸ τὸν Ἱππία στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τῶν Κυνικῶν. Ὁ Ἀντισθένης, ὁ ἱδρυτὴς τῆς Κυνικῆς Σχολῆς[63], εἶναι αὐτὸς ποὺ συνδέει τοὺς Σοφιστές, καὶ εἰδικὰ τὸν Ἱππία, μὲ τὸ φιλοσοφικὸ κίνημα τῶν Κυνικῶν.

Πρὶν γίνει πιστὸς μαθητὴς τοῦ Σωκράτη[64], ὁ Ἀντισθένης «ἤκουσε Γοργίου»[65]. Ἐξ ἄλλου ὁ Ξενοφῶν στὸ *Συμπόσιον* (4, 62) λέει πὼς ὁ Ἀντισθένης σύστησε τὸν θαυμαστὴ τῶν Σοφιστῶν Καλλία στὸν Πρόδικο καὶ τὸν Ἱππία[66]. Ὁ Ἀντισθένης, μὲ τὸ νὰ πιστεύει πὼς τὰ «θεμέλια» μιᾶς «πολιτείας» εἶναι ἡ «ἀπάθεια», ἡ «ἐγκράτεια» καὶ ἡ «καρτερία»[67], οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ κατευθύνουν τὴ ζωὴ καὶ τὴ συμπεριφορὰ καὶ ὄχι οἱ νόμοι, φαίνεται πὼς ἔμμεσα ὑποστηρίζει πὼς οἱ ἄνθρωποι μὲ τέτοιες ἀρχὲς μπορεῖ νὰ γίνουν πολίτες ὁποιασδήποτε πολιτείας. Ἐκεῖνος, ὅμως, ἀπὸ τοὺς Κυνικοὺς ποὺ δίδαξε καὶ ἐφάρμοσε τὴν ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ εἶναι ὁ μαθητὴς τοῦ

---

63. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 6, 1, 2: «κατῆρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ». Ἡ F. Decleva-Caizzi ἐξέδωκε *Antisthenis Fragmenta*, Milano / Varese 1966.

64. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 1, 1, 2· ὁ Πλάτων (*Φαίδων*, 59 b) ἀναφέρει πὼς ἦταν ἀνάμεσα στοὺς στενοὺς φίλους ποὺ ἦταν κοντὰ στὸν Σωκράτη στὴ φυλακὴ τὶς τελευταῖες ὧρες τῆς ζωῆς του. Παρουσιάζεται ἐπίσημα ἀπὸ τὸν Ξενοφῶντα ὡς συνομιλητὴς τοῦ Σωκράτη (*Ἀπομν.*, Γ, 11, 17).

65. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 1, 1, 1· πβ. καὶ W. K. C. GUTHRIE, *Σοφιστές*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 368-376· H. D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, *αὐτόθι*, σσ. 219-228.

66. Ὁ A. Μπαγιόνας (*Πολιτικὴ Φιλοσοφία τῶν Κυνικῶν*, Ἀθήνα, 1970, σ. 27) λέει πὼς ἡ σχέση τῶν Κυνικῶν μὲ τοὺς Σοφιστὲς ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι «παρεδέχθησαν τὴν ἀντίθεσιν νόμου καὶ φύσεως». Κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Διογένους Λαερτίου (6, 16) φέρεται ὅτι ἔγραψε *Περὶ τῶν Σοφιστῶν φυσιογνωμικός*.

67. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 6, 15.

Ἀντισθένη, ὁ Διογένης ἀπὸ τὴ Σινώπη (404-323 π.Χ). Ἔλεγε γιὰ τὸν ἑαυτό του πὼς εἶναι «ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν»[68] καὶ ὑποστήριζε πὼς ὁ «νόμος» ἀντιτίθεται στὴ «φύση». Ὅταν ρωτήθηκε ἀπὸ ποῦ κατάγεται, ἀπάντησε πὼς εἶναι «κοσμοπολίτης»[69]. Σ' ἄλλο σημεῖο ἀποφαίνεται: «μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν τῷ κόσμῳ»[70]. Ὁ J. Moles[71], στὴν περιεκτικὴ μελέτη του, παρατηρεῖ πὼς ὁ κοσμοπολιτισμὸς τῶν Κυνικῶν εἶναι «ἀρνητικός», μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν ἀναγνωρίζει τὴν ἀναγκαιότητα σύστασης καὶ λειτουργίας τῆς πόλεως-κράτους, ἀφοῦ κατ' αὐτοὺς οἱ συμβατικοὶ νόμοι της δὲν μποροῦν νὰ συμβάλουν στὴ σωστὴ λειτουργία της, γιατὶ δὲν κατορθώνουν νὰ διακρίνουν τοὺς «φαύλους» ἀπὸ τοὺς «σπουδαίους»[72]. Τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ὁ Διογένης, καθὼς καὶ ὁ Κράτης ὁ Θηβαῖος, ἀπέρριπταν τὴ λειτουργία τῆς πόλεως, μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι αὐτὴ χωρίζει τοὺς ἀνθρώπους καὶ δὲν πετυχαίνει τοὺς στόχους της. Γιὰ τὸν Διογένη τὸ «πολιτεύεσθαι» καὶ τὸ «ἀστεῖον» δὲν εἶναι *desiderata*, γιατὶ δὲν εἶναι «κατὰ φύσιν». Στὸν βαθμὸ ποὺ ἡ Κυνικὴ σχολὴ ὑπῆρξε μία «οἰκουμενικὴ καὶ ἄκρως φυσικὴ φιλοσοφία», δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ υἱοθετεῖ μία ἰδέα ποὺ θέλει τοὺς ἀνθρώπους νὰ ζοῦν χωρὶς τοὺς φραγμοὺς ποὺ θέτουν οἱ συμβατικοὶ νόμοι μιᾶς πόλεως, ἀδέσμευτοι καὶ ἐλεύθεροι. Ἡ «πολιτεία» τῶν Κυνικῶν δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μία ἠθικὴ πολιτεία, καθ' ὅτι γι' αὐτοὺς οὔτε ἡ «πόλις» οὔτε οἱ φυλετικὲς διακρίσεις σημαίνουν κάτι, ἀλλὰ ὑποστηρίζουν ὅτι κάποιος μπορεῖ νὰ ζήσει τὴν κυνικὴ ζωὴ ὁπουδήποτε στὴ γῆ, γιατὶ ὅλη ἡ γῆ εἶναι σπίτι τῶν Κυνικῶν[73]. Μὲ σύγχρονους ὅρους θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ κοσμοπολιτισμὸς τῶν Κυνικῶν εἶναι προσανατολισμένος σὲ μία πανανθρώπινη ἠθικὴ κοινότητα.

Ὁ Ζήνων ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Κυνικοῦ Κράτητος[74]. Σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Διογένη Λαερτίου, ὁ Ζήνων ἔγραψε ἔργο μὲ τίτλο *Πολιτεία*. Ὅπως ὁ ἴδιος ἐξομολογεῖται, τὸ ἔργο του ἦταν μία ἀπάντηση στὸ ὁμώνυμο πλατωνικὸ ἔργο[75]. Ὁ δοξογράφος, γιὰ νὰ δείξει ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ ὑπῆρξε τὸ σημεῖο ἀλλαγῆς προσανατολισμοῦ τῆς σκέψης τοῦ Ζήνωνα ἀπὸ τὴν Κυνικὴ φιλοσοφία πρὸς τὸν Στωικισμό, γράφει πὼς «τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς

---

68. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 38.
69. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 63.
70. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 72.
71. Cynic Cosmopolitanism, στὸν συλλογικὸ τόμο: *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, R. B. BRANHAM / M. O. GOULET-CAZÉ, Berkeley, Univ. of California Press, 1996, σσ. 105-120.
72. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., 6, 5.
73. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 6, 98.
74. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, 7, 4. Ἐξάλλου ὁ Ζήνων ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Κράτητος.
75. *SVF*, 1, 260. Πβ. C. ROWE, The *Politeiai* of Zeno and Plato, στό: *The Philosophy of Zeno*, Th. SCALTSAS - A. MASON (ἐπιμ.), Larnaka, 2002, σσ. 293-306.

τοῦ κυνὸς οὗρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι»[76]. Τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν σώθηκε. Ἔμμεσα πληροφορούμαστε γιὰ τὸ περιεχόμενό του. Σύμφωνα μὲ τὸν Πλούταρχο[77], ὁ Ζήνων ὁραματίζεται μία ἐνιαία κοσμόπολη. Προϋπόθεση αὐτῆς τῆς ἑνότητας εἶναι ἡ διασφάλιση ἐσωτερικῆς ὁμόνοιας. Ἀπὸ τὴν ἑνότητα, τὴν ὁμόνοια καὶ τὴν καλοσύνη τῶν ἀνθρώπων ἐξαρτᾶται ἡ εὐτυχία τους[78]. Ὁ J. B. Bury[79] παλαιότερα ἔγραφε σχετικὰ μὲ τὴν ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ στὴ σκέψη τοῦ Ζήνωνος: «ἕνα ἀπὸ τὰ προβλήματα ποὺ ἀντιμετώπισε ὁ Ζήνων ἦταν ἡ διάκριση μεταξὺ Ἕλληνα καὶ βαρβάρου. Εἰσήγαγε τὴν ἰδέα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ξεπερνώντας τὸν πατριωτισμό· ὅλος ὁ κόσμος, ἡ οἰκουμένη, εἶναι σὰν μία ἀνθρώπινη ἀδελφότητα, μία κοινότητα ποὺ ἀγκαλιάζει ὅλα τὰ λογικὰ ὄντα χωρὶς νὰ κάνει διάκριση ἀνάμεσα σὲ Ἕλληνα καὶ βάρβαρο ἢ ἐλεύθερο καὶ δοῦλο. Ὁ φιλόσοφος αἰσθάνεται τὸν ἑαυτό του πολίτη ἑνὸς κράτους στὸν ὁποῖο ἀνήκει ὁλόκληρη ἡ οἰκουμένη, ἕνα κράτος ποὺ τὰ ὅριά του καθορίζονται μόνο ἀπὸ τὸν ἥλιο». Μέσῳ τοῦ Ζήνωνα, λοιπόν, θεμελιωτῆ σὲ μεγάλο βαθμὸ τῆς Στοᾶς, ἡ ἰδέα τοῦ «κοσμοπολιτισμοῦ», ποὺ ἀρχίζει μὲ τὸν Ἱππία, περνάει στὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία[80]. Σὲ ὅλους τοὺς ἐκπροσώπους τῆς ἀρχαίας, μέσης καὶ νεώτερης περιόδου τῆς Στοᾶς ἐντοπίζουμε ἀποσπασματικὰ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται στὸ θέμα αὐτό[81].

VIII. Συμπεράσματα

Μὲ τὶς ἀναλύσεις μας, μὲ βάση τὰ κείμενα καὶ τὴν *ad hoc* βιβλιογραφία,

---

76. Διογ. Λαερτ., 7, 4.

77. *Βίος Λυκούργου*, 31· πβ. καὶ H. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, C.U.P., 1965, σσ. 153-166.

78. Ὁ Πλούταρχος (*Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς*, 329 A-B) γράφει γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Ζήνωνος: «Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη *Πολιτεία* τοῦ τῶν Στωικῶν αἱρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. Τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος, Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν».

79. *The Hellenistc Age and the History of Civilization*, Cambridge 1923, σ. 26. Ὁ Bury ἑρμηνεύει ἐδῶ ἐλεύθερα τὴ μαρτυρία τοῦ Πλουτάρχου (πβ. σημ. 78).

80. Πβ. E. Brown, Hellenistic Cosmopolitanism, στό: *A Companion of Ancient Philosophy*, M. L. Gill - P. Pellegrin (ἐπιμ.), Oxford, Blackwell, 2006, σσ. 549-588· Ι. Γ. Δελλη, Ἡ ἰδέα τοῦ Κοσμοπολιτισμοῦ στὴ σκέψη τοῦ Ἐπικτήτου, *Πρακτικὰ τοῦ Πανελληνίου Συνεδρίου: Ἐπίκτητος: ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του* (*Πρέβεζα 17-19 Ἰουνίου 1994*), Πρέβεζα 1996 (ἀνάτυπο).

81. Ὁ E. Brown, καθηγητὴς Φιλοσοφίας στὸ Washington Univ. in St Louis, ἔχει ὑπὸ δημοσίευση ἔργο μὲ τίτλο *Stoic Cosmopolitanism*, Cambridge Univ. Press. Τὸ θέμα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ στὴν ἀρχαία καὶ νεότερη φιλοσοφία ἔχει μελετηθεῖ ἐκτενῶς (πβ. ἐνδεικτικὰ H. Derek, *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*, New York, 1996).

δείξαμε ὅτι ὁ Ἱππίας, στὸ πλαίσιο τοῦ πολυδιάστατου ἰδεολογικὰ ἀνθρωποκεντρικοῦ Σοφιστικοῦ κινήματος πρόβαλε καὶ ὑποστήριξε ἐκθύμως, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, τὴν ὑπεροχὴ τοῦ «φυσικοῦ δικαίου» ἔναντι τοῦ «θετοῦ δικαίου» καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴ θεωρία τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» καὶ τὴν ἰδέα τοῦ «κοσμοπολιτισμοῦ» γιὰ τὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρωπίνου εἴδους. Δείξαμε, ἐπίσης, ὅτι οἱ ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ ἐξ Ἤλιδος Σοφιστοῦ ἀπετέλεσαν τὴν ἀφετηρία ποὺ γονιμοποίησε τὴν πιὸ συστηματικὴ ἀνάπτυξη παρόμοιων θεωριῶν στὰ νεώτερα χρόνια (17ος-18ος αἰώνας), ἀφοῦ τὰ θέματα αὐτὰ ὑπῆρξαν τὸ κέντρο προβληματισμοῦ τῆς νεώτερης πολιτικῆς φιλοσοφίας.

Ἰωάννης Γ. ΔΕΛΛΗΣ
(Πάτρα)

TWO LASTING IDEAS: «NATURAL LAW» AND «COSMOPOLITANISM» IN THE POLITICAL THOUGHT OF HIPPIAS FROM ELIS

Abstract

The preceding analysis of Hippias' fragments (collection DK) leads to the following deductions:

a. Hippias, being the main representative of the 5th century B.C. Sophist movement and acting both as a thinker and a politician, stands as a forerunner of the Renaissance type of the «homo universalis».
b. In order to interpret this Sophist's view on natural law, we clarified by means of examining the relevant texts and using modern terms of political philosophy the concept of «natural law», which is associated to the «unwritten law», which has divine origin or is said to put forward a long, undetermined history.
c. We also showed that Hippias, when discussing with Socrates in Xenophon's *Memorabilia* argued in favour of the «natural law» using two main arguments: (i) it remains unaltered and becomes synonymous to the «discovery of true existence» (*ontos exeuresis*). (ii) In contrast to the conventional law, it does not involve violence and guarantees universal equality and justice.
d. Relying on natural equality and affinity, Hippias supported the idea of «cosmopolitanism», implying that people should not be constrained by the *jus positivum*, but given the possibility to live together within a unified cultural setting. Besides, this issue constitutes nowadays a field of research both from a political and an ethical point of view (Political cosmopolitanism and Moral cosmopolitanism).
e. Finally, we explored how the idea of cosmopolitanism is transplanted in the Modern political thought through the theory of the Cynics and the Stoics.

Ioannis G. DELLIS

Philosophia, 43, 2013, pp. 77-98

FELIX SOCRATES?

1. Felix Socrates – a powerful portrait

I want to challenge a widely held view about Socrates[1], a view that Gregory Vlastos eloquently articulated in a brief epilogue to *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, titled "Felix Socrates"[2]. Vlastos' piece is worth quoting at some length, not only because of his characteristically flowing prose, but also because of how well he articulates a view that many readers of Plato have found compelling: Plato's Socrates, contrary to what the majority of the jury thinks of him, and contrary to what many of his interlocutors, like Callicles and Thrasymachus, think of him, is no misguided or misfortunate failure but a grand success. He has achieved happiness; he is flourishing. Indeed, the central lesson to be learned from Socrates' life is that happiness is achieved through the single-minded and relentless pursuit of virtue. It is precisely through his own practice of philosophy and the pursuit of virtue that Socrates achieved happiness. As Vlastos puts it:

> «Confronting an imaginary detractor who reviles him for having lived in a way which now puts him in danger of being executed as a criminal, [Socrates] replies:
>
> *Ap.*, 28 b-d: Man, you don't speak well if you believe that someone worth anything at all would give countervailing weight to danger of life or death or give consideration to anything but this when he acts: whether his action is just or unjust, the action of a good or of an evil man. Mean, on your view, would be those demigods who died in Troy, the rest of them and the son of Thetis … Do you think *he* gave any thought to life or death?
>
> … Achilles gambles happiness for honor, prepared to lose. And lose he

1. Throughout, I am talking about the character Socrates in Plato's dialogues.
2. G. VLASTOS, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 233-235.

> does. He dies grief-stricken. ... So too other heroic figures in the tragic imagination of the Greeks die overwhelmed by grief. Antigone goes to her death in unrelieved gloom, fearing that even the gods have forsaken her. Alcestis is so devastated, she thinks of herself as having already "become nothing" before her death. But not Socrates.
>
> In the whole of the Platonic corpus, nay in the whole of our corpus of Greek prose or verse, no happier life than his may be found. He tells the court how happy he has been plying daily his thankless elenctic task, expecting them to think what he tells them too good to be believed:
>
> *Ap.*, 38 a: "And if I were to tell you that there can be no greater good for a man than to discourse daily about virtue and about those other things you hear me discuss, examining myself and others – for the unexamined life is not worth living by man – you will believe me even less".
>
> If we are to "count no man happy before the end," we have Plato's assurance that his hero's happiness would meet that test:
>
> *Phd.*, 117 b-c: "He took the cup most cheerfully, O Echecrates, without any change of color or expression on his face ... He drained it very easily, in good humor".
>
> Is this surprising? If you say that virtue matters more for your own happiness than does everything else put together, if this is what you say and what you mean – it is for real, not just talk – what is there to be wondered at if the loss of everything else for virtue's sake leaves you light-hearted, cheerful? If you believe what Socrates does, you hold the secret of your happiness in your own hands. Nothing the world can do to you can make you unhappy.
>
> In the quest for happiness the noblest spirits in the Greek imagination are losers: Achilles, Hector, Alcestis, Antigone. Socrates is a winner. He has to be. Desiring the kind of happiness he does, he can't lose».

Vlastos' confidence in Socrates' happiness comes primarily from two elements of Socrates' speech in the *Apology*. On the one hand, Socrates makes various claims to the effect that the pursuit of virtue ought to take precedence over all other pursuits. So at 28 b-d (quoted above), Socrates reveals his commitment that the pursuit of virtue ought even to take precedence over the pursuit of survival. This is not the only passage Vlastos could have cited. A bit later, Socrates famously tells the jurors how he would respond if they offered to acquit him on the condition that he cease to practise philosophy.

> «I would say to you. ... "I shall not cease to practice philosophy, to exhort you and in my usual way to point out to any one of you whom I happen to meet: Good Sir, you are an Athenian, a citizen of the greatest city with the greatest reputation for both wisdom and power; are you not ashamed of your eagerness to possess as much wealth, reputation and honors as possible, while you do not care for nor give thought to wisdom or truth, or the best possible state of your soul"? Then, if one of you disputes this and says he does care, I shall not let him go at once or leave him, but I shall question him, examine him and test him, and if I do not think he has attained the goodness that he says he has, I shall reproach him because he attaches little importance to the most important things and greater importance to the inferior things. I shall treat in this way anyone I happen to meet, young and old, citizen and stranger, and more so the citizens because you are more kindred to me. Be sure that this is what the god orders me to do, and I think there is no greater blessing for the city than my service to the god. For I go around doing nothing but persuading both young and old among you not to care for your body or your wealth in preference to or as strongly as for the best possible state of your soul, as I say to you: "Wealth does not bring about virtue, but virtue makes wealth and everything else good for men, both individually and collectively». (*Ap*., 29 d 2-30 b 4; Grube trans., lightly modified)

In this passage, Socrates makes it clear that the pursuit of virtue, the best or most excellent condition of the soul, ought to trump the pursuit of wealth, esteem and honor, and the excellent condition of the body. To place such things as wealth above virtue, and to pursue such things more zealously, is to turn the proper value scheme on its head. Attaching the appropriate importance to virtue is such a benefit, and failure to do so such a shame, that, as Socrates tells us, he spends all his time going around exhorting and persuading people to care for virtue above wealth and the like. He does so in his customary manner of confronting others to elicit their claims to care for virtue above other things. When they make such claims, he tests them and, if he finds that their claims do not hold good, he reproaches them. He goes so far as to claim that virtue is not only more important than wealth and other goods, but is actually the source of their goodness. Clearly, Socrates advocates the single-minded pursuit of virtue.

On the other hand, Socrates also makes various claims to the effect that the practice of philosophy, to which he devotes his life, is the greatest good or the thing that produces happiness[3]. Vlastos is not the only scholar to pick up on this

3. Perhaps the pursuit of virtue and the practice of philosophy amount to the very same thing, for Socrates.

and use it to argue forcefully that Socrates is happy; Brickhouse and Smith do so, as well[4]. So at 38a, quoted above, Socrates says that there is no greater good than the daily discussion of virtue, which Socrates wholeheartedly engages in, while encouraging others to do the same. But, plausibly, if this practice is the greatest good for humans, then those who engage in it – and thereby attain this highest good – are happy. Indeed, we might think that Socrates expresses this idea quite explicitly at 41 b 1- c 7, when he describes what life in Hades might be like:

> «It would be a wonderful way for me to spend my time whenever I met Palamedes and Ajax, the son of Telamon, and any other of the men of old who died through an unjust conviction, to compare my experience with theirs. I think it would be pleasant. Most important, I could spend my time testing and examining people there, as I do here, as to who among them is wise, and who thinks he is, but is not. What would one not give, gentlemen of the jury, for the opportunity to examine the man who led the great expedition against Troy, or Odysseus, or Sisyphus, and innumerable other men and women one could mention? It would be an extraordinary happiness (ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας) to talk with them, to keep company with them and examine them. In any case, they would certainly not put one to death for doing so. They are happier (εὐδαιμονέστεροι) there than we are here in other respects, and for the rest of time they are deathless, if indeed what we are told is true». (*Ap.*, 41 b 1- c 7; Grube trans.)

In this passage, Socrates imagines himself continuing in the afterlife in Hades his daily practice of philosophy. He imagines himself doing just what he is doing here: talking to people about virtue, and testing and examining those who think they are wise to see if they really are wise. The only apparent differences are the notoriety of his interlocutors and the lack of limitations on how long this practice can continue, since the participants would be "deathless". But if the limitless continuation of his current activities –albeit with more famous interlocutors– would be «extraordinary happiness», then

---

4. They argue that happiness derives from good activity, and that one activity in particular stands out in Socrates' life: his practice of philosophy, or the examination of himself and others.

> «It is precisely this activity, according to Socrates, that has made his life worthwhile. Socrates shows that he regards this activity as necessary for happiness when he says, "the unexamined life is not worth living for a human being" (*Ap.*, 38 a 5-6). He goes on to show that he thinks it is sufficient for happiness when he indicates that, so long as he could engage in this activity, Socrates would consider himself happy: he would count it as an "inconceivable happiness" (*Ap.*, 41 c 3-4) if death offers him the opportunity to pursue his mission with the dead in Hades». (T. C. BRICKHOUSE and N. D. SMITH, *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 129-130).

it seems that Socrates must be happy now and in this life. For, in this life, he practices constantly the very same activities that are alleged to bring extraordinary happiness in the next life. If this is what brings happiness in the next life, it is plausible to think that this same thing brings happiness in this life, as well.

There is quite a bit of evidence, then, especially in the *Apology*, that seems to suggest that Socrates is happy. Nevertheless, I do not think that this portrait of Socrates can be sustained. To show this, I will argue that a famous argument in the *Apology*, that death is one of two things, either of which is good, has implications for how happy Socrates can take himself to be. Indeed, the argument shows that Socrates must take himself to fall short of happiness. I will then suggest that given certain Socratic commitments that are widely attested in the dialogues, this is exactly what we should expect from Socrates. Finally, I will consider how to account for the apparent evidence in the *Apology* that Socrates does count himself happy.

2. Evidence against the powerful portrait

2.1 *Apology*, 40 c 5-41 a 8

There is clear evidence in the *Apology* that Socrates is not happy. The passage I want to focus on is a familiar one, the so-called «death is one of two things» argument at 40 c 5-41 a 8. Here is the passage:

> «Let us reflect in this way, too, that there is good hope that death is a blessing, for it is one of two things: either the dead are nothing and have no perception of anything, or it is, as we are told, a change and a relocating for the soul from here to another place. If it is complete lack of perception, like a dreamless sleep, then death would be a great advantage. For I think that if one had to pick out that night during which a man slept soundly and did not dream, put beside it the other nights and days of his life, and then see how many days and nights had been better and more pleasant than that night, not only a private person but the great king would find them easy to count compared with the other days and nights. If death is like this I say it is an advantage, for all eternity would then seem to be no more than a single night. If, on the other hand, death is a change from here to another place, and what we are told is true and all who have died are there, what greater blessing could there be, gentlemen of the jury? If anyone arriving in Hades will have escaped from those who call themselves jurymen here, and will find those true jurymen who are said to sit in judgment there, Minos and Rhadamanthus and Aeacus and Triptolemus and the other demi-gods who have been upright in their own life, would that be a poor kind of change? Again, what would one of you give to keep company with Orpheus and Musaeus, Hesiod and Homer? I am willing to die many times if that is true». (*Ap.*, 40 c 5-41 a 8; Grube trans.)

As Socrates formulates it, the argument is a simple constructive dilemma. Death is one of two things. Either the dead are nothing and have no perception of anything, or death is a change and relocating of the soul from here to another place. Either way, it is a great advantage. So, death is a great advantage. The passage is familiar not only to scholars, but also to many undergraduates, who have been given the passage as an example of how *not* to argue. It is, of course, valid. But each of the premises has been questioned. Plato scholars have tended to agree that there is something wrong with the argument, and as a result some have tried to downplay Socrates' reliance on it, suggesting that he does not mean it seriously, or that he does not mean it to bear much weight, or that he means it to be persuasive only to the non-philosophical members of the jury. I will return to the merits of the argument momentarily. For now, suffice it to note that Socrates certainly seems to take it seriously. If it did not strike us as a bad argument, we would not doubt that Socrates means it seriously.

Supposing he does mean it seriously, it has a simple and striking implication for our main question, whether Socrates was happy. The first of the two possibilities is that the dead are nothing and have no perception of anything. Put another way, after you die you no longer exist. Call this «annihilationism». What is striking is that Socrates claims that if annihilationism is true, then death is a great advantage. But to say that annihilation would be a great advantage for Socrates is to say that he would be better off not existing at all than to go on living. Someone who would be better off not existing at all than to go on living is not happy[5]. So Socrates, at least by his own lights, is not happy, for he thinks annihilation would be an advantage for him[6]. Supposing Socrates means the argument seriously, then, it puts a ceiling on

---

5. Someone might object at this point that perhaps Socrates is not comparing annihilation with his current condition, but with an expected future condition. Perhaps Socrates anticipates a deterioration of his physical or mental health, which would make his life *no longer* worth living, even if it has been worth living up to this point. And so we needn't conclude that Socrates fails to count himself happy at the time of his trial. This is consistent with his conclusion, but it ignores the way he establishes his conclusion. He establishes his conclusion by noting that most days of a person's life fail to measure up to a period of completely senseless sleep. If he thought his own life an exception to this general claim, but failed to say so or to explain how it is an exception, then his argument is misleading and fails to establish his conclusion. And so it could hardly count as an adequate consolation for his companions and the sympathetic jurors who are upset about his sentence.

6. Notice that this argument does not entail that Socrates is worse off than others. Indeed, the general way he puts the point, appealing «not only to a private person but [to] the great king», suggests that most or even all people would be better off dead. It may even be that Socrates is better off than most or all other people. The fact that he has rid himself of ignorance of his own ignorance, and therefore is less likely unwittingly to act in harmful ways out of a false pretension to knowledge, suggests that he is better off than most.

how happy we can take Socrates to take himself to be: that ceiling is just short of minimally happy.

That is the simple and striking implication of the argument. Now let's address the objection that Socrates couldn't mean such a bad argument seriously. The objection is motivated by charity, though it is not clear that this sort of charity should rule the day. We find a great number of questionable arguments in Plato's corpus that seem to be meant seriously. Just one that comes to mind is the argument for the immortality of the soul in *Republic* X, which Julia Annas calls «one of the few embarrassingly bad arguments in Plato»[7]. Yet good or embarrassingly bad, it is pretty clear that Socrates means it. The mere fact that an argument is bad is not sufficient reason to think Socrates is not putting it forward seriously. Regardless, though, I do not think that the «death is one of two things» argument is embarrassingly bad. Though I do not want to dwell too long on it, I do want to address some common objections[8].

One objection is to the first premise, that death is one of two things. Objectors often note that Socrates hardly canvasses all the possibilities. In addition to annihilation and an afterlife that is relatively pleasant and justly organized, we might consider all sorts of other, hellish versions of the afterlife. Perhaps the just and the unjust are tormented alike, or perhaps even the unjust are given preferential treatment. But, so long as he does not rule out such possibilities, Socrates cannot reasonably conclude that death is a great good. I think that this objection can be met, or at least postponed. In its most general form, as he presents it initially, the first premise is simply that either death is annihilation, or it is a relocation to another place. And this is a pretty plausible premise. What would the alternatives be? Perhaps remaining in exactly the same place, as a shade among men? That is possible, but unlikely, and at any rate may count loosely as a «relocation», since one is no longer «in» a body. In any case, the first premise is plausible even if not a necessary truth. Any problems along the lines of the first objection are really problems with how the relocation is characterized, so let's turn to the third premise, that if death is a relocation it is an advantage.

This is where the first objection really gets its bite: Why think that the relocation is to a good state? I suggest (along with Rudebusch, Austin[9]) that

---

7. J. ANNAS, *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 344.

8. My general line of interpretation has affinities with the excellent and detailed interpretation of the argument in E. AUSTIN, Prudence and the Fear of Death in Plato's *Apology*, *Ancient Philosophy*, 30, 2010, pp. 39-55.

9. See G. RUDEBUSCH, *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford, Oxford University Press, 1999, ch. 6; E. AUSTIN, *op. cit.*, p. 47.

Socrates feels entitled to this premise because of his commitment to the goodness of the gods. Socrates thinks that the gods are good and, therefore, are producers of good things only and are concerned with the welfare of humans. Moreover, at this point Socrates is addressing that subset of the jurors who voted for his acquittal, and he may therefore have reason to believe that his intended audience will be inclined to agree with him on the goodness of the gods. (As a rhetorical point, in a trial centered on charges of impiety, any member of the jury would be hard pressed to maintain publicly that the gods are not good.) Though he would not be entitled to the third premise if he lacked confidence in the goodness of the gods, this very confidence underwrites the plausibility of the third premise.

The second premise is the most interesting for our purposes: If death is annihilation, then it would be an advantage. Socrates compares annihilation to a dreamless sleep. Someone might object along the following lines: Annihilation is disanalogous to a dreamless sleep in at least one respect, for you do not wake up from annihilation. Plausibly, a dreamless sleep is pleasant only because you wake up from it, or you feel refreshed by it, or something of that sort. That is, a dreamless sleep is pleasant only because it is followed by conscious states. But annihilation is not like that; it is not followed by conscious states. So, we have no reason to think that annihilation would be pleasant. Besides, to make the obvious point, once you are annihilated there is no you there to be the subject of pleasant experiences! Obviously, annihilation cannot be more pleasant than this life, for it cannot be pleasant at all. But if all this is right, Socrates is either making a serious blunder or, in some sense, he does not mean the argument seriously.

We ought to agree with the objector all the way up to the last sentence. Of course utter and eternal lack of consciousness is not pleasant. (There are people who deny that, but it seems obvious to me[10]). Indeed, it is neither pleasant nor painful; it is nothing. But this is all Socrates needs to make his case. His point is that such a state is an improvement, an advantage, a gain. This, at heart, is not a point about the quality of the state of annihilation, but a point about the quality of life now. If nothingness is a gain, then this life is relatively worse than nothingness. But if this life is relatively worse than nothingness, then it is bad on an absolute scale. Socrates' claim that, if death is annihilation, then it is a great gain is plausible just in case this life is bad. If charity demands that we formulate the argument in a plausible way so far as that coheres well with the text, then charity demands that we attribute to Socrates a commitment to his life being bad. If Socrates thinks that annihi-

10. See G. RUDEBUSCH, *op. cit.*, ch. 6.

lation would be a great gain, then he does not think that he is happy. The truly charitable interpretation has it that Socrates is giving a reasonably good argument, rather than supposing that the argument is so bad that Socrates must not have been committed to it.

One more objection is worth considering. This is not an objection to the argument itself, but to Socrates' entitlement to give the argument. This argument is Socrates' second argument in the *Apology* that death should not be feared. The first (29 a-c) was essentially an argument from epistemic modesty: no one knows whether death is good or bad; we do know that injustice is bad; one should not fear a known bad over an unknown thing that may be good or bad; so, we should not fear death over injustice. The objection is that Socrates' first argument depends on epistemic modesty, but the «death is one of two things» argument requires confident judgment. Indeed, the final lines of the *Apology* seem to reinforce Socrates' epistemic modesty: «I go to die; you go to live. Which of us goes to the better lot is known to no one, except the god». Two considerations should serve to blunt this objection. First, Socratic standards of knowledge are high, and confident or reasoned judgment is consistent with lack of knowledge[11]. Second, Socrates has new information that increases his confidence that death will be good, at least for him. When he gave the first, epistemically modest argument, he was merely risking death. Death was one of the possible sentences he faced, if convicted. When he gives the «death is one of two things» argument, he is no longer *risking* death, but *facing* it[12]. Famously, Socrates has a *daimonion* that warns him away from wrong courses of action. Given that Socrates has gone through his whole trial without a peep from the *daimonion*, he has confidence that there was not a better course of action available to him. And this gives him some reason to believe that death will not be bad for him, for he almost certainly could have avoided the death penalty had he approached his defense differently.

The upshot is that Socrates is giving a valid argument whose premises he has reason to support. We should take him to be endorsing the argument. That is, we should take him to be endorsing the premises and the conclusion. And one of those premises clearly entails that he is not happy. So, we should take him to be committed to that entailment, as well.

2.2 Two Socratic Commitments

The «death is one of two things» argument provides evidence that Socrates

---

11. That is to say, Socrates' epistemological commitments will sometimes underwrite statements of the following form: «I have excellent reasons to believe that *p*, and I have no doubt that *p*, and yet I fail to know that *p*».

12. E. AUSTIN, *op. cit.*, makes the point nicely.

was not happy. I suggest that two Socratic commitments should lead us to expect exactly this. Socrates takes himself to lack moral knowledge, or virtue[13]. And, Socrates takes virtue to be necessary for happiness. These two commitments immediately and obviously entail that Socrates is not happy. Since the entailment is immediate and obvious, if we take Socrates actually to be committed to these two propositions, we should also take him to deny that he is happy.

Each of the two commitments has been the subject of a great deal of scholarly literature, and it is beyond the scope of the present paper to engage this literature in anything approaching a comprehensive way. I think that Socrates is committed to these two propositions, but my main objective is to note that *if* Socrates is committed to both propositions, that would explain why he was prepared to give an argument at *Apology*, 40 c-41 a that entails that he is not happy. Moreover, those readers who take Socrates to be committed to these two propositions should be prepared to endorse my main thesis, that Socrates takes himself not to be happy, without further ado. However, since one important way of motivating the powerful portrait of a happy Socrates depends on rejecting the idea that Socrates is committed to the necessity of virtue for happiness, I will devote some space to this necessity thesis[14].

Brickhouse and Smith maintain that Socrates takes himself to be happy. Their strategy is to argue that the *Apology* shows that one can be good and happy without being virtuous. They acknowledge that at *Ap.*, 21 b 1-d 7 Socrates claims that he does not possess moral knowledge, and they take this to indicate that he lacks virtue. Despite this, however, Socrates seems to take himself to be both good and impervious to attempts to harm him. Only a few pages after his disavowal of moral knowledge, he tells the jury:

> «Be sure that if you kill the sort of man I say I am, you will not harm me more than yourselves. Neither Meletus nor Anytus can harm me in any way; he could not harm me, for I do not think it is permitted that a better man be harmed by a worse; certainly he might kill me, or perhaps banish or disfranchise me, which he and maybe others think to be great harm, but I do not think so. I think he is doing himself much greater harm doing

---

13. I take it that, for Socrates, virtue just is moral knowledge. From here on, I will rarely distinguish between virtue and moral knowledge. So long as moral knowledge is at least necessary for virtue, the arguments will be unaffected. Sometimes I will use the term «wisdom» in a way I intend to be synonymous with «moral knowledge».

14. For treatments of the claim that Socrates took himself to lack moral knowledge or virtue, see H. BENSON, *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford, Oxford University Press, 2000, ch. 8; T. C. BRICKHOUSE and N. D. SMITH, *op. cit.*; and the works cited therein.

> what he is doing now, attempting to have a man executed unjustly». (*Ap.*, 30 c 7-d 6; Grube trans.)

And at the end of his trial, after he has been sentenced to death, Socrates exhorts the jury:

> «You too must be of good hope as regards death, gentlemen of the jury, and keep this one truth in mind, that a good man cannot be harmed either in life or in death, and that his affairs are not neglected by the gods. What has happened to me now has not happened of itself, but it is clear to me that it was better for me to die now and to escape from trouble. That is why my divine sign did not oppose me at any point» (*Ap.*, 41 c 8-d 6; Grube trans.)

Since Socrates' goodness seems to guarantee that he cannot be harmed, and since one who is never harmed (and generally attains what is «better») is plausibly thought to be happy, Brickhouse and Smith conclude that Socrates is happy. But since Socrates' goodness does not consist in virtue, virtue must not be necessary for happiness.

Despite the initial plausibility of their interpretation, Brickhouse and Smith depend too much on considering these two brief passages in the *Apology* in isolation from the rest of the Platonic corpus. There are several passages that suggest quite clearly that virtue is necessary for happiness. Perhaps the clearest of these is *Euthydemus*, 278-282, which Brickhouse and Smith recognize is potentially problematic for their view[15]. This passage is standardly taken to be an argument for the necessity and sufficiency of virtue for happiness. On my interpretation, Socrates does not argue, claim, or presuppose that virtue is sufficient for happiness[16]. But he clearly argues that virtue is necessary for happiness. Indeed, there seem to be at least two arguments for this claim. At 280 b-281 d, Socrates argues that wisdom is necessary for correct use, that correct use is necessary for benefit, and that benefit is necessary for happiness. From this he concludes that wisdom is necessary for happiness. And at 281 d-e, Socrates argues that the goodness of all other things requires wisdom, and he has maintained throughout 278-282 that happiness requires goodness. From this he concludes that happiness requires wisdom.

Brickhouse and Smith attempt to downplay the apparent force of this

---

15. T. C. BRICKHOUSE and N. D. SMITH, *op. cit.*, pp. 130-131.

16. In that respect, I am in agreement with Brickhouse and Smith. For a detailed interpretation of *Euthydemus*, 278-282, see my paper, Wisdom and Happiness in *Euthydemus* 278-282, *Philosophers' Imprint*, 13.14, 2013, pp. 1-21.

passage in the *Euthydemus* by focusing on the central role of *correct use* in the argument. Two points are central to their treatment of the passage. First, because use is an activity, the importance of correct use seems to cohere nicely with Brickhouse and Smith's focus on virtuous activity, rather than virtue itself, as the thing that directly contributes to happiness. Second, however, they argue that plainly virtue is not necessary for correct use, and so apparently we are not licensed to conclude on the basis of this passage that virtue is necessary for happiness, even if we are licensed to conclude that correct use is necessary for happiness. As evidence, they imagine a «well-intended, but not fully virtuous person who uses his money to buy wheat to sustain his body for several more hours of philosophical argument to dissuade someone who is thinking about becoming a sophist»[17]. Suppose that a fully virtuous person would do exactly the same thing with her money. Then it seems that both the virtuous and the non-virtuous person have used their money correctly, since (a) we can assume that the virtuous person has used her money correctly, and (b) both the virtuous and the non-virtuous person have used their money in exactly the same way. So, virtue is not necessary for correct use.

This analysis ignores the strong way that Socrates makes his case:

> «"Well then, in working and using things concerning wood, surely there is nothing else that produces correct use than knowledge of carpentry?"
>
> "Clearly not," he said.
>
> "And also in work concerning utensils the producer of the correctness is knowledge."
>
> He agreed.
>
> "Then," I said, "also concerning the use of the first of the goods we spoke of –wealth and health and beauty– was it knowledge which directed and made our action correct with respect to using all such things correctly, or something else?"
>
> "Knowledge," he said.
>
> "It seems then that knowledge provides men not only with good fortune but also with well-doing, in all possession and action."
>
> He agreed.
>
> "Then, by Zeus," I said, "is there any benefit from other possessions without intelligence and wisdom?» (281 a 1-b 6; my trans.)

Socrates seems to hold that «there is nothing else that produces correct

17. T. C. BRICKHOUSE and N. D. SMITH, *op. cit.*, p. 130.

use than knowledge» in any given domain; that knowledge «directs and makes our action correct» with respect to using goods like wealth and health and beauty; that «knowledge provides men with well-doing [*i.e.*, correct action] in all possession and action»; and that there is no «benefit from other possessions without intelligence and wisdom». But these claims appear to be expressions of the necessity of wisdom or virtue for correct use, full stop. In the face of these claims, it is difficult to maintain that Socrates would deny that virtue is necessary for correct use.

Nevertheless, there is something persuasive about the counterexample Brickhouse and Smith give to this principle. Let us suppose for a moment that, despite the appearances of 281 a 1-b 6, Socrates accepts such counterexamples as disproving the principle that virtue is necessary for correct use. Perhaps, then, Socrates would confess to having overstated his case. What he really means is that wisdom or virtue is the only thing that *reliably* or *consistently* produces correct use. Any other cases of correct use will be somehow accidental or lucky. His overstating the case could then be explained by his conviction that wisdom is required for consistent correct use, and that a life without consistent correct use is not a happy one. So, wisdom is necessary for the sort of consistent correct use that is necessary for happiness, but is not necessary for every particular instance of correct use. Such a view would remain consistent with the protreptic aims of the passage: it still gives Clinias sufficient reason to pursue wisdom.

Would this interpretation give Brickhouse and Smith a way to block the argument to the necessity of virtue for happiness? Not as it stands, for modifying our reconstruction of Socrates' argument in the way I have just suggested does not alter the conclusion. The argument, as modified, goes as follows: virtue is necessary for consistent correct use; consistent correct use is necessary for consistent benefit; consistent benefit is necessary for happiness; so, virtue is necessary for happiness. But perhaps Brickhouse and Smith could block this modified reconstruction of the argument, in light of an important fact about Socrates' life to which they give some attention. Socrates has long been blessed with a *daimonion*, and this *daimonion* is action-guiding. Brickhouse and Smith rely centrally on the *daimonion* to explain Socrates' claim at *Apology*, 37 b that he has wronged no one. The *daimonion* turns him away, even in small matters, whenever he is about to do something wrong. Because of this, Socrates does not use his possessions incorrectly, that is, in a way that produces harm. And so, because of this divine intervention, Socrates is able to achieve consistent correct use, and so consistent benefit, and so happiness, without being virtuous.

This way of accounting for Socrates' happiness does not fit well with the *Euthydemus* passage, though. For immediately following the text quoted above, Socrates continues:

> «"Then, by Zeus," I said, "is there any benefit from other possessions without intelligence and wisdom? Would a man benefit more

> from possessing many things and doing many things without sense, or from possessing and doing little with sense? Examine it this way. Doing less, wouldn't he err less? And erring less, wouldn't he do less badly? And doing less badly wouldn't he be less miserable?"
>
> "Certainly," he said.
>
> "Then would someone do less if he were poor, or wealthy?"
>
> "Poor," he said.
>
> "And if weak or strong?"
>
> "Weak."
>
> "And if honored or dishonored?"
>
> "Dishonored."
>
> "And would he do less if courageous and temperate or cowardly?"
>
> "Cowardly."
>
> "So then also if he were lazy rather than hard-working?"
>
> He agreed.
>
> "And if slow rather than fast, and dull of sight and hearing rather than sharp?"
>
> With all such things we agreed with one another». (281 b 4-d 2; my trans.)

For someone like Socrates who lacks wisdom, doing less is better than doing more, for doing less provides less opportunity for harm and thereby makes one less miserable. Certainly, to be less miserable is to be further down the continuum toward happiness, but someone properly described as less miserable is not properly described as happy. Quite the contrary: Socrates is here endorsing the idea that happiness requires wisdom-guided action, while also allowing that the ignorant may be better off –that is, less miserable– by virtue of doing less and so doing less harm to themselves. Socrates' *daimonion* acts in a way that is consistent with this picture. The *daimonion* directs Socrates only *away* from particular actions, never toward them. That is, the *daimonion*'s guidance is always for Socrates to refrain from action that would be harmful, but is never toward action that would be beneficial. Given Socrates' account in the *Euthydemus*, this is exactly the sort of behavior we would expect from a benevolent *daimonion* with an ignorant man in its charge, for an ignorant man is better off doing less. The *daimonion* is a great blessing to Socrates because it makes him less miserable. But this is not at all to say that it makes him happy[18].

---

18. Though Brickhouse and Smith make the *daimonion* central to their account of Socrates' goodness (and so his happiness), they seem to recognize some of the limitations of the *daimonion* (T. C. BRICKHOUSE and N. D. SMITH, *op. cit.*, p. 133): «But in spite of the enormous benefit afforded him by the daimonic alarms that have warned him away from the commission of evil, his daimonion would nevertheless not allow him to draw authoritative inferences regarding what course of action would express moral virtue».

The next passage in the *Euthydemus* confirms this view, for here we have the argument that goodness requires wisdom.

> «"In sum, Clinias," I said, "it is likely that concerning all the things that we first called goods, the account of them is not that they are by nature goods just by themselves, but rather it seems to be this: if ignorance leads them, they are greater evils than their opposites, insofar as they are better able to serve the evil master; but if intelligence and wisdom lead them, they are greater goods, though just by themselves neither sort is of any value."
>
> He said, "Apparently, it seems to be just as you say."
>
> "Then what follows from the things we've said? Is it anything other than that none of the other things is either good or evil, but of these two, wisdom is good, and ignorance is evil?"
>
> He agreed». (281 d 2-e 5; my trans.)

Here Socrates argues that health, wealth, and the other recognized goods are greater evils than their contraries if used without wisdom, but greater goods than their contraries if used with wisdom. From this he concludes that each recognized good other than wisdom is just by itself neither good nor evil, and so wisdom is the only good just by itself[19]. The upshot of the argument is, again, that wisdom is required for goodness. This is further strong and explicit evidence that virtue (moral knowledge) is necessary for happiness. Socrates' summary statements confirm this reading of these arguments in the *Euthydemus*:

> «Then let us consider the consequence of this. Since we all want to be happy, and since we appear to become happy by using things and using them correctly, and since it is knowledge that provides the

---

19. T. IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 57, usefully describes the two main interpretations of this passage:

> *The Moderate View*: «When Socrates says that the recognized goods are not goods "in themselves", he means that they are not goods when they are divorced from wisdom. When he concludes that wisdom is the only good, he means simply that only wisdom is good all by itself, apart from any combination with other things».
>
> *The Extreme View*: «When Socrates says that the recognized goods are not goods "in themselves", he means that they are not goods; any goodness belongs to the wise use of them, not to the recognized goods themselves. When Socrates concludes that wisdom is the only good, he means that nothing else is good».

As I have put it, Socrates is expressing the moderate view. If he is instead expressing the extreme view, that only strengthens my case in the present context.

> correctness and good fortune, it is necessary, it seems, for all men to prepare themselves in every way for this: how they will become as wise as possible». (282 a 1-6; my trans.)

> «Now then, since you believe both that it can be taught and that it is the only existing thing which makes a man happy and fortunate, surely you would agree that it is necessary to love wisdom and you mean to do this yourself». (282 c 8-d 2; Sprague trans.)

Again, the explicit focus is on the necessity of wisdom for happiness.

Other texts, too, support the necessity of virtue for happiness. Consider the following passage, which occurs near the end of the *Charmides*.

> «Socrates: All this time you've been leading me right round in a circle and concealing from me that it was not living knowledgably that was making us fare well and be happy, even if we possessed all the other knowledges put together, but that we have to have this one knowledge of good and evil. Because, Critias, if you consent to take away this knowledge from the other knowledges, will medicine any the less produce health, or cobbling produce shoes, or the art of weaving produce clothes, or will the pilot's art any the less prevent us from dying at sea or the general's art in war?
> Critias: They will do it just the same.
> Socrates: But my dear Critias, our chance of getting any of these things well and beneficially done will have vanished if this is lacking». (*Charm.*, 174 b 11-d 1; Sprague trans., with changes)

Here Socrates tells us that we require the knowledge of good and evil –which just is moral knowledge or virtue[20]– in order to «fare well and be happy». Without it, our chance of doing things «well and beneficially ... will have vanished». This is an explicit claim that virtue is necessary for happiness. This passage, then, provides strong evidence to corroborate the evidence from the *Euthydemus* that Socrates is committed to the necessity of virtue for happiness.

3. Revisiting the evidence for the powerful portrait

There is a great deal of evidence that Socrates is committed to the necessity of virtue for happiness. What, then, should we make of the passages at *Ap.*, 30 c-d and 41 c-d, which Brickhouse and Smith take to show that a good man cannot be harmed, that Socrates is a good man, and that

---

20. See, *e.g.*, *Laches*, 199 c-e.

Socrates is therefore happy? One possible response, which I am not much interested in, is to suppose that Socrates simply does not express a consistent view on the matter. Perhaps this is right, but here I take it for granted that this is an interpretation of last resort. Another response is to recognize that these passages really do provide support for the view that by his own lights Socrates is happy, but to suppose that he must here be speaking loosely, given the strong evidence to the contrary outside of these passages. Socrates may here express a proposition that goes beyond his own considered judgment, perhaps because of the rhetorically charged situation of the *Apology*.

While I might be content to retreat to this second response if necessary, it would be more satisfying if we could read these passages in a way that shows them to be consistent with the accounts of the necessity of virtue for happiness we find in many other parts of the Platonic corpus, as well as the evidence of the «death is one of two things» argument. I propose just such a reading. Again, here are the passages:

> «Be sure that if you kill the sort of man I say I am, you will not harm me more than yourselves. Neither Meletus nor Anytus can harm me in any way; he could not harm me, for I do not think it is permitted that a better man be harmed by a worse; certainly he might kill me, or perhaps banish or disfranchise me, which he and maybe others think to be great harm, but I do not think so. I think he is doing himself much greater harm doing what he is doing now, attempting to have a man executed unjustly». (*Ap.*, 30 c 7 - d 6; Grube trans.)

> «You too must be of good hope as regards death, gentlemen of the jury, and keep this one truth in mind, that a good man cannot be harmed either in life or in death, and that his affairs are not neglected by the gods. What has happened to me now has not happened of itself, but it is clear to me that it was better for me to die now and to escape from trouble. That is why my divine sign did not oppose me at any point». (*Ap.*, 41 c 8 - d 6; Grube trans.)

The first thing to notice is what Socrates does *not* say in these passages. First, Socrates never claims either that he himself is happy or that good men are happy. Indeed, he never mentions happiness at all. Second, he never claims that benefits come to him because of his goodness. As with happiness, he never mentions benefit at all, but only harm. The absence of harm alone is not sufficient to make one happy; recall that at *Euthydemus*, 280 b-281 d Socrates argues that benefit is necessary for happiness. He does at one point make a comparative claim, that «it was better for me to die now and to escape from trouble», but it is far from clear that he means to endorse the thesis that death is positively a benefit to him. Perhaps death is just the removal of certain harms, or «troubles». This would certainly be the case if

death is annihilation. Put all this together and it is far from clear that Socrates is making any claims about happiness or the connection between goodness and happiness in these passages.

Not only this, but Socrates never even explicitly claims to be good in these passages. Again, he makes (or rather, strongly implies) a comparative claim: he is better than Meletus and Anytus. But 30 c-d never even mentions a good man. At 41 c-d, Socrates does mention a good man, but again it is not at all obvious that he means to be calling himself good. Socrates says these things in his remarks to those members of the jury who voted to acquit him, and his remarks (as is the case at 30 c-d) are aimed at encouraging the members of the jury to pursue and fear the right sorts of things. They should pursue wisdom and virtue rather than money and power, and they should fear ignorance rather than death[21]. The lesson of the *Euthydemus* is that the wise and virtuous will gain all the happiness available to them in their circumstances, and so wisdom is to be pursued over all else, including longer life. The lesson of 41 c-d is the same: the jury should attend to virtue rather than things like preserving their lives. They should fear ignorance rather than death, for if they attain wisdom they will gain all the happiness available to them in their circumstances, but if they remain ignorant even the very things they care about will bring them harm.

Likewise at 30 c-d, Socrates is encouraging the jury to give supreme attention to virtue, for without virtue even the things one pursues may cause one great harm. The passage calls to mind the *Gorgias*, where Socrates argues that suffering injustice is less harmful than acting unjustly (cf. esp. 469 ff). In the *Gorgias*, Socrates allows that we should try to avoid the harm of suffering injustice (469 c), but that above all we should try to avoid the great harm of acting unjustly.

At 30 c-d, Socrates begins and ends the passage with comparative claims: «harm me more than yourselves»; «which he and others think to be a *great* harm» (emphasis mine); «he is doing himself much greater harm». But in the middle, he makes claims that seem to be categorical: «Neither Meletus nor Anytus can harm me in any way»; «I do not think it is permitted that a better man be harmed by a worse». I propose that we read the comparative claims throughout, so that the apparent categorical claims are not actually categorical. Some evidence for this comes at 37 b-c, where Socrates says that imprisonment, a fine, and exile are things that «I know very well to be evil». This contradicts the categorical reading of 30 c-d. If Socrates is allowing that these may be harms (and harms Meletus and Anytus could inflict on him), though not great harms in comparison with acting unjustly, the apparent inconsistency is dissolved. Again, this reading fits well with the surrounding

21. See H. BENSON, *op. cit.*, pp. 243-247, for an interpretation along these lines.

context: 30 c-d is flanked on one side by the famous passage in which Socrates describes his divine mission of exhorting the Athenians not to care for wealth, reputation, and honors while ignoring wisdom, truth, and the best possible state of the soul (28 e-30 b); and it is flanked on the other side by the famous metaphor of Socrates as a gadfly stirring up Athens, a great horse (30 e-31 a). The point of the larger passage is to exhort the Athenians to direct their efforts to the right sorts of pursuits. The comparative reading fits this context nicely, for it emphasizes that the greatest harm comes to those who act without regard for the condition of their souls.

Apart from these considerations, it is highly questionable whether Socrates could consistently maintain that he is good but not wise, as he must on Brickhouse and Smith's account. There is some evidence to think that, according to Socrates, goodness entails wisdom. There is the suggestive evidence that «good» and «wise» often occur as a pair of adjectives describing a person. But this is merely suggestive. There is a passage at the end of the first protreptic of the *Euthydemus* that seems to indicate (though not quite decisively) that wisdom is required for goodness: Socrates encourages Euthydemus and Dionysodorus to «start where I left off and show the boy what follows next: whether he ought to acquire every sort of knowledge, or whether there is one sort that he ought to get in order to be a happy man and a good one, and what it is» (282 e 1-4; Sprague trans.). One passage, though, seems to me to be decisive, or very close to it: *Laches*, 194 d 1-3. Nicias tells Socrates (Sprague trans): «I have often heard you say that every one of us is good with respect to that in which he is wise and bad in respect to that in which he is ignorant». Socrates confirms that he has often said this: «By heaven you are right, Nicias». The significance of the passage is plain: goodness entails wisdom. Someone might object that the principle is ambiguous between (i) *If a person is wise with respect to x, then she is good with respect to x* and (ii) *A person is good with respect to x just in case she is wise with respect to x.* The first formulation leaves room for someone who lacks wisdom but is nevertheless not ignorant (some-one like Socrates?) to be good. Perhaps. But Nicias' next line (4-5) shows that he has the second formulation in mind: «Then if the courageous man is good, it is clear that he is wise[22]». The inference is not immediately from courageous to wise, but from good to wise, and the principle is taken from Socrates' own (oft repeated) conviction. I submit that we have no reason to think that Socrates (or the author, for that matter) has in mind a different formulation of the principle than Nicias does.

There is another passage that Brickhouse and Smith take to show that

22. Here I depart from Sprague's «if a man is really courageous» for the text reads as follows: Οὐκοῦν εἴπερ ὁ ἀνδρεῖος ἀγαθός, δῆλον ὅτι σοφός ἐστιν.

Socrates is happy: *Apology*, 41 c[23]. Here Socrates says that «it would be an extraordinary happiness to talk with» the likes of Odysseus or Sisyphus, «to keep company with them and examine them» (Grube trans.). But, of course, keeping company with others and examining them is precisely what Socrates spends his time doing in this life. If the very same activity that Socrates devotes himself to in this life would be an extraordinary happiness in the next, then it would seem that Socrates must be happy in this life as well. But again, Socrates is not virtuous, and so virtue must not (though elenctic activity may) be necessary for happiness. To put it another way, if elenctic activity suffices for happiness but not for virtue, then virtue is not necessary for happiness.

Two observations should serve to undermine the apparent force of this passage. First, this passage, like those considered above, occurs in a context in which Socrates is trying to persuade the jurors to fear death less than they fear ignorance or vice. The focus here is not so much on the distinctiveness of the activity (elenctic activity), but on the superior quality of people with whom Socrates can engage in such activity (great heroes), and on the lack of obstacles (like hostile juries) to engaging in such activity. Given such a set of interlocutors and an unlimited amount of time to talk with them, Socrates may even have high hopes that he will find the wisdom he seeks[24]. The state of affairs he describes, then, is a «happy» one. This shift from talking of Socrates as happy to talking about a happy state of affairs should not be viewed with suspicion. First, Socrates never says explicitly in this passage that he means to describe himself (or rather, his hypothetical future self) as happy. And second, there is a precedent in the *Apology* for use of the term «happiness» as applied to states of affairs. At 25 b, Socrates says that «it would be a great happiness» were it the case that he alone corrupted the youth, while all others improved them. But clearly he does not mean to attribute happiness to himself or any particular individual here. Rather, he means something like «a very happy state of affairs». Indeed, this is exactly how Grube translates it[25].

---

23. T. C. BRICKHOUSE and N. D. SMITH, *op. cit.*, pp. 129-130.

24. Constructivists, who maintain that Socrates' elenctic activity may result not only in the exposure of ignorance but also in the attainment of knowledge, can allow that Socrates may find this wisdom through elenctic activity even if none of his interlocutors is wise either. Non-constructivists, too, may suppose that Socrates could find this wisdom through elenctic activity: Perhaps at least one of these great men and women is wise, can be discovered to be wise through elenctic activity, and can impart this wisdom to Socrates.

25. In the only other use of εὐδαιμονία or one of its cognates in the *Apology* outside of 41 c, Socrates again uses it in a way that cannot quite be taken as a straightforward attribution of genuine happiness to some individual. At 36 d-e, he tells the *entire* jury, «The Olympian victor makes you think yourself happy; I make you be happy». But surely

Second, and even more tellingly, only one page earlier (40 c-d) Socrates claims that if «the dead are nothing and have no perception of anything», then he would count death as «a great advantage». In other words, as I discussed above, Socrates says that annihilation would be a great gain for him. For someone for whom annihilation would be a great gain, life is not happy. So, whatever Socrates means at 41 c, he does not mean to suggest that he is now happy. Perhaps what he means is to emphasize that, while he values his investigations now, it would really be something special if he gained access to the likes of Homer and Ajax and Odysseus. And maybe he even thinks such investigations might lead to his happiness. But we should not infer that he is happy now.

Against a powerful portrait of a happy Socrates, I have argued that there is strong evidence from the *Apology* that Socrates takes himself not to be happy. I noted that this is to be expected if Socrates thinks (i) that he lacks moral knowledge, or virtue, and (ii) that moral knowledge is necessary for happiness. In order to resist one way of motivating the powerful portrait, I argued that there is strong evidence that Socrates is committed to the necessity of moral knowledge for happiness. Finally, I argued that the apparent evidence from the *Apology* for the powerful portrait is merely apparent evidence. I conclude that Socrates does not take himself to be happy. Those who are prepared to endorse (i) and (ii) should also be prepared to endorse this conclusion. But even those who would deny that Socrates holds one or the other of these two propositions must face up to the clear implication of the argument of *Apology*, 40 c-41 a, and offer either some other explanation (other than Socrates' commitment to the above two propositions) of Socrates' failure to achieve happiness, or a plausible interpretation of the argument on which it does not have what I have identified as the clear implication. I contend that the latter, at least, is a difficult task and unlikely to be carried through successfully.

This, for me at any rate, is a disappointing conclusion. But it is no less accurate for being disappointing. There is some consolation to be had, though. For one, Socrates is, by his own lights, less miserable than most others. For

---

Socrates does not think that many (or perhaps even any) of the jurors are happy. He must mean rather that he brings them closer to attaining happiness, or something of the sort. But then Socrates' imagined afterlife spent examining the great men and women of the past may also be interpreted this way: It brings Socrates closer to happiness than his current state. The lines that follow the claim about extraordinary happiness at 41 c 4 may be interpreted along the same lines: «[Those in Hades] are happier than we are here in other respects» (c 5-6). In what respects are they happier? The line preceding gives us one respect: They would not be put to death for engaging in philosophical activity. The line following may give us another (though this is unclear): For the rest of time they are deathless. In either case, an impediment to their attaining the wisdom required for happiness is removed and so they are better off with respect to happiness, even if they have not actually attained it.

another, to the end he spent his days actively searching for happiness, encouraging others to do the same. He had cleared away many of the impediments to happiness, such as ignorance of one's own ignorance, and he has proved an inspiration to a long tradition of philosophers who followed him in trying to achieve and account for happiness[26].

Russell E. JONES
(Cambridge, Mass.)

ΕΥΔΑΙΜΩΝ ΣΩΚΡΑΤΗΣ;

Περίληψη

Ἡ θέση πού ὑποστηρίζω εἶναι ὅτι ὁ Σωκράτης, βάσει τῶν δικῶν του πεποιθήσεων, δὲν κατόρθωσε τὴν εὐδαιμονία. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ εἶναι σημαντικὸ ὄχι τόσο ὡς πρὸς ἐκεῖνο πού ἀποκαλύπτει σχετικὰ μὲ τὴν εὐημερία τοῦ ἴδιου τοῦ Σωκράτη, ἀλλὰ καὶ ὡς πρὸς τὰ ὅσα ἀποκαλύπτει σχετικὰ μὲ τὴ Σωκρατικὴ ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας.

Russell E. JONES
(Μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)

---

26. For helpful comments on earlier drafts of parts or the whole of this paper, I am grateful to audiences at the Academy of Athens, the 2012 Arizona Colloquium in Ancient Philosophy (hosted by the University of Arizona), Iowa State University, the Mahindra Humanities Center at Harvard University, the University of Pennsylvania, and the University of Toronto, as well as to Hugh Benson, Bryan Reece, Rachel Singpurwalla, and Nick Smith.

Philosophia, 43, 2013, pp. 99-112

PLATO *LOGOGRAPHOS: DEFENSE OF SOCRATES*

Plato's defense speech for Socrates splendidly deploys Plato's genius while raising many controversies[1]. Of course I have just now raised a major one: was *Defense* (I shall not call it *Apology*) composed by Plato or by Socrates? I shall return to this question which proves central to my thesis, while noting here some arguments for Platonic authorship and for significant independence from what Socrates said in court. Thus, this text was transmitted as a work of Plato; stylometric analysis confirms his authorship[2]; Xenophon and others wrote quite different speeches, something possibly unlikely if Plato's text was known to be close to Socrates'. Despite *Defense*'s various strategies to suggest otherwise (notably, mentioning or claiming Plato's presence in court: 34 a, 38 b), no other speech in Plato (or any other ancient writer, including Thucydides) reproduces what speakers said. Plato was a creative genius, not a stenographer. Xenophon (*Defense,* 1-2) notes that the arrogant tone (μεγαληγορία) of Socrates' courtroom speech suggested that he wanted to be convicted (*ibid.*, 3-9), something we probably would not call typical of Plato's *Defense*, with its insistent piety and many flourishes directed to a democratic audience, as we shall see. It has also been suggested that so many versions of Socrates' defense speech were composed precisely because as Plato's Crito says (*Cr.*, 45 e; cf. *Gorg.*, 486 a-b), Socrates' own speech was so inadequate, again something we would not say of Plato's *Defense*. Xenophon himself refers to other versions (*Defense,* 1), whether or not in Socrates' voice, and we know

---

1. An earlier version of this essay was presented at the Academy of Athens in April 2012. Many thanks to E. Moutsopoulos, Anna Tatsi, and Doukas Kapantaïs for their warm hospitality on that occasion, and to Maria Protopapas-Marneli and Chloe Balla for organizing the event. I am grateful to Gabriel Danzig, Lowell Edmunds, Robin Waterfield, and my Northwestern Philosophy colleagues Richard Kraut and Kenneth Seeskin for comments on this text, and to Robin Waterfield for sending me a copy of his fine book *Why Socrates Died*, New York, W.W. Norton, 2009 (on Plato's defense speech see especially pp. 8-19). I have also profited from the first chapter of G. Danzig's, *Apologizing for Socrates*, Lanham, Md., Lexington Books, 2009 (cf. earlier *TAPA*, 133, 2003, pp. 281-321), a fresh take on Plato's speech not incompatible with the approach developed here, and well worth reading.

2. See L. BRANDWOOD, Stylometry and chronology, in R. KRAUT (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992, pp. 90-120.

of fourth-century *Defenses* by Lysias (frr. 220-224), Theodektes of Phaselis (ARIST., *Rhet.* 2, 23, 13; *Souda s.v.* calls Theodektes Plato's student), and Demetrios of Phaleron (frr. 91-98 WEHRLI).

Furthermore, many scholars have seen that some two dozen parallels of structure, concept, and phrase indicate that a model for Plato's *Defense of Socrates* was Gorgias' fanciful *Defense of Palamedes* – Gorgias who embodied for Plato the art of rhetoric (*Gorg.*, 449 a and *passim*)[3]. For example, in Gorgias' prologue Palamedes says he is perplexed by the accusation and at a loss to speak, «unless I discover something out of the truth itself»; as for his opponent, «I shall show you that he is not speaking the truth» (11 a 4-5). Socrates opens by saying that his accusers talked so persuasively that «I all but forgot myself...; but scarcely a word of what they said was true» (17 a). Palamedes said life is not worth living, βίος οὐ βίοτος, for someone deprived of πίστις (11 a 21; cf. 20). Socrates called an unexamined βίος οὐ βίοτος (38 a). Socrates says he looks forward to meeting Palamedes in the underworld (41 a). Of course Palamedes was unjustly convicted, as Socra-tes notes, and by a democratic court. Nonetheless, a further reason for mentioning so minor a figure is evident. Plato's Socrates says that his speech was not prepared in advance but «spoken at random, from the first words that occurred to me» (17 c). Xenophon says that Socrates' divine sign prevented him from preparing a defense speech and so he improvised (*Ap.*, 4). He was executed soon afterward. Could he have improvised such densely textured echoes of Gorgias' *Palamedes*? It seems less likely that the historical Socrates would play such literary games and at so critical a moment, than that Plato would. The parallels between these two defense speeches suggest potent subtexts to an artful speech by a literary master. Some have suggested that if Plato strayed far from what Socrates actually said, hundreds of eyewitnesses would object[4]. I think this objection misses what Plato was up to, and the intended readers of his text[5].

---

3. See K. SEESKIN, Is the *Apology* of Socrates a parody?, *Philosophy* and *Literature*, 6, 1982, pp. 94-105, D. FEAVER and J. HARE, The *Apology* as an inverted parody of rhetoric, *Arethusa*, 14, 1981, pp. 205-16, and (*i.a.*) J. A. COULTER, The relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric, *HSCP*, 68, 1964, pp. 269-303.

4. So, *e.g.*, J. BURNET, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, Oxford U.P., 1924, pp. 63-64 (many have followed him), and G. VLASTOS, Introduction: the Paradox of Socrates, in G. VLASTOS (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Garden City N.J., Anchor Books, 1971, p. 3.

5. *Pace* E. DE STRYCKER and S. R. SLINGS, *Plato's Apology of Socrates*, Leiden, Brill, 1994, pp. 10, 12, surely Plato was not trying to persuade «the man in the street» (to whom he was indifferent).

My theme derives from teaching Plato's *Defense* as a courtroom speech, which of course it purports to be. John Burnet and others have shown that this speech follows the standard format of an ancient speech: *exordium*, *tractatio*, and *epilogue*[6]. It includes propositives, proofs, refutations, and other components of ancient *logoi*. It also includes various standard motifs of Athenian democratic speeches. For example, speeches often begin with a paradox to pique the audience's attention, as Pericles does in Thucydides' Funeral Oration: «most of those who have spoken here praise the institution of this speech, but in my opinion...» (2, 35, 1). As we have seen, Socrates opens by saying that he «all but forgot» himself because of his accusers' persuasive arguments; «but scarcely a word of what they said was true» (17 a). His claim not to be a clever speaker and to be unfamiliar with the law courts, his begging for an impartial hearing, his claim to state simply the plain truth: the opening half of the *exordium* is a pastiche of Athenian forensic clichés. As many have noted, Socrates' claim not to be a good speaker is conventional and also seems false and a joke, as *Defense* itself shows, along with Plato's other dialogues. Plato's Socrates was among Athens' greatest speakers. Here I add one further small point, about the *exordium*. In the very sentence where Socrates says that he has never before appeared in court and is a complete stranger to its language, he mentions that he is seventy years old (17 d)[7]. Now, Solon had said the span of a man's life is 70 (fr. 27 WEST; cf. also HER., 1, 32, 2), Protagoras is said to have died at «about 70» (PLAT., *Meno* 91 e), Aristotle is falsely said to have died at 70, and by drinking hemlock (DIOG. LAERT., 5, 6, citing Eumelos' *Histories*). Like Plato's echoes of the *Palamedes*, might a conventional length for Sokrates' life be another little confirmation to his sophisticated readers that the truths of this text are not what they seem[8]? In *Phaedrus*, 272 d-e, Plato's Socrates says that in court, «competent speakers need not bother with the truth... nobody has any concern for the truth».

With its parodies, literary allusions, and joking falsehoods, the *exordium* gives a curious tone to the opening of Socrates' defense speech. As we shall see, similar strategies, especially involving rhetorical sleight-of-hand (and often misleading modern scholars), pervade other sections of this text.

How shall we explain these components, alongside *Defense*'s compelling portrait of Socrates? Many admirers of this speech consider its uses of democratic rhetoric ironic and a parody. They also judge Plato's speech a poor defense to the charges brought against Socrates. Burnet commends George

---

6. J. BURNET, n. 4, pp. 64-67 and *passim*; E. DE STRYCKER and S. R. SLINGS, n. 5, pp. 21-25, proposing a somewhat different structure; and M. C. STOKES, *Plato: Apology*, Warminster, Aris and Phillips, 1997.

7. Plato repeats this number in Socrates' imaginary dialogue with the laws in *Cr.*, 52 e.

8. According to DIOG. LAERT., 2, 44, some thought Socrates died at 60.

Grote's judgment that Plato's text «deliberately foregoes the immediate purpose of a defense –persuasion of his judges» (p. 65, n. 4). De Strycker and Slings believe Socrates «is not primarily interested in securing his acquittal» (p. 33, n. 5). R. E. Allen notes that while «the function of forensic rhetoric is to win ... acquittal if accused», Socrates «aims at telling the truth in accordance with justice even if the truth leads to conviction»[9].

By contrast, Thomas Brickhouse and Nicholas Smith are inclined to consider Plato's text basically a factual account of Socrates' defense and in any case a serious effort to refute the charges brought against him, albeit «in a manner consistent with his principles»[10]. For them the exordium's rhetorical elements are not humorous parodies but true (for example, Socrates did believe that his prosecutors told lies about him), its courtroom conventions «indicate just how seriously [Socrates] regards his legal plight» (p. 53). Although it has sometimes met a chilly reception[11], their work reflects hard thought and includes many useful observations.

Here I shall argue for a third approach to the problem posed by *Defense*'s democratic rhetorical components. While little of this speech reflects what Socrates actually said, Plato has written a masterly defense against charges brought in an Athenian democratic courtroom. In one of the threads running through this complex artful text, Plato has assumed (and sometimes satirized) a well-known persona around Athens' democratic courts, the logographer or professional speech writer. Skilled in legal strategies and democratic courtroom discourse, logographers wrote the speeches that their clients *should* give in court. In addition to logography, Plato's text reproduces some genuine qualities of Socrates as Plato saw them (*e.g.*, that Socrates will only speak the truth), and colors the whole with jokes, parodies, satire, and biting condemnation, reflecting his and Socrates' contempt for the demos and its system of justice, something he could safely do because this was not a real speech to a dikastery. Why Plato adopted his logographic strategy we

---

9. *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, Minneapolis U.P., 1980, p. 6. Cf. also (among many) A. E. TAYLOR, *Plato: the Man and his Work*, London Methuen, 1960, pp. 156-167, and G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton U.P. 1963, p. 150: Plato's speech «probably would not have won a victory in court». On p. 152 Kennedy concludes that «the great significance of the *Apology*» is to show that «traditional rhetoric was already so deeply implanted in the Greek consciousness that there was no question of any successful deviation from it». I hope to show Plato's more deliberate purposes.

10. See especially their *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton U.P., 1989. The "principles" quotation is from p. 210, and is explained on pp. 210-214. C. D. C. REEVE, *Socrates in the Apology*, Indianapolis, Hackett, 1989, is in important ways similar and also a valuable dissent from majority opinions.

11. See reviews by M. R. WRIGHT, *CR*, 42, 1992, pp. 71-72, S. R. SLINGS, *Mnemosyne*, 47, 1994, pp. 116-119, and C. ROWE, *JHS*, 114, 1994, pp. 191-192.

shall come to consider, but one motivation reflects his scorn for the practices of democratic justice.

Athenian legal cases were brought into court under a rubric, in this case impiety. The prosecutor's indictment, or charge, specified in greater detail the nature of the offense, not in statute language. The text of Socrates' indictment is preserved (DIOG. LAERT., 2, 40; cf. PLATO, *Defense*, 24 b, XENOPHON, *Defense*, 10ff.):

«This indictment and affidavit is sworn by Meletos ... against Socrates ...: Socrates does wrong in refusing to recognize the gods whom the city recognizes, but introducing other new spiritual beings. He also does wrong in corrupting the youth. The penalty demanded is death».

The first of these charges, not believing in the city's gods but «new spiritual beings» (*i.e.* the *daimonion*), is clear enough. As we shall see, claims that this charge meant that Socrates was an atheist (cf. T. C. BRICKHOUSE and N. D. SMITH p. 31, n. 10 and reff.) reflect confusion devised by Plato. What was «corrupting the youth»? Following Xenophon, Aeschines, and Polycrates, most scholars agree that the Athenians prosecuted Socrates in 399, after he had lived, taught, and philosophized in Athens for many years, in large part because his students Critias and Charmides were leaders of the Thirty Tyrants, who brutalized Athens in 404, killing 1500 persons for their money[12]. In his seventh *Letter* (324 c-d) Plato himself says that the horrors of this regime made the preceding democracy seem like a reign of gold; he mentions that some of the Thirty were his relatives. Hansen (p. 145, n. 12) is surely right that after the Thirty were overthrown, Socrates would have continued to say, as he does in all sources, that democracy was a bad form of government and should be replaced: very dangerous language after 404. In *Defense*, 29 c, 30 b-c, Plato has

12. «The accuser» in Xenophon's *Memorabilia* observes that Socrates taught both Critias, «the most avaricious and violent of all the oligarchs», and Alcibiades, «the most dissolute and arrogant of all the democrats» (*Mem.*, 1, 2, 12). According to Xenophon (*Mem.*, 3, 7, 9), Socrates convinced the oligarch Charmides to enter politics. Isocrates reports that in his attack on Socrates in 393 or 392, Polycrates argued that Socrates had been the teacher of Alcibiades (11, 4-6). Aeschines expressly says that the Athenians executed «Socrates the sophist» because «he was shown to be the teacher of Critias, one of the Thirty who overthrew the democracy» (1, 173). In The trial of Sokrates from the Athenian point of view, in M. SAKELLARIOU (ed.), *Démocratie athénienne et culture*, Athens, Academy of Athens, 1996, p. 162, Mogens Hansen observes that of the fifteen persons who talk with Socrates in Plato's dialogues and whose political affiliations are known, only five are loyal democrats (and one of these is Socrates' prosecutor Anytos). The remaining ten were «crooks and traitors». In Plato *Defense*, 24 b, another prosecutor, Meletos, claims to be *philopolis*, a «lover of the city», a «patriot». For the ancient sources for the Thirty's 1500 victims, cf. R. W. WALLACE, Plato's Socrates on Obeying the Laws of Democratic Athens, *Philosophia*, 41, 2011, p. 91, n. 11.

Socrates tell the dikasts that, if he is acquitted, he will continue to say and do what he has always said and done. «Do not make an outburst, men»! Xenophon's *Memorabilia* interprets the accusation against Socrates to include «teaching his companions to despise the established laws, by insisting on the folly of appointing public officials by lot...; such sayings led the youth to despise the established constitution and made them violent» (1, 2, 9). As I have quoted (n. 12), Aeschines said the Athenians executed Socrates because he taught Critias, «one of the Thirty who overthrew the democracy» (1, 173). Polycrates' accusation against Socrates in 393 or 392, put in the mouth of Anytos, also took this line. In his response to Polycrates, Libanios says that Socrates «is charged by his enemies with destroying the democracy» (*Defense*, 57). Some scholars have wanted to think that Socrates was a democrat. As Richard Kraut has pointed out, there is not a shred of evidence to support this idea[13]. Socrates was formally charged with impiety partly because the democratic amnesty of 403 outlawed prosecutions for offenses committed before that date, in particular in 404.

Defense directly mentions the Thirty Tyrants only briefly at the end, as we shall see. Rather (and here I begin my detailed analysis of this text), Plato brilliantly focuses his defense speech on the formal rubric under which Socrates was charged, impiety, which I agree may have been an issue in this prosecution[14], but which most ancients and moderns agree was not the main issue. Right from the second half of the exordium and alluding to «a certain comic poet» (Aristophanes in *Clouds*, 423 BC), Plato's Socrates says that people have long heard that he was a student of things in the sky and under the earth and, hence, that he does not believe in the gods and that he makes the worse argument seem the stronger. Hence, on this formulation, he was an immoral atheist. The people who made these charges, Socrates says, are my «dangerous accusers» (18 a-c). Please note that all this conveniently locates Socrates' accusers and his offense long before the horrors of 404. Note further Socrates' lengthy argument that such accusations were not playing by democracy's rules, as he has had no opportunity to defend himself (18 c-e). And note, finally, that we have shifted from the actual charge in the indictment, which was not that Socrates was an atheist but that he believed in strange new spiritual beings. He ends the *exordium* by implying that he is religious and law-abiding. «Let the matter proceed as the god may wish ... I must obey the law» (19 a).

---

13. R. KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton, Princeton U.P., 1984, pp. 194-99; cf. also R. W. WALLACE, pp. 88-89, n. 12.

14. See W. R. CONNOR, The other 399: Religion and the trial of Socrates, in M. A. FLOWER and M. TOHER (eds), *Georgica. Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, London, University of London-Institute of Classical Studies, 1991, pp. 49-56.

Moving now into the arguments, and still on the theme of his early reputation, Socrates first immediately *reformulates the indictment* in a way that he can more easily defend himself against. «Socrates is guilty of wrongdoing in that he busies himself studying things in the sky and below the earth; he makes the worse into the stronger argument, and he teaches these same things to others» (19 b). Socrates now expressly says that he owes this reputation to Aristophanes' *Clouds* (19 c), which does represent Socrates in this way, and says that this representation is false. It may or may not be false: but Socrates was not so charged in 399. He, then, discusses the charge of teaching, and when mentioning other teachers in each case he also mentions pay (19 d - 20 c), something that, notoriously, the self-styled filthy and laconizing (the Spartans used no money) Socrates did not take, and which was also not mentioned in the indictment. He mentions pay to separate himself off from other teachers, again an irrelevant point to his formal charge in 399.

Now comes the story about Chairephon, whom he calls «my *hetairos* from boyhood and a *hetairos* to the mass of you» and who he says sided with the democracy in 404 (21 a) –note how subtly the theme of 404 is introduced, Socrates' friend is a supporter of the democracy[15]. Adducing democratic loyalty was a standard logographic technique to gain the jury's sympathy, but –bitter oxymoron– in later fifth century Athens *hetairos* was an elite anti-democratic term. Aristophanes had also ridiculed Chairephon in *Clouds*: he and Socrates are «charlatans, palefaces, wearing no shoes» (103-4, cf. 503-4: «half a corpse»); *Birds*, 1296, 1564 call him νυκτερίς, «bat», from that creature's nocturnal habits (cf. *Horai*, fr. 584 K-A, νυκτὸς παίδα; *Telemêssês* (fr. 539/552 K-A) calls him συκοφάντης, a charge possibly related to his summons as a «yellow faced» (*i.e.* pale) witness in *Wasps*, 1388-1414. According to Plato's *Defense*, Chairephon visited Delphi and «dared to ask the oracle» –«men, do not make an outburst!»– if any man was wiser than Socrates (21 a). The Pythia said no (this story implies, of course, that Socrates is innocent of impiety). Socrates, then, tells how he sought «with considerable reluctance» to «investigate» (ζητεῖν) and «cross-examine» (ἐλέγχειν) the oracle which he did not think could be true but to which he «attached great importance» (21 b-c, 22 a), by cross-questioning «in the service of the god» (23 b) those who thought themselves wise, and thereby made himself unpopular. «Even now I continue this investigation as the god bade me ...». If anyone thinks he is wise but is not, «I come to the assistance of the god and show him that he is not wise... I live in great poverty because of my service to the god» (23 b). All these comments at once defend Socrates against the charge of impiety, and offer an explanation for

15. J. Burnet says, «it is interesting to know this; for the young men whom Socrates influenced in later life were mostly opposed to the democracy» (p. 90, n. 4).

his unpopularity far from the events of 404, including his students' murderous plundering of wealthy Athenians (Socrates remains poor). And, he continues, when his followers imitate his ways, those whom they question «are angry with me. They say, "That man Socrates is a pestilential fellow who corrupts the young"» (23 c). Plato here masterfully addresses the charge of corrupting the young, again interpreting it far from politics and also far from any substance: these students only chose to imitate Socrates' methods, not the contents of his teaching.

So, in refuting his «early» accusers, Socrates mentions first *Clouds*, then (in service to the god) his cross-questioning various Athenians who professed to be wise, then his students who copied his techniques. He concludes, «There you have the causes which led to the attack upon me ...There, gentlemen, you have the true facts, which I present to you without any concealment or suppression, great or small. I am fairly certain that this plain speaking of mine is the cause of my unpopularity; and this really goes to prove that my statements are true, and that I have described correctly the nature and the grounds of the calumny that has been brought against me. Whether you inquire into them now or later, you will find the facts as I have just described them» (24 a-b). But Socrates has suppressed, he has concealed, he has not described correctly. The elephant in the courtroom was the spectre of the Thirty, led by Socrates' students. Furthermore, except when mentioning how his students copied his methods, Socrates interprets «corrupting the young» strictly in religious terms. Plato has Socrates say, «Surely the terms of your indictment make clear that you accuse me of teaching [the young] to believe in new deities» (26 b), a point that the indictment by no means makes clear. This permits Socrates to devote almost his entire defense to the charge of religious belief. The Thirty remain unmentioned until the end of Plato's speech, when Socrates recounts not what he taught them, including to despise the democracy's established customs and laws (cf. Xenophon), but only how they tried to implicate him in one of their murders (32 c-d). According to Plato he said nothing but just went home: οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ ἐνεδειξάμην: «I showed not by word but by deed ... that I would do nothing unjust». Plato's speech conceals the real worry of Athens' dikasts, that because the anti-democratic Socrates taught Critias and other anti-democrats, he helped provoke and thus was partly responsible for the overthrow of Athens' democracy and subsequent violence, as Aeschines, Xenophon, and Polycrates said, despite all his claims to teach «about justice and virtue» (LYS., fr. I 2 THAL.; cf. XEN., *Mem.*, 1, 1, 16), and that he might help overthrow it again.

Why does Plato's *Defense* not explain the previous relationship of Socrates with important members of the Thirty? Plato offers Socrates the best defense of all: silence. Had Plato addressed this issue, it would stand as an issue. Silence helped it go away. Indeed, many scholars have denied its significance because Plato does not mention it. *Defense*'s claim that Socrates' bad reputation was due to Aristophanes' *Clouds*, performed 24 years earlier, is a red herring – but

as Plato brilliantly saw, a useful one for the impiety indictment, because it represented Socrates as rejecting the conventional gods. Plato brilliantly distracts our attention away from the real basis for Socrates' reputation, as a philolaconian anti-democrat who professed to teach justice and virtue but whose students overthrew Athens' democracy and killed 1500 people for their money, and who refused to apologize or to change his ways[16]. In my view, both Xenophon and Plato (see below) rightly say that Socrates sought execution in 399 because he was and felt responsible for the nightmare of 404, but knew he could not alter his behavior.

Finally (24 b ff.), Socrates turns to the actual indictment and engages in dialogue with Meletos, trapping him into stating absurdities by arguments that are far from compelling, while again avoiding directly addressing the charges brought against him. For example, when Socrates refutes Meletos' ridiculous claim that only he, Socrates, corrupted the youth (25 a), it does not follow that Meletos does not care about the youth (25 c), or that Socrates does. And when Meletos is reluctant to answer, Socrates says that the law compels him to (25 d). Implication: Socrates is law-abiding. Socrates trots out the hackneyed argument that if a teacher corrupts his pupils he risks being harmed by them (25 e). He then gets Meletos to agree (within the speech! Plato's brilliant device) that the charge meant corrupting the youth in religious matters (26 b) –a point other contemporaries did not agree with (cf. n. 12)– and then ties Meletos up in arguments regarding his (Socrates') religious beliefs by arguing that he is not an atheist (26 c) –but the indictment did not accuse Socrates of being an atheist. Socrates' whole line of argument, that you can't believe in horsiness without believing in horses and so too of gods (27 b), is irrelevant to the actual charge brought against him, which said that Socrates believed in spiritual beings but not the right ones.

Here I must mention another comic touch by our brilliant but mocking logographer. When Plato has Meletos say that Socrates believes the sun is a stone, Socrates replies, «Do you imagine you are prosecuting Anaxagoras, my dear Meletos? Have you so poor an opinion of these gentlemen [the dikasts], and do you assume them to be so unversed in letters as not to know that the writings of Anaxagoras of Klazomenai are full of theories like these?» (26 c-d). While flattering the dikasts just as logographers would, Plato and Socrates knew very well that the dikasts were ignorant of Anaxagoras' writings.

Socrates refutes not the indictment (for example, by discussing his actual religious views) but what Plato sets up as Meletos' claim that Socrates did

16. Contrast E. DE STRYCKER and S. R. SLINGS, pp. 12-13, n. 5: «Socrates was not found guilty because he was irreligious or a corruptor of the young, but because the judges could not admit that his lofty religious and educational ideals were genuine and sincere».

not believe in any gods, by showing that it was inconsistent with the indictment. Refuting not the indictment but Meletos' supposed interpretation of it is a masterly, clever courtroom strategy rather than substantive argument. What we need to hear is a discussion of Socrates' actual religious views, which are referred to only very briefly at the end of the speech. In addition, the passage is full of references to dikastic *thorubos*, outbursts, the emotional irrationality of the crowd of dikasts.

Socrates' section on arguments now shifts again (28 b ff.), to moving passages about his life, activities, and values, beginning with his commitment to justice even at the cost of his own life because death may not be anything bad (these passages will support Xenophon that in court, Socrates seemed to seek execution), and linking these with patriotism, for example in military service (another motif of Attic courtroom speeches), and with the god's instructions (29 b). Here, finally, we shift out of pure courtroom debate strategies into a mix including some discussion of what may echo Socrates' own views and persona, as perhaps Plato wanted to account for why the court condemned him despite this brilliant speech. So he has Socrates say that, if the court should order him to stop philosophizing «I will obey the god rather than you... I shall not cease to practice philosophy» (29 c) –as if the god commanded him to practice philosophy, a delicious oxymoron[17], not least as religion was based on received conventions of which Socrates was relentlessly critical. Socrates' defiant assertion may not contradict his statements that he is law-abiding, but would certainly provoke the dikasts. «I shall not change my conduct, even if I am to die many times. Don't make an outburst, men! ... Be sure that this is what the god orders me to do, and I think there is no greater blessing for the city than my service to the god. Do not create a disturbance, men! ... Indeed, men, I am far from making a defense now on my own behalf, as might be thought, but on yours, to prevent you from wrongdoing by mistreating the god's gift to you by condemning me... I was attached to this city by a god... as upon a great and noble horse which ... needed to be stirred up by a horsefly[18]. It is to fulfil some such function that I believe the god has placed me in the city ... I am a gift of god to the city» (30 b-31 b). As a defense against a charge of impiety, all this is nonpareil, while Plato has Socrates candidly acknowledge that he was by nature a public provocateur. In response the dikasts can only burst out in *thorubos*, hubbub, confirming their irrationality.

Socrates now talks briefly about his divine sign (31 c-d), his single mention of what the actual indictment refers to, «strange new spiritual beings», the sign that forbade him from taking part in democratic politics (and therefore,

---

17. Cf. R. HACKFORTH, *The Composition of Plato's Apology*, London, Cambridge U.P., 1933, pp. 92-93.

18. The archaizing standard English translation «gadfly» is a defensive euphemism.

avoiding his civic responsibilities was not his fault but the god's). He then narrates his refusal to disobey the law during the Arginousai crisis (32 b-c): in contrast to the irrational demos, we are to conclude that he was law-abiding, but in fact Athens had no law outlawing trials of more than one person[19]. And then he mentions his refusal, «not in words but in action», to obey the Thirty's orders to arrest Leon (32 c-d). He does not explain why he did not try to warn Leon of the danger facing him, or convince his students of their wrongdoing. Finally, without naming Critias or anyone else he proclaims that he has never taught anyone. «If anyone says that he has learned anything from me..., be assured that he is not telling the truth» (33 b). This is nonsense, as Plato well knew. Just a few lines later Socrates says he seeks to teach (διδάσκειν) the dikasts (35 c), and a few lines after that, he says his method was to approach individuals privately, trying to persuade them to be good and wise (36 c). The argument that he does not teach is a further defense against the indictment's charge of corrupting Critias and Charmides, and other evil oligarchs (cf. 33 b): he never taught them a thing, he is not responsible. Only in these final sections of the argument does Plato have Socrates engage, however partially and briefly, the substance of the charges brought against him in 399.

In the peroration, Socrates excoriates the democratic jury for yielding to emotional appeals, as litigants bring children into court or beg for mercy. He ends, «I leave it to you and the god to judge me in the way that will be best for me and for you» (34 d-35 d).

I conclude that with the partial exception of Socrates' brief defiance of the court (but in favor of the god) at the end of the speech, Plato has produced a brilliant lawyer's defense. He constantly draws the argument away from the central issue, whether in 404, distant from the fooleries of Aristophanes' *Clouds*, Socrates shared guilt for the Thirty's murders and robberies and continued to represent a danger to Athens. Plato reformulates the impiety charge in such a way that Socrates can easily refute it. He claims that the indictment's mention of corrupting the young refers strictly to religion, or else implies that it wasn't Socrates' fault if his youthful admirers imitated his methods. Only at the end, outside the main argument, does Socrates mention his own religious peculiarities (the *daimonion*) –something the Athenians will not have cared about– and briefly defend himself against involvement with the Thirty: he refused to cooperate, he did not teach anybody anything, he was law-abiding.

---

19. See D. M. MACDOWELL, *The Law of Classical Athens*, Ithaca, NY, Cornell U.P. 1978, p. 189, and R. W. WALLACE, When the Athenians did not obey their laws, in G. THÜR and B. PALME (eds), *Symposion* 2011, Vienna, Austrian Academy of Sciences, 2013, pp. 115-116.

One central point drives Socrates' defense throughout: that the god at Delphi commanded him to do philosophy –an oxymoron, as I have said. When asked if there was anyone wiser than Socrates, the Pythia said no. Can Delphi really have said this[20]? The Pythia will surely have known little –and of that, little good– about Socrates, a man who never traveled (PLAT., *Cr.*, 52 b) and whom the Athenians considered an «idle prattler» (ἀδολέσχης)[21], a subversive teacher, and impious, not believing in the traditional gods as for example in the *Clouds*, which is why Socrates was accused under this rubric, and which contributed to his conviction. In Xenophon (*Defense*, 15), the Pythia is reported to have told Chairephon something different, that there was no man freer (ἐλευθεριώτερος), juster (δικαιότερος), or more temperate (σωφρονέστερος) than Socrates. Although H. W. Parke reports that «modern scholars have unanimously rejected Xenophon's tradition in favor of Plato's»[22], we can trace the origin of Plato's story about Delphi and Socrates as wise, *sophos*. In a well-known tale of the seven *sophoi*, Greece's first intellectuals, in the early sixth century (*e.g.*, DIOG. LAERT., 1, 27-28), some Milesian fishermen recovered a golden tripod from the sea. The Milesians sent to Delphi to discover its owner, and were told it belonged to the wisest man. They gave it to Thales, but he passed it on to another *sophos* as wiser, and so on around the seven. Finally, Thales deposited the tripod at Delphi, each of the seven thinking that he was not the wisest man. Plato's Delphi story linked Socrates with the venerable seven *sophoi*. Whatever the Pythia may or may not have told Chairephon (Plato calls Chairephon Gorgias' friend: *Gorg.*, 447 b; the Pythia was famous for ambiguity), Plato's version is myth, not history, and like the *Palamedes* parody, his intelligent and learned readers will have understood it as such. Meanwhile, the masses are fooled by Socrates' conclusion that the god commanded him to do philosophy, a daring paradox, the god will have commanded no such thing. Plato wrote in *Gorgias* (454 e) that the purpose of rhetoric is to induce belief; it is indifferent to truth or falsity. So we have here.

What were Plato's purposes in writing *Defense*? First, he defends his teacher (and also Socrates' followers, a valid thesis of Danzig [n. 1]), because Socrates had not done this very well, and presents a compelling portrait of him.

---

20. For various answers to this question, cf. C. D. C. REEVE, pp. 28-32, n. 10 (Why Delphi praised Socrates' wisdom), M. C. STOKES, Socrates' mission, in B. S. GOWER and M. C. STOKES (eds), *Socratic Questions: The Philosophy of Socrates and its Significance*, London and New York, Routledge, 1992, pp. 26-81, and G. DANZIG, pp. 49-53, n. 1. For different reasons from mine, the tradition is doubted by H. ERBSE, Die Nachrichten von Anklage und Verteidigung des Sokrates, *Hermes*, 132, 2004, p. 138, and R. HACKFORTH, pp. 101-102, n. 16.

21. EUPOLIS, *incert. fab.*, 386 K-A, AR., *Frogs*, 1491-1499, AMEIPSIAS, *Konnos*, fr. 9 K-A; cf. LYS., fr. 1 THAL.

22. Chaerephon's inquiry about Socrates, *CP*, 56, 1961, p. 249.

The accuracy of that portrait will continue to be subject to debate, especially as some may think that Socrates' stress on the god in the more personal sections of this text (28b ff.) reflects the historical Socrates, not Plato's defense against impiety. I have argued that Plato's defense was not straightforwardly honest (for example in not fairly addressing the indictment's charges), but at the same time highly effective, as Plato saw he could adapt rhetorical strategies he thought typical of Athens' democratic courts. Right at the start he shows his hand, when his Socrates says that he «speaks at random (εἰκῇ) from the first words that occur to me» (τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν, 17 c). These words echo Plato's criticisms of democracy, that the masses «do whatever occurs to them» (ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅ,τι ἂν τύχωσι, *Cr.*, 44 d), and say «whatever comes into the mouth» (ὅ,τι νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα, *Rep.*, 563 c). From other perspectives, in the contest between rhetoric and philosophy he shows he can out-*logographein* the *logographoi* by producing a brilliantly clever defense speech of the logographic type, with lots of clever but specious arguments before a rowdy dikastery whose frequent outbursts damn it as a judicial body. The extraordinary importance of *Defense* in later Western history confirms its masterly defense, while also reflecting major post-Renaissance themes, of a citizen's trial by a mob for exercising the freedoms of speech and religion. This speech supplies reasons, in particular Socrates' defiance of the court, to explain why the court condemned him: not the main reasons (which Plato conceals) but something. I agree with the standard view that another purpose of *Defense* was to exhort people to do philosophy. Finally, this *tour de force* was to amuse and inspire Plato's coterie of brilliant, learned, and anti-democratic friends who were its readers. We continue to be inspired by this masterpiece. I hope to have foregrounded some of its other qualities.

Robert W. WALLACE
(Evanston, Illinois)

ΠΛΑΤΩΝ *ΛΟΓΟΓΡΑΦΟΣ: Η ΥΠΕΡΑΣΠΙΣΗ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ*

Περίληψη

Ἔχει πρὸ πολλοῦ ἐπισημανθεῖ ὅτι τὸ προοίμιο τοῦ ὑπερασπιστικοῦ λόγου τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὸν Σωκράτη παρωδεῖ βασικὰ στοιχεῖα τῶν δικανικῶν λόγων τῆς Ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας, καὶ ὅτι ὁ συγκεκριμένος λόγος ἀπηχεῖ συχνὰ τὴν *Ὑπὲρ Παλαμήδους Ἀπολογίαν* τοῦ Γοργία. Ὑποστηρίζω ὅτι στὴν πραγματικότητα τὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ πλατωνικοῦ λόγου εἶναι μία ἀριστουργηματικὴ φανταστικὴ ὑπεράσπιση τοῦ Σωκράτους, προορισμένη γιὰ ἕνα δημοκρατικὸ δικαστήριο, στὸ ὁποῖο κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ Πλάτωνος δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ εἰπωθεῖ ἡ ἀλήθεια. Ἔτσι, παραδείγματος χάριν, ὁ Πλάτων τροποποιεῖ τὸ κατηγορητήριο ὥστε νὰ διατυπώνει κατηγορίες ἐναντίον τοῦ Σωκράτους ποὺ μποροῦν εὔκολα νὰ καταρριφθοῦν· βάζει τὸν Μέλητο νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι ὁ Σωκράτης εἶναι ἄθεος, κάτι ποὺ ἐπίσης δὲν περιλαμβάνεται στὸ ἀρχικὸ κατηγορητήριο καὶ τὸ ὁποῖο μπορεῖ ἐξίσου εὔκολα νὰ καταρριφθεῖ· ἐπισημαίνει ὅτι οἱ μαθητὲς τοῦ Σωκράτη ἀκολουθοῦσαν ἁπλῶς τὶς μεθόδους ἀντίκρουσης ἐπιχειρημάτων τοῦ δασκάλου τους καὶ ὄχι τὴν ἀντι-δημοκρατικὴ του διδασκαλία ὅπως ἔγραψε ὁ Ξενοφῶν. Ἡ ἀκρίβεια τοῦ χρησμοῦ ποὺ ἔλαβε ὁ Χαιρεφῶν ἀπὸ τὸ μαντεῖο τῶν Δελφῶν ὁμοίως ἀμφισβητεῖται. Σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ λόγου, ὁ Πλάτων παρουσιάζει τὶς πραγματικὲς ἀρετὲς τοῦ Σωκράτους ὅπως τὶς διαπίστωσε ἰδίοις ὄμμασι, καὶ προσδίδει συνολικὰ στὸν λόγο του σατιρικὸ ὕφος καὶ ἕναν αἰχμηρὰ καταδικαστικὸ τόνο γιὰ τὴ δημοκρατία ποὺ τόσο ὁ ἴδιος ὅσο καὶ ὁ Σωκράτης περιφρονοῦσαν. Ἡ ἐξαιρετικὰ σύνθετη στρατηγικὴ τοῦ Πλάτωνος ἔχει πείσει τὴν πλειονότητα τῶν ἀναγνωστῶν του γιὰ τὴν ἀθωότητα καὶ τὸν ἀκέραιο χαρακτήρα τοῦ Σωκράτη.

Robert W. WALLACE
(Μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 113-132

PLATONE, SENOFONTE E ANTISTENE E IL NESSO TRA DIALETTICA E RETORICA IN SOCRATE

Secondo una antica e influente tradizione storiografica[1], ciò che soprattutto caratterizza la Sofistica è quella dimensione retorica che, storicamente legata al nome di Gorgia, percorre in realtà l'attività di tutti i Sofisti, come può risultare anche solo da quella preziosa rassegna e quasi bibliografia della retorica che Platone ci offre nel *Fedro*, ove, nel caratterizzare questa disciplina, vengono fatti anche i nomi di personaggi che siamo abituati a definire, certo a ragione, sofisti, quali Prodico e Ippia, nonché di Trasimaco di Calcedonia, che fu sofista e retore, e di molti altri retori, anteriori o posteriori a Gorgia[2]. Parallela a questa tradizione, la cui fondatezza e legittimità non possono essere messe in dubbio, è quella che presenta Socrate come del tutto altro rispetto alla retorica e ai suoi fasti, lui che inaugura, al contrario, la nuova figura del filosofo, fondata su tutt'altri interessi e caratteristiche: dialettica invece di retorica, verità invece di opinione, scavo razionale invece che persuasione indotta, dialogo invece di discorso lungo[3]. Non c'è dubbio che anche questa tradizione storiografica

---

1. Il cui punto di partenza può essere indicato in Hegel, il quale sottolinea l'importanza del concetto di «cultura» (*Bildung*, che traduce il greco παιδεία) e dell'arte del «parlar bene» (che traduce il greco δεινὸς λέγειν, di cui più avanti si parlerà) all'interno della Sofistica, peraltro nell'ambito di una prospettiva interpretativa più ricca e ampia, che non è passata se non di rado alla successiva, specifica indagine storiografica sui sofisti. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2. Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker*, hrsg. von P. GARNIRON und W. JAESCHKE, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, trad. it. di R. Bortoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 180-181.

2. Cf. PLATO, *Phaedr.*, 266 d-267 d. Su questa sezione del dialogo cf. E. HEITSCH, *Platon Phaidros, Übersetzung und Kommentar*, 2., erweiterte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 151-161; *Platone. Fedro*, a cura di R. VELARDI, Milano, BUR, 2006, pp. 65-83, cui rinvio per ulteriori indicazioni bibliografiche. Sulle *technai* di retorica cf. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963, pp. 54-58.

3. La più completa e approfondita esposizione di questa interpretazione della filosofia di Socrate è stata data da G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. CENTRONE, Napoli, Bibliopolis, 2005. Né si possono dimenticare i numerosi scritti di Guido Calogero, il quale ha per primo illustrato tale linea interpretativa, scritti che si possono vedere riuniti oggi in G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 106-163; 247-311.

ha motivi di fondatezza che non possono essere seriamente disattesi. Eppure, se si esamina attentamente la documentazione in nostro possesso, ciò che colpisce lo studioso è constatare che tanto un interesse per la retorica, quanto, ancora più comprensibilmente, una riflessione sulla retorica, non sono affatto estranei alla tradizione socratica, e anzi trovano un avvio decisivo in essa. Questo spiega perché, oggi, sia abbastanza nettamente delineato un terzo orientamento della critica, in base al quale è comune e legittimo parlare di retorica socratica[4]. Con questa nozione si può indicare, da un lato, il complesso di strategie dissimulative utilizzate da Socrate, specie nei dialoghi platonici, e le procedure del suo stile di comunicazione, in opposizione ai modi propri della retorica sofistica; e, dall'altro, un più complesso problema di interpretazione storiografica: determinare quali siano il significato e la funzione cui rispondono, nell'ambito della tradizione socratica, i diversi tentativi, che vi troviamo, di fondazione della retorica e dei suoi obbiettivi.

Vale la pena precisare che l'interesse per la retorica e la ridefinizione di essa è motivo e problema teorico presente, in special modo tra i Socratici, in Antistene, il quale ne ha offerto una formulazione personale e ben caratterizzata[5]. Dopo di lui, il possibile nesso tra le due discipline sarà individuato da Platone nel *Fedro* con una teoria ricca e complessa, che segue e precisa la condanna della retorica sofistica esposta nel *Gorgia*, delineando un uso propriamente dialettico, cioè filosofico, della retorica[6]. Esso diventerà poi strutturale nella filosofia antica, almeno a partire dalla prospettiva,

---

4. Di retorica socratica, con riferimento al Socrate di Platone, hanno ad esempio parlato S. IJSSELING, Rhétorique et philosophie. Platon et les Sophistes, *Revue philosophique de Louvain*, 74, 1976, pp. 193-210, e L. ROSSETTI, *Rhétorique des Sophistes, rhétorique de Socrate*, in *Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ*, Papers read at the first International Symposium on the Sophistic Movement, Athens 1985, pp. 137-145; con riferimento ad Antistene, A. PATZER, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*, diss. in. Heidelberg 1970, e A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio in Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, pp. 147-171, trad. fr. *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005, pp. 105-127.

5. Sul nesso tra dialettica e retorica in Antistene, mi permetto di rinviare ai miei articoli: Dialettica e retorica in Antistene, *Elenchos*, 17, 1996, pp. 359-406, e: Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le *Phèdre* de Platon, in B. CASSIN (dir.), *La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris, Vrin, 2013, pp. 25-55.

6. Sul rapporto tra dialettica e retorica nel *Fedro* è da vedere M. DIXSAUT, La rhétorique, une définition impossible?, in F. ALESSE *et alii* (a cura di), *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 79-103. Cf. inoltre W. K. C. GUTHRIE, Rhetoric and Philosophy. The Unity of the *Phaedrus*, *Paideia*, 5, 1976, pp. 117-124; S. MURRAY, Disputation, Deception and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phaedrus* 261-266), *Philosophy and Rhetoric*, 21, 1988, pp. 279-289; E. A. WYLLER, Plato's Concept of Rhetoric in the *Phaedrus* and Its Tradition in Antiquity, *Symbolae Osloenses*, 66, 1991, pp. 55-69.

completamente diversa da quella platonica (e per duplice ragione, dato che muta il significato di ciascuno dei due termini), che Aristotele enuncia nella *Retorica*, la quale si apre con la celebre dichiarazione che la retorica è ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. È dunque legittimo chiedersi se, e in quale misura, la genesi di una definizione filosoficamente orientata della retorica sia da ravvisare nel Socrate storico, alla cui posizione Antistene e Platone, ma come vedremo anche Senofonte, si sarebbero, in modi diversi, richiamati, o che avrebbero autonomamente elaborato.

Di questa possibile comune origine e integrazione è possibile dare alcuni esempi, che possono lumeggiare altresì la diversità, ma anche gli elementi di convergenza, riscontrabili in area socratica nel trattamento del tema della retorica. All'inizio dell'*Apologia*, il Socrate platonico, dopo aver ironicamente fatto allusione con le sue prime, dense parole alla mozione degli affetti indotti dall'oratoria sofistica di cui i suoi accusatori hanno dato prova, identifica subito con chiarezza la menzogna che tra tutte lo ha colpito maggiormente, e afferma:

> μάλιστα δὲ αὐτῶν ἓν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν. τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνθῆναι ὅτι αὐτίκα ὑπ' ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, ἐπειδὰν μηδ' ὁπωστιοῦν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυντότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τἀληθῆ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοίην ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ.
>
> «e, tra le altre cose non vere che dissero, una massimamente mi fece meraviglia, questa: quando dissero che bisognava voi steste bene attenti a non lasciarvi trarre in inganno da me come da uno che sia abile parlatore. E che non abbiano sentito vergogna al pensiero che subito io li avrei smentiti col fatto, appena avessi mostrato che sono tutt'altro che un abile parlatore, questo mi parve da parte loro il sommo della svergognatezza. Salvo che essi non chiamino abile parlatore chi dice la verità: perché, se dicono questo, allora sì, potrò anche convenire di essere un oratore; sebbene non al loro modo»[7].

È appena il caso di ricordare che già nelle *Nuvole* di Aristofane, rappresentate nel 423, Socrate era stato presentato sotto le sembianze di un sofista, dotato di interessi linguistici, che sappiamo esser stati propri di

---

7. PLATO, *Apol.*, 17 a 4-b 6. Riporto, solo leggermente modificandola, la traduzione italiana di Manara Valgimigli (1928), più volte ristampata, da ultimo in *Platone. Apologia di Socrate*, a cura di A. IOPPOLO, Roma-Bari, Laterza, 1993.

Protagora[8], il quale insegna nel Pensatoio, una scuola nella quale si giura su tre divinità, il Caos, le Nuvole, e la Lingua (Γλῶττα, v. 424), che rappresentano, nella rappresentazione aristofanesca, le dimensioni costitutive del pensiero di Socrate. A Socrate, il quale viene chiamato «sacerdote di sottilissime ciancie» (λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ, v. 359), Strepsiade si rivolge per apprendere a parlare (μαθεῖν λέγειν, v. 239); Socrate promette di renderlo «un oratore consumato, logorroico» (τρῖμμα, κρόταλον, v. 260): le Nuvole, che Socrate presenta come le divinità degli uomini inoperosi, cioè dei nuovi intellettuali, conferiscono loro intelligenza, capacità di parlare e dissertare (διάλεξιν, v. 317), e ancora «l'arte di raccontare il fantastico, di ricorrere a perifrasi, di fare assalti verbali e dare scacco» (τερατείαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν, v. 318). Malgrado si possa convenire sul fatto che la rappresentazione del commediografo ateniese sia in molti casi fondata su una sovrapposizione di interessi e dottrine dei Sofisti su Socrate, resta il fatto che la sovrapposizione stessa non avrebbe avuto senso, a maggior ragione avendo essa carattere parodico (la parodia ha senso se è parodia, appunto, e non mera invenzione), ove nel magistero di Socrate non fossero stati presenti almeno degli elementi generali che la legittimassero[9]. E questo, senza contare che la commedia ἀρχαία, come è stato più volte rilevato, non rappresenta «tipi», o «caratteri» (come farà la νέα), ma personaggi reali: per quanto genialmente burlato possa essere, Socrate in Aristofane non è diverso da Cleone o da Euripide, che Aristofane stesso prende di mira in altre commedie[10]. Oltre a ciò, è da notare che la caratterizzazione generale di Socrate offerta nelle *Nuvole* insistentemente fa riferimento a sue abilità linguistico-dialettiche, le quali sono presentate come note a tutti. A questo proposito, è sempre utile ricordare come Aristofane sia il solo, tra le cosiddette fonti canoniche relative a Socrate, che scriva su Socrate stesso nell'epoca in cui questi è vivo, riferendosi a un periodo specifico dell'attività intellettuale del filosofo. E proprio il fatto che Platone, nell'*Apologia*, ritenga necessario far sì che Socrate si difenda dalle «antiche accuse», dimostra che quella rappresentazione era diffusa e ben radicata ancora all'epoca del processo, talché essa non può essere troppo sbrigativamente

8. Si veda in particolare ARISTOPH., *Nubes*, vv. 658-691 (= 80 C 3 DK), dove sono precisamente evocate, e trasposte su Socrate, in termini parodici, le dottrine grammaticali di Protagora.

9. Non è possibile citare qui neppure una selezione dell'ampia bibliografia sul Socrate di Aristofane e dei comici, per il quale basti il rinvio a W. K. C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 39-57, e all'edizione delle *Nuvole* curata da Kenneth J. Dover: cf. *Aristophanes. Clouds*, ed. by K. J. DOVER, Oxford, Clarendon Press, 1968 (reprinted 1970).

10. Come nota G. GIANNANTONI, *Socrate*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1993, p. 9.

liquidata. Non a caso, nel seguito del discorso che Platone gli fa pronunciare, dopo il passo trascritto, Socrate ammette di essere un oratore (ῥήτωρ), anche se aggiunge: se con ciò si intende essere capace di dire il vero (τἀληθῆ λέγειν). E in quel contesto si esprime, in un noto passo, contro i modi propri della retorica sofistica[11]. Parallelamente, e con puntuale riferimento al contesto giudiziario della retorica, che è vividamente evocato con l'impiego di termini tecnici del lessico di quella disciplina, o col richiamo a situazioni tipiche della procedura giudiziaria, egli fornisce anche una originale riformulazione del concetto di giudice (δικαστής), la cui virtù è riposta nel prestare esclusiva attenzione al problema se chi parla dica il giusto (δίκαια λέγειν)[12]. La riformulazione dei due concetti in questione appare ancorata così a una forte accentuazione del contenuto etico e veritativo che, per il Socrate platonico, tanto l'uno quanto l'altro devono servire: essere sincero, da parte di chi parla, e dire la verità; controllare tale sincerità e verità, da parte del giudice, che in tal modo possiederà il criterio per accertare il giusto.

In un registro di pensiero diverso, il Socrate di Antistene aveva a sua volta sostenuto che virtù dei sapienti, modello dei quali è Odisseo, è quella di dire lo stesso pensiero κατὰ πολλοὺς τρόπους, secondo una pluralità di registri discorsivi diversi, conforme cioè all'estensione in senso retorico-dialettico, realizzata da Antistene, del concetto socratico di διαλέγεσθαι. Ciò risulta da un importante frammento, trasmesso da Porfirio, la cui fonte più probabile è il dialogo antistenico *Sulla conversazione* (Περὶ διαλέκτου):

> εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοί εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ ἀνθρώποις ὁμιλεῖν ἀγαθοί εἰσι, τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσέα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἡπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιωθεὶς ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικοὺς καὶ πρὸς γυναῖκας γυναιξὶν ἁρμοδίους καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικοὺς καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς· τὸν γὰρ ἑκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν, ἀμαθίας δὲ εἶναι τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ.

---

11. PLATO, *Apol.*, 17 b-c: «Costoro dunque, ripeto, poco o nulla di vero hanno detto; e voi invece da me non udirete altra cosa che la verità. Non però, siatene certi, o cittadini di Atene, udirete da me, come da loro, orazioni adorne di belle frasi e parole, e nemmeno in bell'ordine; bensì un parlare alla buona, e con le parole che prima vengono alla bocca: perché io ho la convinzione di non dir nulla che non sia giusto; e nessuno di voi deve aspettarsi che in maniera diversa io parli. Del resto, o cittadini, non sarebbe nemmeno conveniente, a questa mia età, ch'io venissi qui da voi a modellare discorsi come un oratore giovinetto». (trad. it. Manara Valgimigli, lievemente modificata).

12. Cf. ID., *Apol.*, 17 a-18 a.

«Se allora i sapienti sono abili nel discutere, e sanno esprimere lo stesso pensiero secondo molti τρόποι, allora, conoscendo πολλοὶ τρόποι di discorsi intorno alla stessa cosa, saranno πολύτροποι. I sapienti, poi, sono anche buoni. È questa la ragione per cui Omero dice che Odisseo, essendo sapiente, è πολύτροπος, in quanto appunto egli conosceva l'arte di conversare con gli uomini con molti τρόποι. Così si narra che anche Pitagora, invitato a tenere discorsi rivolti a fanciulli, componesse per essi discorsi fanciulleschi, e per le donne discorsi adatti a donne, e per gli arconti discorsi arcontici, e per gli efebi discorsi efebici. Perché è proprio della sapienza ritrovare il τρόπος conveniente a ciascuno. Invece è segno di ignoranza servirsi di un discorso univocamente atteggiato nei confronti di coloro che sono variamente disposti»[13].

Il fondamento di questa concezione è che il διαλέγεσθαι sia una abilità, posseduta dal sapiente, talché il suo uso richiede un sapere che è insistentemente rilevato mercé l'uso del verbo ἐπίσταμαι: il che legittima tanto la sua codificazione in un vero e proprio metodo, fondato sulla scienza, quanto la sua connessione con una teoria retorica. Si deve però notare che, se è vero che occorre piegare la comunicazione all'uso di una pluralità di modi di discorso diversi, si tratta pur sempre, per Antistene, di dire τὸ αὐτὸ νόημα, lo stesso pensiero, in linea peraltro con un motivo che anche Platone nel *Gorgia* (482 a 8-9) e Senofonte nei *Memorabili* (IV 4, 6-7) attribuiscono a Socrate. E poiché per Antistene è questo il regno dell'οἰκεῖον, di ciò che è vero e a *fortiori* «proprio» di ciascuna cosa, ecco che proprio su questo punto non ci troviamo lontani dall'affermazione del Socrate dell'*Apologia*, il quale esplicitamente richiederà al retore, in opposizione al πιθανόν, all'ἀπάτη, al πάθος della retorica sofistica, di dire il vero, anzi πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, che è poi esattamente quanto egli –la nuova figura di filosofo, che si contrappone a sapienti e retori del recente passato e del suo tempo– chiede a se stesso[14].

Tutto ciò permette di mettere in luce un punto, che vale tanto per Antistene quanto per Platone: ciò di cui entrambi i filosofi parlano, riferendola a Socrate, non è ovviamente una retorica intesa in senso sofistico, ma *un'altra* retorica, un'altra *possibile* retorica, intesa come un'arte dell'argomentare, del conveniente parlare, del comunicare e quindi del persuadere, che Platone connette esplicitamente al dire il vero e il giusto, e che Antistene, ancorandola all'ἐπίσκεψις

13. PORPHYR., *Schol. ad Odyss.* α 1 (= *SSR*, V A 187).

14. Cf. PLATO, *Apol.*, 17 b 5 con l'identica dichiarazione di 20 d 5 («voi lo sapete bene, io vi dirò tutta intera la verità»), che ha funzione di programma rispetto all'intero discorso di difesa di Socrate.

τῶν ὀνομάτων, fonda sul metodo dialettico, intendendola come trasmissione del vero e di ciò che l'indagine razionale ha guadagnato al conoscere.

Che Antistene si sia occupato di retorica e ne abbia avuto una sua personale concezione, è cosa nota. Il primo tomo del catalogo dei suoi scritti trasmesso da Diogene Laerzio è interamente dedicato alle opere di contenuto e genere retorico, e ne raggruppa ben sette. Il primo è un trattato generale intitolato Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων, che doveva esporre le dottrine di Antistene sull'elocuzione. A proposito di questo titolo, va ricordato il Περὶ λέξεως di Polo di Agrigento: per la specificità del suo tema, questo scritto avvicina Antistene ai coevi teorici della retorica usciti dalla scuola gorgiana, anche se in esso Antistene avrà esposto le sue proprie e personali dottrine di Socratico, delle quali qualche idea è possibile farsi partendo da quanto si dice nel fr. *SSR*, V A 187 a proposito della πολυτροπία del retore e della χρῆσις ποικίλη λόγου. Compaiono poi tre declamazioni, due delle quali ci sono state trasmesse, l'*Aiace o discorso di Aiace* e l'*Odisseo o discorso di Odisseo*, mentre l'*Apologia di Oreste* è andata perduta: l'*Aiace* e l'*Odisseo* sono due orazioni pseudodicaniche; l'*Apologia di Oreste* per il suo titolo va considerata un'orazione fittizia del tipo dei due discorsi precedenti. Concludono il tomo tre importanti scritti polemici contro i logografi e contro Isocrate, Περὶ τῶν δικογράφων, Ἰσογράφης καὶ Δεσίας ἢ Ἰσοκράτης e Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον: essi attestano che il Socratico intervenne nei temi del confronto tra retorica e filosofia e nel dibattito relativo alla τέχνη τοῦ λόγου e al suo ruolo nella costruzione della παιδεία quale esso effettivamente si espresse agli inizi del IV secolo, un dibattito legato ai diversi interventi e alle diverse posizioni di Antistene, Isocrate e Platone, ma i cui echi è possibile cogliere anche nei *Memorabili* di Senofonte.

Antistene è detto peraltro dalla tradizione antica discepolo, inizialmente, di Gorgia. Questi giunse ad Atene nel 427 riscuotendo un tale successo e attirando a sé un numero talmente ampio di uditori che non c'è nulla di strano che un giovane letterariamente e filosoficamente orientato quale era Antistene sia accorso a frequentarlo. Si deve aggiungere che l'interesse di Antistene per la τέχνη τοῦ λόγου non ha nulla di sorprendente se ricollocato nell'atmosfera culturale degli anni venti del V secolo, e nulla di sorprendente anche se valutato in relazione all'appartenenza socratica di Antistene stesso. Lo confermano altre testimonianze, delle quali vale la pena di fare menzione, poiché esse sono solo raramente citate negli studi sull'argomento. Diogene Laerzio ci informa che Eschine socratico «era ben esercitato anche nell'arte retorica (καὶ ἐν τοῖς ῥητορικοῖς ἱκανῶς γεγυμνασμένος)», e come prova di tale preparazione ricorda le due difese (ἀπολογίαι) che egli scrisse del padre dello stratego Feace e di Dione. Il fatto che Lisia scrisse contro di lui un discorso che intitolò *Sicofantia* gli appare inoltre prova del fatto che Eschine era stato anche oratore (καὶ ῥητορικὸς ἦν); e Diogene testimonia la notizia

preziosa che Eschine imitò particolarmente nei suoi scritti Gorgia di Lentini[15]. Ciò prova che l'interesse di Antistene per la retorica, nonché per Gorgia, non è un caso isolato, all'interno della cerchia socratica, e invita a considerare la complessità della situazione che Antistene, e in parte anche Eschine, rappresentano, per la quale ci si può occupare di retorica ed essere contemporaneamente filosofi socratici. Tutto questo senza ancora parlare della testimonianza di Idomeneo, trasmessa da Diogene Laerzio, testimonianza che non può essere troppo facilmente liquidata come ispirata a malevolenza, da cui risulta che Socrate stesso sarebbe stato ἐν τοῖς ῥητορικοῖς δεινός, e della testimonianza di Favorino nella *Storia Varia*, riportata anch'essa da Diogene Laerzio, il quale osserva che essa è confermata da quella di Idomeneo nello scritto *Sui Socratici*, secondo cui Socrate sarebbe stato il primo, insieme con il suo discepolo Eschine, a insegnare retorica[16]. Ammesso (e non concesso) che queste testimonianze siano esclusivamente frutto di malevolenza verso Socrate (ma questo può valere per Idomeneo, non per Favorino), il punto fondamentale da capire è un altro: proprio intendere l'attribuzione a Socrate di un interesse per la retorica come espressione di malevolenza verso di lui ha senso solo dopo la condanna della retorica di Platone e solo dopo la polemica antisofistica di Platone stesso e di Antistene. Da questo punto di vista, nulla è più indicativo della biografia di quest'ultimo, che da principio è uditore di Gorgia, diversi decenni dopo lo attacca duramente nell'*Archelao*[17]. Nell'epoca corrispondente alla maturità di Socrate la contrapposizione tra Socrate stesso e il primo nucleo di Socratici, da un lato, e i Sofisti dall'altro, non può essere assunta come dato storico inoppugnabile. Certamente una contrapposizione ci fu, ma i rapporti furono probabilmente più complessi e meno drasticamente antitetici, come prova una testimonianza di Senofonte, nel suo *Simposio*, relativa ai buoni rapporti tra Antistene e i sofisti Prodico e Ippia di Elide[18]. D'altra parte, se, per la fase storica corrispondente alla giovinezza di Antistene e alla maturità di Socrate, parleremo, con maggiore correttezza terminologica e proprietà storica, non di ῥητορικὴ τέχνη (espressione attestata solo a partire dal *Gorgia* platonico), ma di τέχνη τοῦ λόγου, che è il nome storicamente fedele di quella che a partire da Platone sarà chiamata «retorica», forse recupereremo una risonanza leggermente diversa in tutte queste notizie, e tutti questi interessi ci appariranno meno lontani da una filosofia che, come quella socratica, si fonda pur sempre sulla centralità del *logos*, del discorso e dell'argomentazione.

---

15. Cf. DIOG. LAERT., II 63.
16. Cf. ID., II 19.
17. Cf. HERODIC., *apud* ATHEN., V 220 D (= *SSR*, V A 204).
18. XENOPH., *Symp.*, **4**, 62 (= *SSR*, V A 13).

Il nodo tra dialettica e retorica che caratterizza l'interpretazione antistenica del διαλέγεσθαι, trovò ampio spazio nella tradizione socratica, e fu anzi considerato, in un ramo di questa, caratterizzante il metodo praticato da Socrate. Ciò è indicato da un passo del quarto libro dei *Memorabili* di Senofonte che vorrei innanzitutto esaminare, trattandosi del testo senofonteo specificamente relativo al nesso tra retorica e dialettica. Dopo aver dato una serie di esempi del metodo dialettico praticato da Socrate –che è proprio, si noti, il metodo dell'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων di marca antistenica[19]– Senofonte osserva:

> οὕτως δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς, φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου, τοιγαροῦν πολὺ μάλιστα ὧν ἐγὼ οἶδα, ὅτε λέγοι, τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρεῖχε. ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ Ὀδυσσεῖ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι, ὡς ἱκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους.
>
> «E facendo in tal modo risalire i discorsi al loro principio rendeva evidente il vero anche agli stessi suoi contraddittori. Ogniqualvolta egli stesso esponeva qualcosa per mezzo di un discorso procedeva mediante punti concordemente ammessi, ritenendo che in ciò risiedesse la sicurezza di un ragionamento. Perciò, quando parlava, conduceva all'assenso i suoi ascoltatori molto più di chiunque altro io sappia. Diceva anche che Omero riconosceva a Odisseo di essere un oratore sicuro (ἀσφαλῆ ῥήτορα) in quanto era abile a svolgere i suoi discorsi per mezzo di opinioni riconosciute dagli uomini»[20].

Questo passo conferma la presenza nella tradizione socratica di un'interpretazione del διαλέγεσθαι orientata in senso dialettico-retorico, e contiene anche altri motivi propri della posizione antistenica al riguardo. Ciò è mostrato innanzitutto dal tema dell'ἀσφαλὴς ῥήτωρ, che richiama la concezione antistenica dei σοφοί, illustrata nel frammento trasmesso da Porfirio, e inoltre dall'insistenza sul motivo dei λόγοι, che Socrate pronuncia per condurre all'assenso i suoi ascoltatori: ove è indicativo l'uso dell'espressione τοὺς ἀκούοντας, che mostra come la situazione qui descritta non sia quella di un διαλέγεσθαι di tipo socratico-platonico, nel quale esistono «interlocutori» e non «ascoltatori», ma semmai quella di un διαλέγεσθαι di tipo antistenico, in cui dialettica e retorica si congiungono. Nei *Memorabili* il tema dei discorsi di Socrate si carica di un significato dottrinario preciso: tramite i λόγοι Socrate è capace di condurre coloro che stanno con lui, τοὺς συνόντας, alla virtù,

19. Cf. A. BRANCACCI, *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 119-127.
20. XENOPH., *Mem.*, IV 6, 14-15.

laddove la funzione del metodo di interrogazione ch'egli pratica è solo quella di correggere e confutare la presunzione di sapere degli altri[21]. Nel *Simposio* senofonteo è lo stesso Socrate che presenta Antistene come particolarmente abile nell'arte di congiungere tra loro, grazie ai suoi discorsi (διὰ τοὺς λόγους), gli uomini e le città, mentre il tema dell'ἀνθρώποις συνεῖναι è sviluppato in quello di πόλεις δύνασθαι φίλας ποιεῖν καὶ γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν[22]. La testimonianza di Filodemo sul metodo dell'ἕνα πρὸς ἕνα συλλύειν, per il quale a Socrate è accostato Antistene, si inserisce nella stessa linea di questo passo, l'uno e l'altra rinviando in ultima analisi a quella capacità di «discutere e conversare con gli uomini» di cui, nel fr. *SSR*, V A 187, è modello Odisseo[23]. E come nel passo senofonteo l'eroe omerico è detto ἱκανός nello svolgere i suoi discorsi, così nel frammento antistenico i sapienti e Odisseo stesso erano detti δεινοί nel conversare con gli uomini. Va aggiunto che il motivo iniziale del rendere evidente il vero τοῖς ἀντιλέγουσιν rinvia all'esclusione antistenica del contraddire[24], e più precisamente al motivo per cui a coloro che sono nell'errore il saggio deve rispondere con il διδάσκειν, non contraddicendoli a sua volta[25]. E questo è il senso delle affermazioni di Socrate nel brano immediatamente precedente dei *Memorabili* (IV 6, 13-14) cui rinvia la dichiarazione iniziale del passo in esame.

Il richiamo a Odisseo, effettuato proprio sul terreno di una esegesi omerica, e per di più sul piano dell'abilità linguistica dell'eroe, offre una conferma importante alla derivazione del passo da Antistene. Il luogo dell'*Odissea* cui esso rinvia è quello in cui l'eroe stesso dipinge la figura dell'uomo le cui parole (ἔπεσι) sono inghirlandate di beltà (μορφήν) da un dio, l'uomo che parla con tono sicuro (ἀσφαλέως ἀγορεύει) e con dolce riguardo, e che da tutti è ammirato (cf. HOM., *Od.*, κ 169-173). Ma mentre, storicamente, «ciò che dell'oratore impressionava l'età omerica era la sua capacità di parlare distintamente»[26], il recupero dell'esempio omerico appare fondato nel nostro passo su un motivo teorico interno al διαλέγεσθαι. Esso è

---

21. Cf. ID., *Mem.*, I 4, 1. Sull'*elenchos* nei *Memorabili*, cf. L.-A. DORION, *Xénophon. Mémorables. Introduction générale, Livre I*, texte établi par M. BANDINI, traduit par L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. CXXI-CLXXXIII.

22. ID., *Symp.*, IV 63 (= *SSR*, V A 13); *ibid.*, IV 44 (= *SSR*, V A 82).

23. Cf. PHILODEM., *memor. de rhet.*, col. XVIII 9-20 (= *SSR*, V A 69). Ho recentemente analizzato questa testimonianza nel mio articolo: Antistene e Socrate in una testimonianza di Filodemo (T 17 Acosta Méndez-Angeli), *Cronache Ercolanesi*, 41, 2011, pp. 83-91.

24. Per lo οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν antistenico cf. ISOCRAT., *Hel.*, 1 (= *SSR*, V A 156); ARISTOT., *Met.*, Δ 29, 1024 b 26-1025 a 1 (= *SSR*, V A 152); ALEX. APHROD., *In Aristot. top.*, p. 79,7-20 (= *SSR*, V A 153).

25. Cf. STOB., II 2, 15 (= *SSR*, V A 174).

26. Cf. J. B. HAINSWORTH, in *Omero. Odissea*, trad. it. di G. A. Privitera, Milano, Rizzoli, 1982, volume II, p. 261.

inteso cioè al lume della nozione di ὁμολογία, che è sviluppata in senso marcatamente metodologico. Come nel Socrate platonico, anche qui l'ὁμολογεῖν è pur sempre l'accordo conseguito a conclusione dell'esame in comune, giacché, come si è accennato, la definizione riportata segue a una serie di esempi di ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων; solo che essa fonda, ora, non la ripresa di nuove fasi del διαλέγεσθαι[27], ma la possibilità di costruire discorsi veri e propri, dotati di un insegnamento, da rivolgere agli uomini. E infatti, come nella parte finale del passo ciò che è attribuito a Omero è una valutazione di Odisseo come abile a svolgere i suoi discorsi διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις, così, nella prima parte del passo, ἀσφάλεια λόγου è la capacità di Socrate di procedere διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων, attraverso punti e opinioni massimamente condivisi: il che giustifica la conclusione che Socrate era più di tutti capace di rendere coloro che lo ascoltavano ὁμολογοῦντας. Questa corrispondenza mostra, peraltro, che l'esegesi omerica prodotta in questo passo è di tipo antistenico, in quanto fondata sul motivo delle cose che Omero aveva detto secondo verità (ἀληθείᾳ): tant'è vero che la valutazione finale di Odisseo come ἀσφαλὴς ῥήτωρ non è più solo espressione del punto di vista di Socrate, ma è anche attribuita al poeta stesso (ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον κτλ.), in modo perfettamente conforme alla dottrina di Antistene.

Il passo che abbiamo esaminato offre chiara testimonianza del modo in cui nei *Memorabili* fu ripreso il motivo antistenico del nesso tra dialettica e filosofia. È evidente che tale concezione implica tre fondamentali elementi di divergenza rispetto a quella attribuita a Socrate da Platone. Tali elementi sono identificabili nella diversa interpretazione offerta di tre temi che sono purtuttavia comuni ai due autori: vale a dire dei concetti di διαλέγεσθαι, di ὁμολογία, e della figura di Socrate stesso, cioè della sua professione di filosofia. Il διαλέγεσθαι è inteso in Senofonte come ponte di passaggio tra dialettica e retorica; la ὁμολογία come procedura volta a determinare il consenso, in cui è, in ultima analisi, la fondazione della parenesi e della protreptica; Socrate, infine, come figura reale e paradigmatica di σοφός, colto sullo sfondo di una interpretazione positiva, strumentale e «conclusiva» (intendendo quest'ultima nozione in senso opposto a «aporetico») del suo dialogare e ricercare. E c'è ancora da notare che questi tre motivi costituiscono la più significativa ragione di unità della delineazione del magistero di Socrate che è presentata nei *Memorabili*.

A questo punto occorre prendere in esame un testo del primo libro dei *Memorabili*, che, insieme con quello precedentemente analizzato, è il più importante relativo al tema della dialettica nell'opera senofontea. Questo passo è stato molto discusso, in passato, e poi di nuovo in tempi recenti, per determinare l'identità dei personaggi ai quali, allusivamente, si riferisce

27. Come in PLATO, *Crito*, 48 b-c, 49 a-b.

Senofonte; inoltre, esso è stato anche discusso sul piano testuale. Lo riporto nella recente edizione critica dei *Memorabili* procurata da Matteo Bandini per la Collection Budé, accompagnandolo con la traduzione francese di Louis-André Dorion:

> εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, οἷς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ' ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, δοκιμαζόντων εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας.
>
> «Mais si certains croient, en le conjecturant d'après ce que d'aucuns écrivent et disent à son sujet, que Socrate fut excellent pour exhorter les hommes à la vertu, mais qu'il n'était pas en mesure de les y conduire, qu'ils examinent, après avoir considéré non seulement les questions et les réfutations auxquelles il soumettait, pour les corriger, ceux qui s'imaginaient tout connaître, mais aussi les propos qu'il tenait jour après jour à ceux qui partageaient sa vie, s'il était en mesure de rendre ses compagnons meilleurs»[28].

Accettando la correzione, già di Jacobs, dello ὡς dei *mss.* in οἷς, il passo vuole dire che la rappresentazione di Socrate veicolata da quegli autori che lo avevano presentato, sia nei loro scritti, sia nel loro magistero orale, come grande filosofo protreptico (e in questo rilievo è certamente da vedere un riferimento ad Antistene, il quale fu autore di *Protreptici*, che sappiamo con certezza essere stati dialoghi socratici, e che sottolineò l'aspetto protreptico della filosofia di Socrate – anche se non solo questo aspetto[29]), ha condotto alcuni altri personaggi[30] a ritenere, sulla base di una congettura (τεκμαιρόμε-

---

28. XENOPH., *Mem.*, I 4, 1. Riporto il testo greco, e la traduzione francese, stampati in *Xénophon. Mémorables, Introduction générale. Livre I, op. cit.*, p. 33. Se si legge il testo senofonteo secondo la lezione dei *mss.*, il significato complessivo del passo risulterebbe semplificato, volendo esso dire: «Se c'è chi crede che Socrate, come certuni scrivono e dicono su di lui sulla base di semplici congetture [...]»: in questo modo il riferimento più preciso sarebbe a un solo personaggio (o a una sola categoria di personaggi), mentre il «se c'è chi crede» iniziale avrebbe un significato più generico.

29. Per Antistene, quella di Socrate non fu solo una filosofia protreptica, ma anche una filosofia avente un contenuto etico positivo, fondandosi Antistene su una interpretazione in senso conclusivo del διαλέγεσθαι, al cui termine non c'è solo una ὁμολογία, come nel Socrate platonico, ma un οἰκεῖος λόγος, vale a dire una vera e propria definizione avente valore conoscitivo obbiettivo. Per i *Protreptici* di Antistene cf. DIOG. LAERT., VI 15 (= *SSR*, V A 41).

30. Chi sono questi altri personaggi? Ci sono solo due risposte possibili: o l'autore del *Clitofonte*, oppure un ambiente più diffuso, al quale si richiama, e di cui è espressione per noi, l'autore del *Clitofonte* – che, a mio parere, non è Platone.

voi) che Senofonte ritiene del tutto erronea, che Socrate stesso fu *solo* un filosofo protreptico, capace cioè di esortare gli uomini alla virtù, ma non di condurli alla virtù essa stessa. Per confutare questi ultimi, Senofonte ritiene opportuno ricordare che Socrate non praticò solo la confutazione del vano e apparente sapere dei presunti sapienti della sua epoca, ma pronunciò anche discorsi nei quali erano racchiusi un insegnamento positivo e un genuino sapere: non per nulla, Senofonte ignora, nelle sue opere socratiche, il tema del sapere (meglio: della coscienza)[31] di non sapere, che a Socrate, invece, attribuisce Platone. Questi *logoi* non sono altro, nell'ottica senofontea, che quel conversare socratico fondato su un misto di argomentazione ed esposizione, cioè di quel che più tardi si indicherà con i termini dialettica e retorica, che è peculiare ai *Memorabili*, che doveva essere presente anche nei dialoghi socratici di Antistene[32], e che traspare anche da Platone. Sono, questi, due aspetti o momenti che la tradizione socratica, dopo Socrate, dovrà distinguere, e al tempo stesso articolare tra loro: e dovrà farlo proprio perché, con il passaggio dal V al IV secolo, nascerà un dibattito sulla definizione e distinzione reciproca di quelle due forme di sapere. È invece da credere che filosofia e retorica, per chiamarle con questi nomi, fossero, nelle conversazioni socratiche, fuse insieme, e questo perché nel momento del λέγειν, così proprio anche della cultura sofistica, Socrate aveva inserito quell'esigenza conoscitiva, costruttiva e veritativa che è propria della sua filosofia: era quest'ultima, e la posizione assolutamente centrale che le era conferita, che soprattutto lo distingueva dai Sofisti. A questo proposito è importante ricordare la testimonianza di Aristofane, che, per caratterizzare il magistero di Socrate, aveva parlato di διάλεξις, ricorrendo cioè a un termine nel quale l'argomentare e il dissertare, il dimostrare e il persuadere, sono tutt'uno. Era naturale che, agli occhi dei contemporanei, quali Aristofane, e dei quali Aristofane stesso ci restituisce le vedute, Socrate e i Sofisti apparissero assimilabili, o difficilmente distinguibili, proprio perché, di nuovo, mancavano ancora la teoria e gli strumenti concettuali in base ai quali essi avrebbero potuto essere distinti. A ben vedere, questa fusione di momenti è anche ben visibile sia nella dottrina della πολυτροπία di Antistene, il quale pure distingueva tra ἐπίσκεψις τῶν

31. Su questo cf. A. BRANCACCI, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in *Lezioni socratiche*, a cura di G. GIANNANTONI e M. NARCY, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 279-301.

32. Si ricordi la testimonianza di DIOG. LAERT., VI 1 (= *SSR*, V A 11), dalla quale apprendiamo che Antistene recò τὸ ῥητορικὸν εἶδος nei suoi dialoghi. Ciò significa che nella struttura dialogica Antistene innervò, con sufficiente frequenza da esser considerato, questo, un tratto di stile suo caratteristico, anche λόγοι pronunciati da Socrate (o eventualmente da altri personaggi), come del resto vediamo avvenire talora anche nei dialoghi platonici (notevole è il caso del *Protagora*), dove però questa procedura è meno frequente di quanto non dovesse apparire in Antistene.

ὀνομάτων (cui corrisponde l'ἐξετάζειν platonico-socratico) e διαλέγεσθαι καὶ ἀνθρώποις συνεῖναι (cui corrisponde il διαλέγεσθαι platonico-socratico), sia, su un altro piano, nella testimonianza di Platone nell'*Apologia*, dove Platone ricorre appunto alla giustapposizione di due concetti, che, dopo il *Gorgia*, costituiranno quasi un ossimoro: essere «retore» e «dire la verità». Ma proprio questa formula mostra come in Platone «verità» e «retorica» siano, già all'altezza dell'*Apologia*, virtualmente conflittuali, se almeno il secondo termine sia inteso in senso tradizionale, o al lume delle teorie sofistiche; mentre già in Antistene era emerso il motivo, che via via affiorerà anche nei dialoghi socratici di Platone[33], per cui il διαλέγεσθαι è affare di competenza e richiede un sapere, quello di un sapiente (σοφός), che, caratteristicamente, deve essere anche virtuoso (ἀγαθός).

A questo punto possiamo esaminare un terzo passo, anch'esso per varie ragioni molto discusso, che permette di completare la nostra indagine sul nesso tra dialettica e retorica nei *Memorabili*:

> «In seguito a questo episodio, Crizia prese a odiare Socrate, cosicché quando divenne nomoteta, insieme con Caricle, fra i Trenta tiranni, si ricordò di lui e prescrisse nelle leggi il divieto di insegnare l'arte dei discorsi (λόγων τέχνην), mirando a colpire Socrate, e, non sapendo da che parte colpirlo, portò contro di lui le accuse che comunemente si muovono contro i filosofi, calunniandolo pubblicamente. Per parte mia, io non ho mai udito [questo tipo di insegnamento] da Socrate, né so di alcuno che dica di averlo udito. [...] Crizia e Caricle mandarono a chiamare Socrate, gli mostrarono la legge e gli vietarono di discorrere (διαλέγεσθαι) con i giovani»[34].

Il problema che pone questo testo, per gli interessi e gli obbiettivi che sono i nostri, è comprendere il significato dell'espressione λόγων τέχνη, che vi è presente. Gli studiosi si sono divisi finora tra coloro che hanno inteso l'espressione in senso retorico[35], e quelli che le conferiscono invece un significato dialettico[36]. A favore della prima interpretazione si potrebbe far notare che le espressioni τέχνη τοῦ λόγου e τέχνη τῶν λόγων sono tecniche per indicare la

---

33. In particolare nel *Carmide*, ove si dice (cf. 167 a, 170 d, 172 b) che la capacità di ἐξετάζειν è realmente posseduta solo da chi possieda anche la scienza (ἐπιστήμη) relativa a ciò che costituisce l'oggetto di tale esame.

34. XENOPH., *Mem.*, I 2, 31-33.

35. Cf. L. ROBIN, Les *Mémorables* de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate, in *La pensée hellénique, des origines à Epicure*, Paris, PUF, 1942, pp. 81-137: 27-28.

36. Cf. O. GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt, 1953, pp. 69 e 72.

retorica, intesa come *ars rhetorica* tradizionale, laddove l'espressione ῥητορικὴ τέχνη è, come si è accennato, tarda, forse addirittura di conio platonico[37], in ogni caso attestata nella letteratura greca solo a partire dal *Gorgia* di Platone e da un'orazione di Alcidamante che è quasi sicuramente posteriore al *Gorgia*[38]. Che del resto in questo passo senofonteo l'espressione in questione sia stata intesa già nell'Antichità in senso retorico è mostrato dalla già ricordata testimonianza di Idomeneo presso Diogene Laerzio. A favore della seconda interpretazione potrebbe invece parlare il termine διαλέγεσθαι, che compare poco dopo nel testo senofonteo[39]. Per parte mia, ritengo che nell'espressione λόγων τέχνη il termine λόγοι significhi più probabilmente «discorsi», come conferma anche, indirettamente, il passo del primo libro dei *Memorabili* che abbiamo appena esaminato, nel quale Senofonte di nuovo lodava i discorsi che Socrate aveva pronunciato per indicare la virtù ai suoi sodali e ascoltatori, e anzi mostrava di ritenere qualificante questo aspetto del magistero di Socrate. A rafforzare questa conclusione, vale anche un passo del *Simposio* platonico relativo anch'esso ai λόγοι pronunciati da Socrate, o addirittura ripetuti dai Socratici, ove Alcibiade, riferendosi in tutta evidenza a un aspetto assai noto dell'insegnamento di Socrate, afferma: «A noi, almeno, *quando sentiamo parlare un altro*, anche un retore molto bravo, su altri argomenti, non importa, per così dire, niente a nessuno. Viceversa, *quando si ascolta te o i tuoi discorsi riferiti da un altro*, anche se chi li riferisce è molto inetto, li ascolti donna o uomo o ragazzo, ne restiamo colpiti e posseduti»[40]. Tuttavia, per le ragioni che ho via via qui messo in luce, ritengo che sarebbe sbagliato porre la questione che il passo senofonteo solleva in termini antinomici, e ritengo anche che esso si situi al di qua di una consapevole distinzione, e tanto meno opposizione, tra

37. Come ritiene E. SCHIAPPA, Did Plato coin *rhetorike*?, *American Journal of Philology*, 111, 1992, pp. 457-470; ID., *Protagoras and Logos*, Columbia, University of South Carolina Press, 1991, pp. 40-49. Cf. anche T. COLE, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1991, p. 2. Critiche alla tesi di Schiappa sono venute da N. O'SULLIVAN, Plato and ἡ καλουμένη ῥητορική, *Mnemosyne*, 46, 1993, pp. 87-89, cui Schiappa ha replicato in: Plato and ἡ καλουμένη ῥητορική: A Response to O'Sullivan, *Mnemosyne*, 47, 1994, pp. 512-514. Cf. anche G. J. PENDRICK, Plato and ῥητορική, *Rheinisches Museum*, 141, 1998, pp. 10-23, e H. TARRANT, Sicilian Rhetoric in the Gorgias, in: *Pleasure, Power, Virtue, and Vice: Studies in Ancient Ethics*, Prudentia Supplement Volume, ed. by D. C. BALTZLY, D. BLYTH and H. A. S. TARRANT, Auckland, Polygraphia, 2011, pp. 114-135: 123.

38. Si tratta dell'orazione *Sugli autori di discorsi scritti o Sui sofisti*, 1-2.

39. Si veda in proposito la nota di L.-A. DORION, *Xénophon. Mémorables. Introduction générale, Livre I*, *op. cit.*, pp. 98-99, il quale inclina per l'interpretazione in senso retorico della formula in esame, pur mettendo in luce le ragioni dell'interpretazione in senso dialettico di tutto il passo.

40. PLATO, *Symp.*, 215 d (corsivo mio).

dialettica e retorica. La testimonianza di Senofonte è un ulteriore indizio che induce a ritenere che quelle che oggi chiamiamo dialettica e retorica fossero intimamente fuse nel magistero di Socrate, e che esso contemplasse una varietà di espressioni comprendenti sia il momento discussivo-argomentativo, sia il momento espositivo ed espressivo-didattico. Gli stessi termini filosofia e dialettica, da un lato, e retorica, dall'altro, di cui ci serviamo per esprimere una contrapposizione che per noi è ovvia e da tempo pienamente acquisita, sono con ogni probabilità posteriori al Socrate storico: di sicuro il termine retorica, che appare solo con il *Gorgia* platonico, mentre, per quanto riguarda i primi due termini, possiamo esser certi che Socrate conobbe e consapevolmente impiegò il termine διαλέγεσθαι, che probabilmente con lui sia emerso l'uso dell'infinito φιλοσοφεῖν[41], e più difficilmente il sostantivo φιλόσοφος, che va considerato invece, sostanzialmente, creazione platonica. È solo dopo la polemica antisofistica di Platone che filosofia e retorica (intesa come retorica sofistica) si opporranno tra loro non solo a livello procedurale ma anche teoricamente, e in termini radicali, nella sfera della consapevolezza del filosofo. Ed è solo nell'attività dei Socratici che dialettica e retorica diventeranno o tenderanno a diventare due metodi. In Antistene entrambe presuppongono un sapere, e la dialettica è il διαλέγεσθαι socratico trasformato in un metodo discussivo avente una funzione positiva di accertamento della verità, mentre la retorica è l'arte di maneggiare la πολυτροπία e la χρῆσις ποικίλη λόγου in modo variato e armonizzato ai diversi caratteri degli interlocutori e ascoltatori. In Platone si assiste a qualcosa di parzialmente analogo, perché la δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι è propria di chi sa, del filosofo, anche se la dialettica che è all'opera nei dialoghi platonici non è un metodo universale interamente codificato[42]; la retorica, piegata alle esigenze della dialettica, altro non è a sua volta che un'applicazione di questa, e finisce quasi per essere riassorbita dalla dialettica[43].

Per tornare al nostro passo, esso è fruttuosamente confrontabile con il frammento *SSR*, V A 187 di Antistene, di cui sopra abbiamo riportato un estratto: come in Senofonte le espressioni τέχνη τοῦ λόγου e διαλέγεσθαι

41. Che compare, riferito a Socrate, sia in Platone (*Apol.*, 28 e 5, 29 c 9) che in un passo di Dione Crisostomo la cui fonte è Antistene (*Orat.*, XIII 14-28 = *SSR*, V A 208). Nei frammenti di Antistene è attestato il termine φιλόσοφος: cf. *PKöln*, 55 II 2 (=*CPF*, Antisthenes 1 T); per i termini φιλόσοφος e ῥήτωρ cf. STOB., II 31, 76 (= *SSR*, V A 173).

42. Come ha dimostrato M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

43. Le identifica F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 75, in cui si troverà anche una ottima discussione delle principali interpretazioni del rapporto tra filosofia e retorica nel *Fedro*.

ricorrono nel medesimo contesto senza opporsi tra loro, così già in Antistene concetti ormai compiutamente sviluppati in senso retorico come ποικιλία e χρῆσις ποικίλη λόγου non solo ricorrono nel medesimo contesto testuale e teorico insieme con διαλέγεσθαι, ma sono presentati come articolazioni del διαλέγεσθαι καὶ ἀνθρώποις συνεῖναι. In Antistene dialettica e retorica appaiono cioè come forme discorsive distinte ma non conflittuali, anzi integrabili, proprio perché irriducibili l'una all'altra. A questo proposito, e per completare il quadro delle relazioni intercorrenti tra i diversi testi fin qui esaminati, è da notare che il tema antistenico, per cui i sapienti sono δεινοί nel discutere e conversare con gli uomini, è sotteso al passo dell'*Apologia* platonica esaminato in apertura, dove Socrate esaminava l'accusa che gli era rivolta dai suoi nemici di essere δεινὸς λέγειν, e ne riformulava però l'esatto significato. Ma anche il tema antistenico del διαλέγεσθαι καὶ ἀνθρώποις συνεῖναι ritorna nella raffigurazione platonica di Socrate, come mostra il passo 41 c 3 dell'*Apologia*, ove il filosofo dice che il colmo della felicità sarebbe per lui, una volta giunto nell'Ade, dialogare e stare insieme (διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι) con Ulisse o Sisifo o gli innumerevoli altri uomini e donne che lì si trovassero. L'idea di un'integrazione tra filosofia e retorica, propria di Antistene, si può ritrovare anche nell'*Apologia di Socrate* platonica, ove però, come si è detto, la situazione appare già più nevralgica, ancorché pur sempre conciliata, posto che il Socrate di Platone dichiara di essere un oratore, che però dice la verità; sintesi, che reca evidentemente in sé un certo grado di problematicità, nella quale è, *in nuce*, tutta la successiva e complessa tematica che Platone svilupperà in propria persona nel *Gorgia* e nel *Fedro*. Tutto ciò ci fa comprendere come l'approfondimento teorico dei vari momenti contenuti nel διαλέγεσθαι socratico sia stato una delle fonti che hanno stimolato la genesi del dibattito sulla distinzione reciproca, ed eventualmente sull'integrazione, di dialettica e retorica. Senofonte si mantiene a sua volta vicino alla linea antistenica, come mostra soprattutto *Mem.*, IV 6, 14-15, anche se la restituisce complessivamente nei *Memorabili* in forma semplificata, e non è lontano dal Socrate storico, la posizione del quale doveva esser tale da legittimare tanto la sintesi antistenica di dialettica e retorica, quanto la sostanziale indistinzione senofontea di «arte dei discorsi» e discussione dialettica, quanto infine il dovere di dire la verità richiesto al retore da Platone nell'*Apologia*, che prelude alla assai complessa delineazione della forma filosofica del persuadere che Platone stesso elaborerà in proprio nel *Fedro*.

Vorrei citare a questo punto un testo celebre e di grande rilievo nel quadro della rappresentazione platonica di Socrate, che è forse possibile, alla luce dell'indagine fin qui compiuta, apprezzare in una prospettiva parzialmente nuova:

> «Ecco la cosa più difficile di tutte a persuaderne (πεῖσαι) alcuni di voi. Perché se vi dico che questo significa disobbedire al dio, e che perciò non è possibile che io viva quieto, voi non mi credete e dite che io parlo con

> ironia. Se poi vi dico che proprio questo è per l'uomo il massimo bene, svolgere discorsi (τοὺς λόγους ποιεῖσθαι) ogni giorno sulla virtù e sugli altri argomenti sui quali m'avete udito discutere (διαλεγομένου) esaminando (ἐξετάζοντος) me stesso e gli altri, e che una vita che non faccia tale esame non è degna di essere vissuta da un uomo, crederete ancor meno a queste mie parole (πείσεσθέ μοι λέγοντι). Eppure, cittadini, è così come vi dico, anche se non è facile persuadervi (πείθειν)»[44].

Di questo testo straordinariamente denso desidero far notare unicamente un aspetto, generalmente trascurato, ovvero che il vocabolario della retorica (πείθειν, τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, λέγειν) si unisce qui a quello della dialettica (ἐξετάζειν, διαλέγεσθαι), illustrando il senso di quel concetto del retore secondo Socrate di cui Platone aveva parlato all'inizio dell'*Apologia*, in un passo cui questo corrisponde, peraltro, per il fatto che anch'esso insiste sul tema del dire la verità. Ma nessuno può non vedere come Platone innervi su quel nodo, che, come si è visto, è proprio, in forme e prospettive diverse, anche di Antistene e di Senofonte, un nuovo concetto, di altissimo contenuto etico: la definizione del «bene supremo» (μέγιστον ἀγαθόν), riposto nell'esaminare sé stessi e gli altri e nel discorrere e ragionare ogni giorno intorno alla virtù, concetto a sua volta connesso alla decisiva proposizione teorica, che una vita senza ricerca non è degna per l'uomo di essere vissuta. Ciò conferma, se mai ce ne fosse bisogno, che il Socrate della storia aveva effettivamente elaborato e trasmesso insegnamenti dotati di un contenuto positivo, perché questo risulta anche dalla tradizione antistenica e da quella senofontea, le quali di nuovo convergono, su questo punto, ognuna nei peculiari suoi termini, con la rappresentazione platonica. C'è ancora da rilevare che il Socrate di Platone esprime qui, insieme con l'intento di persuadere i suoi ascoltatori, tutta la consapevolezza della difficoltà di realizzare effettivamente tale proponimento: persuadere e convincere non è per nulla facile o scontato, e può anche non riuscire, se difettano determinate condizioni, che non sono solo la pura e semplice disponibilità di un periodo di tempo congruo, ma la possibilità di maturare, in quel tempo, e attraverso la συνουσία dei dialoganti, quelle condizioni di apertura reciproca, di impegno a comprendere, di assoluta sincerità nel rispondere e nel domandare, che segnano passo dopo passo l'incedere del διαλέγεσθαι platonico-socratico, attivando la sua funzione e capacità trasformativa dei soggetti coinvolti. Tra queste capacità trasformative rientra il convincere e persuadere, che ha indubitabilmente nel Socrate platonico un contenuto psicologico e un profilo etico del tutto diversi da quelli

44. PLATO, *Apol.*, 38 a (trad. it. Manara Valgimigli, leggermente modificata).

previsti dalla retorica sofistica, come del resto già avvertiva, relativamente al tema più generale del λέγειν, il passo da cui ha preso le mosse questo studio[45].

Aldo BRANCACCI
(Roma)

ΠΛΑΤΩΝ, ΞΕΝΟΦΩΝ ΚΑΙ ΑΝΤΙΣΘΕΝΗΣ ΚΑΙ Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΣΩΚΡΑΤΗ

Περίληψη

Εἶναι γνωστὸ ὅτι μία ἐδραιωμένη ἱστοριογραφικὴ παράδοση παρουσιάζει τὸν Σωκράτη ὡς τελείως ξένο πρὸς τὴ ρητορικὴ καὶ ὡς τὸ πρότυπο μιᾶς νέας μορφῆς φιλοσόφου, ποὺ τὸν διακρίνουν ἐντελῶς διαφορετικὰ ἐνδιαφέροντα: ἡ διαλεκτικὴ ἀντὶ τῆς ρητορικῆς, ἡ ἀλήθεια ἀντὶ τῆς γνώμης, ἡ λογικὴ διερεύνηση ἀντὶ τῆς παρελκυστικῆς πειθοῦς, ὁ διάλογος ἀντὶ τῆς «μακρηγορίας». Ὅσο κι ἂν ἡ καθιέρωση τῆς ἱστοριογραφικῆς αὐτῆς παράδοσης βασίζεται σὲ λόγους ποὺ εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀγνοηθοῦν, ἂν ἐξετάσουμε προσεκτικὰ τὶς πηγὲς ποὺ διαθέτουμε, θὰ διαπιστώσουμε ὅτι τόσο τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ ρητορικὴ ὅσο καί, ὅπως εἶναι ἀναμενόμενο, ὁ προβληματισμὸς γιὰ τὴ ρητορική, δὲν εἶναι καθόλου ξένα πρὸς τὴ σωκρατικὴ παράδοση· ἀντιθέτως οὐσιαστικὰ μέσῳ αὐτῆς βρίσκουν ἀσφαλὴ διέξοδο, μέσα ἀπὸ μία διαρκὴ ἀναφορὰ στὴ μορφὴ τοῦ Σωκράτη. Τὸ παρὸν ἄρθρο σκοπεύει νὰ ἐξετάσει ἀκριβῶς τὴν παράδοση αὐτή, φέρνοντας στὸ φῶς ὁρισμένα κείμενα πολὺ λίγο γνωστὰ ἢ παραμελημένα, καὶ νὰ ἀνασυγκροτήσει τοὺς ὅρους τῆς σχέσης μεταξὺ διαλεκτικῆς καὶ ρητορικῆς ποὺ ἐπεξεργάζονται οἱ τρεῖς μεγάλοι Σωκρατικοί –Πλάτων, Ξενοφῶν καὶ Ἀντισθένης– ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸ σωκρατικὸ πρότυπο. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸν Πλάτωνα, ἡ ἀνάλυση βασίστηκε σὲ ὁρισμένα θεμελιώδη χωρία ἀπό τὴν *Ἀπολογία* σχετικὰ μὲ τὴ σωκρατικὴ ἀντίληψη τοῦ ρήτορα (17 a) καὶ τῆς διαλεκτικῆς (38 b). Ὅσον ἀφορᾶ στὸν Ἀντισθένη, ἡ διερεύνηση στηρίζεται σὲ κάποιες ἔμμεσες μαρτυρίες, καὶ σὲ ἕνα ἐκτενὲς ἀπόσπασμα ποὺ παραδίδει ὁ Πορφύριος (*SSR*, VA 187), προερχόμενο κατὰ πᾶσα πιθανότητα ἀπὸ τὴν πραγματεία *Περὶ διαλέκτου*, στὴν ὁποία ὁ Σωκράτης τοῦ Ἀντισθένους πραγματεύεται τὴν «πολυτροπίαν» τοῦ ρήτορα καὶ τὴν «χρῆσιν ποικίλην λόγου». Τέλος, ὡς πρὸς τὸν Ξενοφῶντα, ἡ ἀνάλυση εἶχε ὡς ἔναυσμα τὰ τρία βασικὰ χωρία τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* (Δ 6, 14-15· A 4, 1· A 2, 31-33) ποὺ ἀναφέρονται στὴ σχέση διαλεκτικῆς καὶ ρητορικῆς. Ἡ ἀνάλυση ἀναδεικνύει πολυάριθμους συσχετισμοὺς καὶ ἐν μέρει ἀντιστοιχίες μεταξὺ τῶν ἐννοιῶν ποὺ ἀναπτύσσει ὁ

45. PLATO, *Apol.*, 18 b 6: «[...] potrò anche convenire di essere un oratore; *sebbene non al loro modo*» (corsivo mio). E cf. anche il passo citato nella precedente nota 11, e in generale tutto l'esordio dell'*Apologia*.

κάθε ἕνας ἀπὸ τοὺς προαναφερθέντες Σωκρατικούς, παρ' ὅλο ποὺ καθεμιὰ ἀπὸ αὐτὲς παρουσιάζει ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά, ὅπως καὶ συσχετισμοὺς καὶ ἐνδείξεις, ποὺ συνολικὰ ὑποστηρίζουν τὴν ὑπόθεση ὅτι γιὰ τὸν ἱστορικὸ Σωκράτη τὸ «διαλέγεσθαι» συνίστατο σὲ ἕνα μεῖγμα ἀντιπαράθεσης ἐπιχειρημάτων καὶ ρητορικῆς ἐπίδειξης, δηλαδὴ ὅ,τι ἀργότερα θὰ ὀνομαστεῖ *διαλεκτικὴ* καὶ *ρητορική*, στοιχεῖα τὰ ὁποῖα γίνονται ἰδιαιτέρως ἐμφανῆ στὰ *Ἀπομνημονεύματα*, καὶ ποὺ, κατὰ πᾶσα πιθανότητα ὑπῆρχαν στοὺς σωκρατικοὺς διαλόγους τοῦ Ἀντισθένους, ἐνῶ διαφαίνονται καὶ στὸν Πλάτωνα. Πρόκειται γιὰ δύο πλευρὲς ἢ στιγμὲς ποὺ ἡ σωκρατικὴ παράδοση μετὰ τὸν Σωκράτη καλεῖται νὰ διακρίνει καὶ συνάμα νὰ συνδέσει: καὶ ὀφείλει νὰ τὸ κάνει ἀκριβῶς διότι, μὲ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν 5ο στὸν 4ο αἰώνα π.Χ., θὰ προκύψει ἡ συζήτηση γιὰ τὸν προσδιορισμὸ καὶ τὴν ἀμοιβαία διάκριση τῶν δύο αὐτῶν μορφῶν γνώσης. Πρέπει, ἀντιθέτως, νὰ θεωρήσουμε ὅτι ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ρητορική, γιὰ νὰ τὶς ἀποκαλέσουμε κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, συνυπῆρχαν, στὶς σωκρατικὲς συζητήσεις, καὶ τοῦτο διότι κατὰ τὴ στιγμὴ τοῦ *λέγειν*, ποὺ χαρακτηρίζει τόσο πολὺ τὴ σοφιστική, ὁ Σωκράτης εἶχε εἰσαγάγει ἐκείνη τὴ γνωστική, δομικὴ καὶ ἐπαληθευτικὴ ἀνάγκη ποὺ διακρίνει τὴ δική του φιλοσοφία: αὐτὴ ἡ ἀνάγκη, καὶ ἡ κεντρικὴ θέση ποὺ τῆς ἀναγνωρίζεται στὴ σωκρατικὴ ἀντίληψη, εἶναι ποὺ ξεχωρίζει τὸν Σωκράτη ἀπὸ τοὺς Σοφιστές.

Aldo BRANCACCI
(Μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 133-158

Il «TERZO GENERE» E LA TEORIA GEOMETRICA DELL'UNIVERSO NEL *TIMEO* DI PLATONE

Nel *Timeo* Platone afferma che una spiegazione plausibile del presente stato dell'universo non possa fare a meno di postulare un «terzo genere» ontologico in aggiunta all'essere intellegibile e alla realtà della genesi. Ogni tentativo filosofico di considerare il mondo come il prodotto esclusivo di un essere metafisico, immobile ed eterno, mancherebbe la verità sul proprio oggetto alla stregua di tutte le teorie che interpretano l'universo come la configurazione spontaneamente raggiunta da un principio meramente materiale[1].

Le ambiguità testuali del *Timeo* sullo statuto ontologico e sul ruolo epistemologico del «terzo genere» fanno sì che il suo concetto sia ancora molto dibattuto nelle recenti indagini accademiche[2]. Specialmente nell'ottica degli studi storici e filologici, la sua nozione continua ad apparire troppo

---

1. Cf. PLATONE, *Timeo*, 27 a 4: l'indagine verte περὶ φύσεως τοῦ παντός; cf. anche *ibi*, 52 b-53 b, e ID., *Politicus*, 272 e-273 d. Sull'insufficienza dell'essere intellegibile per spiegare la struttura attuale dell'universo, cf. ID., *Timeo*, 49 a 1-5; 53 b. Sull'incapacità della materia pura di produrre l'attuale configurazione del cosmo, cf. ID., *Fedone*, 95 e - 99 d, e anche ID., *Filebo*, 23 c-27 c, in cui Platone distingue cinque «generi» ontologici allo scopo di spiegare la costituzione dell'universo: Limite, Illimitato, Mescolanza di Limite e Illimitato (*sc.* la generazione), la Causa della Mescolanza (*sc.* l'Anima del Mondo), e la Causa dotata del potere di dissolvere la Mescolanza (*sc.* il Demiurgo). La ragione che ha indotto Platone a postulare, nel *Timeo*, un «terzo genere» ontologico deve essere ricercata nella necessità di individuare una scaturigine metafisica del determinismo vigente nel mondo naturale. L'esigenza di spiegare l'origine del male come motivazione principale di Platone è stata proposta, tra gli altri, da L. TARÁN, *Collected Papers* (1962-1999), Leiden, Brill, 2001, p. 304. L'origine del male coincide, però, con la causa stessa della materialità e del meccanicismo del mondo naturale: il male è considerato da Platone come il riflesso ontologico della cieca necessità della materia. Cf. in tal senso PLATONE, *Timeo*, 42 a, e 43 a-44 d.

2. Cf. tra gli altri A. F. ASHBAUGH, *Plato's Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, Albany, New York, State University of New York Press, 1988, pp. 89-136; K. ALGRA, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden/New York, Brill, 1994, pp. 72-120; D. MILLER, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003; T. K. JOHANSEN, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, specialmente pp. 117 sgg.; S.

ambigua e fuorviante per essere integrata come tale nel sistema filosofico di Platone senza un supplementare lavoro di razionalizzazione[3]. L'avvertimento del filosofo, stando al quale per qualunque teoria dell'universo l'incoerenza sarebbe il dazio inevitabile da pagare all'opacità dell'oggetto di indagine[4], è stato generalmente ignorato oppure inteso come un espediente drammaturgico per rinviare la soluzione dell'«enigma» alla dimensione esoterica dell'oralità dialettica[5]. Il «terzo genere» del *Timeo* si conferma, inoltre, un tema centrale negli studi platonici contemporanei in ragione del crescente interesse degli interpreti per la possibilità di rintracciare nell'antichità greca la prima intuizione filosofica del moderno concetto di spazio[6]. Questo approccio inter-

---

BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 193-241; M.J. NYVLT, *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism Revisited*, Plymouth, Lexington Books, 2012, pp. 16-38.

3. Cf. specialmente C.H. ZUCKERT, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, pp. 422ff.; cf. anche K. ALGRA, *op. cit.*, p. 74. Cf. in questo senso l'attribuzione di un mero significato mitologico alla protogenerazione del *Timeo* in H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore, J. Hopkins Press, 1944, pp. 421-431, e L. TARÁN, The Creation Myth in Plato's Timaeus, in J. P. ANTON - G. KUSTAS (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy I*, Albany, NY, State University Press of New York, 1972, pp. 372-407. Contro questa interpretazione si veda G. VLASTOS, The Disorderly Motion in the *Timaeus*, in R. E. ALLEN (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan, 1965, pp. 379-399; cf. anche ID., Creation in the *Timaeus*: is it a Fiction?, in *Studies in Plato's Metaphysics*, pp. 401-419.

4. PLATONE, *Timeo*, 29 c 6. Cf. anche D. J. ZEYL (ed.), *Plato, Timaeus*, Indianapolis, Hackett, 2000, pp. xxxii sgg.

5. Con l'eccezione di K. ALGRA, *op. cit.*, p. 78, il quale sottolinea la consapevolezza di Platone che la teoria cosmologica esposta nel *Timeo* possa essere gravata di contraddizioni. Sulle anomalie del *Timeo*, destinate a ricevere la loro chiarificazione finale nella dimensione dell'insegnamento esoterico, cf. H. J. KRAEMER, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, Albany, NY, State University of New York Press, 1990, pp. 110 e note, e specialmente G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita & Pensiero, pp. 622-633.

6. Cf. la posizione influente assunta in proposito da M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. Jaeger, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, pp. 70-71. Cf. anche N. HUGGETT, *Space from Zeno to Einstein. Classic Readings with a Contemporary Commentary*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology, 1999, p. 3 sgg; U. PETERSEN, *Raum, Zeit, Fortschritt*, Wien-München, Novum Verlag, 2006, pp. 36-38; J. MALPAS, *Heidegger's Topology, Being, Place, World*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology, 2006, pp. 70-71. Nell'ambito degli studi accademici condotti su questo tema, ricordo che l'interpretazione del «terzo genere» come spazio o come principio di spazialità è stata specialmente supportata da: E. ZELLER, *Platonische Studien*, Tübingen, Osiander, 1839, p. 212; A. BOECKH, Über die Bildung der Weltseele im *Timaeus* des Platon, in *Gesammelte kleine Schriften*, Bd. III, Leipzig, 1866, p. 129; F. UEBERWEG, Über die platonische Weltseele, *Rheinisches Museum*, 9, 1853, pp. 37-84;

pretativo è stato incoraggiato dall'abitudine sempre più diffusa tra gli studiosi di fare prevalentemente riferimento al «terzo genere» con l'espressione «*chôra*», come se questo termine detenesse un'ovvia preminenza sulle altre e molteplici espressioni che, nel *Timeo*, sono usate allo scopo di chiarirne il significato[7]. Nello sforzo teoretico di individuare nel «terzo genere» l'ordinario concetto di spazio, troppo è stato attribuito al suo statuto ontologico e alla sua funzione epistemologica, mentre troppo poco è stato concesso alla fondamentale nozione platonica della corporeità.

Prestando ascolto all'avvertimento di Platone, è necessario ammettere che alcune delle anomalie concettuali del *Timeo*, causate dall'elusività della sua stessa materia di indagine, siano destinate a restare insolute. Nondimeno, ritengo che i più dibattuti nodi problematici concernenti la definizione e la funzione del «terzo genere» potrebbero raggiungere un più soddisfacente livello di chiarificazione, se il concetto del «terzo genere» non venisse più inteso come una nozione chiave della fisica di Platone, ma alla stregua di un modello metafisico sulle cui linee fondamentali una teoria «geometrica» dell'universo è stata poi elaborata. Nel suo tardo dialogo cosmologico, Platone affronta la questione relativa allo stato attuale dell'universo tanto da un punto di vista metafisico quanto da un'angolatura specificamente fisica. Nel primo senso, l'universo è concepito nei termini di una mescolanza di elementi finalistici e di fattori deterministici: il mondo è il «secondo genere» ontologico, prodotto dal complesso genere di relazione che il «terzo genere» materiale intrattiene con il «primo genere» intellegibile. Nella differente prospettiva dell'indagine fisica, l'universo è descritto da Platone come il «vivente» sensibile dotato di un corpo qualitativamente omogeneo e matematica-

---

F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London, Routledge & Kegan, 1937, pp. 181; 193-195; H. CHERNISS, *op. cit.*, pp. 172-173; ID., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1945, pp. 23 sgg. Più recentemente, questa interpretazione è stata riproposta da D. KEYT, Aristotle on Plato's Receptacle, *American Journal of Philology*, 82, 1961, 291-300: 297; M. L. GILL, Matter and Flux in Plato's *Timaeus*, *Phronesis*, 32/1, 1987, pp. 34-53; A. F. ASHBAUGH, *op. cit.*, pp. 89-136; R. MOHR, *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 93 ff.; Th. JOHANSEN, *op. cit.*, pp. 118-123.

7. Cf. la simile affermazione fatta da K. ALGRA, *op. cit.*, p. 79. Sullo «spazio» come presunto nucleo concettuale del «terzo genere», cf. R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1960, pp. 73 sgg.; L. BRISSON - F.W. MEYERSTEIN, *Inventing the Universe*, Albany, NY, State University of New York Press, 1995, pp. 22 sgg.; R.H. POPKIN (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, pp. 58-59, e anche J. DERRIDA, *Khora*, Paris, Galilée, 1993; J. SALLIS, *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 91-145; A. A. VALLEGA, *Heidegger and the Issue of Space*, Philadelphia, Pennsylvania State Univ. Press, 2003, pp. 29-33; D. VALLEGA-NEU, *The Bodily Dimension in Thinking*, New York, State University of New York Press, 2005, pp. 5-19.

mente misurabile. Il corpo dell'universo circoscrive, con la sua forma sferica, la totalità delle particelle e delle subparticelle «atomiche» che lo costituiscono. Le caratteristiche geometriche di tali particelle consentono ai loro movimenti di scandirsi secondo sequenze regolari di azioni e reazioni di tipo meccanico[8]. I movimenti degli enti sensibili sono determinati dalle proprietà fisico-matematiche possedute delle loro particelle costitutive, mentre l'origine del loro incessante movimento deve essere ricercata nella compressione esercitata sulla Terra, in quanto centro dell'universo, dalla rotazione spiraliforme della sfera delle stelle fisse mediante il moto circolare dei pianeti[9].

Il contributo offerto dal *Timeo* alla filosofia della natura può essere correttamente inteso e giustamente valutato solo a condizione che si metta in luce la compresenza, nelle sue indagini, di un livello metafisico di riflessione e di una ricerca propriamente fisica. Proprio la sovrapposizione di questi due piani di riflessione ha finito per sminuire o per oscurare del tutto la portata innovativa della teoria «geometrica» dell'universo elaborata da Platone, e sempre da questa sovrapposizione derivano molte delle anomalie relative alla nozione del «terzo genere». Nel *Timeo*, da un lato Platone allestisce un modello metafisico allo scopo di individuare le condizioni ontologiche fondamentali dalle quali egli ritiene che l'attuale stato dell'universo sia stato reso possibile. Dall'altro, egli elabora una vera e propria teoria fisica, mostrando in che modo, nel mondo naturale, siano concretamente operativi i principi statuiti dal modello metafisico.

La presenza nel *Timeo* di due diversi e coerenti livelli di indagine trova il proprio snodo fondamentale nella distinzione, operata da Platone, tra una materia pura, che è in sé una categoria metafisica, e il corpo matematicamente strutturato dell'universo, che rappresenta il *fatto fisico* per eccellenza nel quale ogni teoria fisica trova il proprio punto di partenza. È questa concezione della corporeità che, alla stregua di una cartesiana *rex extensa*[10], consente al

8. PLATONE, *Timeo*, 33 a 5; 55 a-56 c.

9. *Ibi*, 58 a 6-10. Cf. *ibi*, 39 a 9-10, dove Platone suggerisce che la sfera delle stelle fisse abbraccia le orbite interne dei pianeti producendo una sorta di spirale. Platone spiega la compressione subita dalla Terra nei termini di un «abbraccio» con cui l'universo, attraverso la sfera più esterna, si stringe a se stesso, comprimendosi. Benché Platone consideri il movimento della sfera delle stelle fisse come esemplarmente regolare e come il più veloce, in questo passo egli sembra presagire la forza centripeta posseduta dalla sfera delle stelle fisse nel proprio movimento di rotazione, nel momento in cui essa lo percorre restando ineludibilmente fissata nella propria orbita.

10. La differenza principale è che, al contrario di Cartesio, nel *Timeo* Platone sembra sostenere una teoria «atomistica» della corporeità, che esclude in linea di principio l'infinita divisibilità dei corpi, che termina sembre con i due triangoli primordiali. Cf. la dottrina opposta di R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, Amsterdam, L. Elzevirium, 1644, vol. I, a. 26.

modello metafisico di tradursi nella costituzione concreta del mondo naturale. Nell'ambito di tale modello, il «terzo genere» permette a Platone di conferire un'origine metafisica al meccanicismo che caratterizza il mondo naturale. Il «terzo genere» non è, dunque, una categoria fisica e, come tale, non è chiamato a svolgere alcun ruolo nella teoria probabile dell'universo elaborata nel *Timeo*. Nell'ambito di tale dottrina fisica, l'idea di una legge fondamentale, che governa l'interazione tra le particelle «atomiche» che compongono il corpo dell'universo, discende unicamente dalla definizione, sorprendentemente moderna, che Platone dà del concetto di «corporeità»[11].

1. Lo stato dell'universo tra determinismo e finalismo

Nel *Timeo*, Platone elabora un modello metafisico in grado di fondare la possibilità ontologica dell'universo attuale. Parallelamente, egli espone in coerenza con tale modello le linee fondamentali della propria teoria fisica, che interpreta la causalità del mondo naturale in termini deterministici facendone, però, l'esito complessivo di un fattore finalistico[12]. Platone parte dal presupposto che lo stato attuale dell'universo, con la relativa stabilità dei suoi enti e la regolarità dei suoi processi, non possa essere l'esito delle dinamiche puramente meccaniche di un irrazionale sostrato materiale. Egli argomenta questa tesi facendo principalmente leva sul vincolo esistente tra i diversi modi di conoscenza e i loro oggetti. Dalle caratteristiche di ciascuna forma del sapere è, infatti, possibile dedurre l'essenza e le proprietà dei conoscibili correlati.

Il significativo grado di persistenza delle entità sensibili e la regolarità dei processi naturali sono testimoniati dal fatto che tali enti ed eventi siano oggetto di opinione vera[13]. La più radicale esclusione di qualsivoglia stabilità

---

11. SHING-TUNG YAU-S. NADIS, *String Theory and the Geometry of the Universe's Hidden Dimensions*, Philadelphia, Perseus, 2010, p. XIX, stando al quale la «geometrizzazione della fisica» compiuta da Platone nel *Timeo* troverà il suo più lontano e rivoluzionario compimento nella teoria einsteiniana dello spaziotempo.

12. La tesi di Platone, per cui il mondo della generazione è affaticato da un continuo mutamento e per questo non è mai pienamente essere (*Tim.*, 28 a 1), non deve essere intesa come negazione di qualsiasi grado di stabilità della realtà fisica. Il continuo mutamento rende la realtà generata relativamente instabile rispetto all'assoluta immutabilità dell'essere intellegibile. Nondimeno, il fatto stesso che i fenomeni naturali possano essere oggetto dell'opinione vera ne sottintende il relativo livello di stabilità (cf. *Tim.*, 37 c - d, e *ibi*, 28 c 1; 29 c 5). Sul flusso perenne del mondo naturale che, tuttavia, preserva un significativo livello di stabilità, cf. anche PLATONE, *Cratilo*, 439 e-440 b; *Teeteto*, 169 c-171 c. Cf. inoltre D. MILLER, *op. cit.*, p. 33.

13. PLATONE, *Timeo*, 37 c-d; *Repubblica*, VI, 509 e-510 a.

ontologica deve essere, invece, ascritta al puro principio materiale, che è infatti assolutamente inconoscibile[14]. Infine, un'assoluta stabilità ontologica sarà prerogativa dell'essere incorporeo, eterno e immutabile delle Idee, il quale risulta accessibile alla conoscenza esaustiva e incontrovertibile della dialettica filosofica[15]. Da queste osservazioni discende che, se il mondo sensibile rappresenta il momento intermedio tra l'instabilità pura e l'assoluta immobilità, in quanto suscettibile di limitazione e di regolazione, la costituzione ontologica della materia appare inconciliabile con l'idea stessa di misura e di regolarità a causa del suo carattere intrinsecamente eterogeneo, che esclude qualsiasi punto di equilibrio tra le sue potenze costitutive. Poiché la natura della materia pura è incompatibile con le idee di quantità e di misura[16], Platone fa di essa la dimensione del caso irrazionale e della cieca necessità[17]. Al contrario, poichè l'essere ideale ha un'essenza intellettuale e una motilità esclusivamente logica, come tale sarà in grado di preservare in tutte le sue attuazioni il più alto grado di conformità e di coerenza[18]. Segue, allora, che una comprensione assolutamente meccanicistica del movimento e dell'alterazione può essere ammessa solo in riferimento a una dimensione meramente materiale, che è infatti caratterizzata da completo disordine e irrazionalità. Come perfetta attuazione di un disegno intelligente, quindi in termini puramente finalistici, può invece essere intesa la vitalità propria del cosmo noetico, dominato dall'Idea del Bene. Infine, qualsiasi dottrina metafisica che intenda offrire un fondamento ontologico all'universo, considerato come essere intermedio tra il sostrato materiale e l'essere intellegibile, dovrà allestire un modello concettuale in grado di riassumere e contemperare tanto il cieco meccanicismo della materia quanto l'idea di una teleologia universale dell'essere. Da qui la definizione programmatica di Platone che fa dell'universo una «mescolanza di necessità e di intelligenza»[19].

La posizione di un fattore teleologico è indispensabile per dare conto, in sede metafisica, della relativa stabilità e delle regolarità che i fenomeni naturali sono in grado di preservare a dispetto della determinazione necessaria subita dalle loro potenze. Il corrispettivo in sede fisica di tale fattore finalistico è la strutturazione matematica del mondo naturale. In quanto l'universo –sottolinea

14. PLATONE, *Timeo*, 52 b 3-4.

15. *Ibi*, 29 a 8-29 b 10; 51 e-52 a; *Fedone*, 78 c-79 a; *Rep.*, VI, 510 b.

16. Cf. ID., *Filebo*, 24 c.

17. ID., *Timeo*, 46 d-e; 48 a 3. Cfr. anche *ibi*, 34 c 6-7. Sull'assoluta indeterminatezza della «regione della disuguaglianza» (ID., *Politico*, 273 a), che è «pura contrarietà» senza unità e che è la dimensione dell'eterogeneità, cf. anche PROCLO, *in Platonis Parmenidem*, II, 748 c.

18. Cf. PLATONE, *Timeo*, 29 c 5-10; *Sofista*, 254 b-256 e, 259 d-260 d.

19. Cf. ID., *Timeo*, 48 a 2-3; cf. *anche ibi*, 46 c 7-46 a 1.

Platone– è visibile e tangibile, esso è corporeo; in quanto è corporeo, esso consiste in una grandezza tridimensionale geometricamente strutturata[20]. La rilevanza di questa posizione è stata debitamente sottolineata da Karl Popper[21], stando al quale il più importante contributo offerto da Platone alla cosmologia antica dovrebbe essere ricercato proprio nella «svolta geometrica»[22] che egli ha impresso all'approccio più semplicemente «aritmetico», presto rivelatosi inadeguato, delle dottrine pitagoriche e atomistiche[23]. Ispirandosi alle dottrine dei fisiologi e, al tempo stesso, prendendone le distanze[24], Platone definisce la

---

20. *Ibi*, 32 a-c 5. L'enfasi che Platone mette su questa affermazione sottolinea la novità del suo approccio «geometrico» rispetto alle precedenti teorie cosmologiche, che avevano inquadrato la sua struttura come già suscettibile di riduzione matematica, però solo in senso aritmetico. Su Pitagora, cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 5, 985 b 23 sgg.; su Democrito, cf. *ibi*, A 4, 985 b 10-15, dove lo Stagirita specifica che, secondo Democrito, le caratteristiche che distinguono i diversi tipi di atomo sono la forma, la direzione e la posizione. Queste caratteristiche rivelerebbero l'approccio «aritmetico» di Democrito al mondo naturale. Anche il fatto che gli Atomisti non attribuiscano una rilevanza primaria al peso degli atomi sembra escludere una loro concezione «stereometrica» dell'universo.

21. Cf. K. POPPER, *Conjunctures and Refutations*, London, Routledge & Kegan, 1969, pp. 116-125.

22. La teoria cosmologica di Platone parte dal presupposto che il corpo dell'universo sia da concepirsi nei termini di una proporzione geometrica, i cui quattro termini sono costituiti dalle particelle elementari del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra. La loro relazione, matematicamente regolata, esprime il vincolo indissolubile dell'unità cosmica. Cf. PLATONE, *Timeo*, 31 b-32 b. Cf. anche F. M. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 46-49. Cornford sottolinea che, ogni volta che Platone fa riferimento a proporzioni nella geometria piana e solida, egli intende rispettivamente potenze di secondo e di terzo grado. Nel passo rilevante del *Timeo*, i quattro termini della proporzione geometrica, che rappresentano nell'ordine il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra, devono essere mutuamente connessi in modo da generare una proporzione geometrica continua, destinata a garantire l'unità indissolubile del corpo dell'universo. Pertanto, dati i primi tre numeri, tre dimensioni e tre potenze (*Tim.*, 32 a 1-2), prendiamo i numeri primi 2 e 3 e consideriamo 2^3 come il «fuoco» (il corpo più leggero) e 3^3 come la «terra» (il corpo più pesante); poniamo, quindi, che i termini medi quali aria e acqua siano rispettivamente $(2^2 \times 3)$ e (2×3^2). La proporzione geometrica che otteniamo è: $[2^3 : (2^2 \times 3) = (2 \times 3^2) : 3^3]$. La proporzione geometrica dell'universo può, infine, essere trasformata nella seguente proporzione continua: $[2^3 : (2^2 \times 3) = (2^2 \times 3) : (2 \times 3^2) = (2 \times 3^2) : 3^3]$.

23. Cf. *ibi*, p. 116. Secondo Popper, la dottrina pitagorica e la teoria atomistica erano basate su un modello aritmetico di spiegazione, che poi è stato definitivamente accantonato a causa della scoperta dei numeri irrazionali.

24. Oltra a Pitagora e a Democrito, citati *supra*, n. 20, cf. anche ANASSIMENE, in SIMPLICIO, *in Arist. Phys.*, 24, 26, e in PLUTARCO, *De prim. Fug.*, 7, 947-948; cf. ERACLITO, in PLUTARCO, *de an. Procr.*, 5, 1014 A; ed EMPEDOCLE, in SIMPLICIO, *in Arist. Phys.*, 159, 27; ANASSAGORA, in *Scholia in Gregorius of Nazanzius*, XXXVI, 912.

corporeità come depositaria essenziale delle galileiane «qualità primarie»[25], e restituisce invece all'unico sostrato materiale, inteso dai suoi predecessori alla stregua di un caos primordiale che da se stesso raggiunge una condizione di ordine relativo, lo statuto di dimensione propriamente metafisica. Il sostrato materiale in quanto caos originario si distingue dalla corporeità perché caratterizzato da un'assoluta indeterminazione e dominato dalla cieca necessità[26]; con esso Platone elabora un modello metafisico, di notevole forza e chiarezza, che esplicita e fonda la natura meccanica degli eventi fisici[27]. La grandezza misurabile della corporeità costituisce, invece, il punto di intersezione tra la potenza irrazionale del sostrato materiale e il disegno intelligente proiettato dall'essere intellegibile[28].

Per offrire un fondamento metafisico alla costituzione del mondo naturale, Platone deve innanzitutto chiarire i principi ontologici che ne hanno determinato la possibilità. In secondo luogo, deve spiegare in che termini questi principi ontologici siano concretamente operativi nell'universo attuale e, quindi, in cosa consiste la struttura dei più elementari corpi naturali allo scopo di dimostrare che la corporeità come estensione misurabile costituisce il punto di intersezione tra materia e intelligenza. Infine, su un piano strettamente fisico, Platone deve provare in che misura la sua teoria geometrica dell'universo è in grado di dare conto dei più comuni fenomeni naturali.

2. I postulati del prologo metafisico e la necessità di un «terzo genere»

Nel «prologo metafisico»[29] del *Timeo* Platone formula i quattro postulati fondamentali attorno ai quali si articolerà tutta la seguente indagine relativa alla natura dell'universo. Questi postulati possono essere così schematizzati:

(a) tutto ciò che è sempre e mai diviene può essere colto –in virtù della propria stabilità ontologica– dall'intelligenza attraverso il pensiero discorsivo[30];

---

25. Cf. GALILEO GALILEI, *Il Saggiatore*, in *Opere*, Torino, UTET, 2005, vol. I, pp. 602-807: 777-778; cf. *ibi*, vol. VI, pp. 346-348. Secondo Galileo, le qualità oggettive degli enti fisici sono la figura geometrica, il volume, la quantità, la posizione e la quantità di moto, le quali svolgono un ruolo fondamentale per la determinazione scientifica della natura di un corpo.

26. Cf. *ibi*, 48 a; 49 a 4-5; 52 b. Cf. *ibi*, 46 e 7-9, in cui Platone afferma che tutte le cause che sono prive di intelligenza producono eventi casuali che non hanno alcuna coerenza.

27. Platone chiarisce questo punto con grande efficacia nel *Filebo*, 24 a, c-d, allorché afferma che se «il più e il meno» (*sc.* l'Illimitato) consentissero che «quantità e misura» di prodursi nel loro stesso «sostrato» (ἕδρα), essi sparirebbero dal soggetto (χώρα) al quale ineriscono. In altri termini, la quantità e la misura rimuovono l'Illimitato come tale.

28. Cf. *ibi*, 57 e 8-58 c 5.

29. Cf. *ibi*, 27 c-29 d.

30. *Ibi*, 28 a 3-5: νόησις μετὰ λόγου; cf. anche *ibi*, 29 a 8-10, dove Platone dice che l'Intellegibile è colto dalla combinazione di φρόνησις e λόγος.

(b) tutto ciò che prevede un processo di generazione e di corruzione non è mai pienamente essere; pertanto, a causa di tale instabilità ontologica, esso può solo essere colto dalla combinazione di sensazione irrazionale e di opinione[31];

(c) l'esistenza di ciò che è esito di un processo di generazione presuppone l'esistenza di un essere ulteriore come sua causa preesistente[32];

(d) la causa efficiente di ciò che è generato produrrà un essere dotato di bellezza, se userà come proprio modello ciò che è sempre identico a sé stesso; al contrario, se la causa guarderà a ciò che è sempre differente, produrrà un essere privo di bellezza[33].

Dalla premessa maggiore (b) e dall'aggiunta premessa minore (e), che consiste nella proposizione particolare: «l'universo è corporeo, perché prove evidenti della sua corporeità sono la tangibilità e la visibilità»[34] che lo caratterizzano, Platone deduce (A): «l'universo è un essere generato»[35]. La conclusione (A) implica la proposizione (c), che non soltanto dimostra –come Platone dice esplicitamente– che la generazione dell'universo richiede di postulare un essere ulteriore, preesistente all'universo, come sua causa efficiente[36], ma anche che, in conseguenza di (b), questa causa efficiente non potrà essere, a sua volta, un ente sensibile, allo scopo di evitare un regresso infinito nella serie delle cause. Inoltre, siccome per (b) l'universo deve essere l'esito di un processo di produzione, è necessario affermare che l'universo sia stato prodotto a immagine di qualcos'altro[37]. È il concetto stesso di «generazione» a richiedere che sia postulata l'esistenza di una causa formale, posta a guida dell'intero processo produttivo[38]. Infine, il postulato (d) consente a Platone di

---

31. *Ibi*, 28 a 5-6; c 1-3; 37 c-d; 52 a 5-10; cf. anche ID., *Fedone*, 79 a sgg.

32. ID., *Timeo*, 28 a 5-10; c 4-6; cf. ID., *Fedro*, 245 d 1-2.

33 ID., *Timeo*, 28 a-b.

34. *Ibi*, 28 c.

35. *Ibi*, 31 b 4-5, dove vengono stabilite le seguenti relazioni di implicazione: visibilità e tangibilità→corporeità→generazione; generazione→esistenza di una causa efficiente non-sensibile; generazione→esistenza di una causa formale.

36. *Ibi*, 28 c 3-5.

37. *Ibi*, 29 b. Sulle Idee come cause formali degli esseri sensibili, cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 7-14, e il chiarimento di questo concetto in G. REALE, *op. cit.*, pp. 37-42.

38. PLATONE, *Timeo*, 29 b 1-2. Cf. inoltre ID., *Sofista*, 266 b. Questo modo di argomentare fa eco alla concezione greca della *physis* sul modello della *techne*. Cf. ID., *Repubblica*, 597 c, e K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett, 1962, pp. 101 sgg. Nondimeno, qui è rilevante la convinzione platonica per cui, mentre i soli corpi ricevono il loro movimento dall'esterno, gli esseri spirituali sono semoventi e pertanto autonomi nell'attuazione delle proprie potenze. Cf. *Timeo*, 30 b 7-8, dove Platone suggerisce che l'universo è il Vivente sensibile, che ha in sé il principio del movimento in virtù della sua unione con l'Anima del Mondo. Su questo concetto nel *Fedro* e nelle *Leggi*, cf. A. DEMOS, Plato's doctrine of the *psyche* and self-moving motion, *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, pp. 133-165.

stabilire che, in quanto l'universo è evidentemente caratterizzato dalla bellezza nella misura in cui è armonioso in tutte le sue parti e perfettamente ordinato come coerente totalità[39], esso deve essere stato necessariamente generato dalla migliore delle cause efficienti e a immagine del migliore dei modelli possibili, ovvero a immagine del παντελὲς ζῷον[40], che è eterno, immateriale, puro essere intellegibile[41]. Il demiurgo deve essere concepito come la migliore delle cause efficienti[42] sulla scorta di un rilevante assioma dell'etica greca, che stabilisce un'interconnessione logica e persino una relazione di mutua convertibilità tra le Idee della Bontà, della Bellezza e della Giustizia[43]. Come Platone sottolinea sia nel *Fedro* che nel *Filebo*, il Bello rappresenta il più accessibile e veritiero rivestimento assunto dal Bene allo scopo di indicare agli uomini una via di salvezza[44]. La Bellezza sussiste come irradiazione di Bontà e di Intelligenza[45].

Le questioni relative all'essere intellegibile, quindi al modo in cui deve essere concepito e in cui può essere conosciuto, sono state ampiamente trattate nei precedenti Dialoghi platonici[46]. Nel *Timeo*, Platone vuole rendere conto delle due fondamentali caratteristiche dell'universo che sono state messe in luce nel prologo metafisico: la corporeità e la bellezza, che stanno rispettivamente per la sua estensione misurabile e per il suo ordine, quindi, per la stabilità e la regolarità dei suoi eventi. L'universo è una «mescolanza di necessità e di intelligenza»[47], ovvero la commistione di una causalità di tipo

---

39. PLATONE, *Timeo*, 28 a-b; 31 a-33 b; 37 c 1-5.

40. *Ibi*, 31 b 1-2.

41. *Ibi*, 30 c-d.

42. *Ibi*, 29 a-b. Sulla bellezza dell'universo, cfr. anche *ibi*, 29 a 5; 30 b 5-7. In questo passo, la bellezza è descritta come il segno più visibile del disegno intelligente che guida il mondo. La bellezza dell'universo rimanda all'esistenza dell'Anima del Mondo come sede dell'intelligenza che lo governa. Cf. anche *ibi*, 30 a 8-10, dove Platone osserva che una relazione univoca di dipendenza lega il Bello al Bene: il Bello può solo essere effetto del Bene, per questo l'esistenza del primo dipende invariabilmente da quella del secondo. Per tale ragione, Platone considera prova indiscutibile della bontà del demiurgo l'evidente bellezza dell'universo. Questo argomento ha avuto una lunga posterità nel pensiero medievale. Cf. per esempio ALBERTO MAGNO, *in I Sent.*, d., 3, 1 sgg., in cui la quinta prova dell'esistenza di Dio è *ex pulchritudine creaturarum*, e similmente SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 2.

43. Cf. PLATONE, *Alcibiade primo*, 115 a-116 e; *Gorgia*, 474 d-476 a; *Ippia maggiore*, 296 c-297 d.

44. PLATONE, *Fedro*, 250 b-e; *Filebo*, 64 c-65 a.

45. ID., *Timeo*, 30 b; 46 e 4-8.

46. Specialmente in PLATONE, *Fedone*, 99 d-103 c; *Parmenide*, 130 a-136 e; *Sofista*, 248 a-258 d.

47. ID., *Timeo*, 48 a.

deterministico e di un principio finalistico. In tal senso, posto che le «cause ausiliari» debbano sempre svolgere un ruolo ancillare rispetto alle intellegibili «cause prime»[48], è proprio facendo ricorso alle cause ausiliari che diviene possibile spiegare la natura di ogni genere di alterazione fisica, che Platone coerentemente concepisce come il risultato di sequenze meccaniche di azioni e di reazioni indotte dall'impercettibile spostamento di particelle geometricamente configurate[49].

A differenza delle cause prime, che sono invisibili perché incorporee e quindi conoscibili solo mediante la dialettica filosofica[50], le cause ausiliari sono corporee e pertanto accertabili in quanto scientificamente misurabili. In questo senso, Platone afferma che coloro che venerano l'intelligenza e la scienza debbano principalmente concentrarsi sulle cause prime. Nondimeno, avendole investigate con l'ampiezza e la profondità necessarie, i filosofi sono poi tenuti a confrontarsi sistematicamente con tutte quelle cause «che sono mosse da altre cause, le quali sono mosse a loro volta senza che possano evitarlo»[51]. Se la componente finalistica dell'universo deriva dall'essere intellegibile, che costituisce il «primo genere» ontologico, Platone deve ora identificare la scaturigine metafisica della causalità di tipo meccanico che governa il mondo naturale: si tratta della nozione, molto controversa, del «terzo genere».

3. Il «terzo genere» e la causalità del mondo naturale

Platone utilizza una varietà caleidoscopica di locuzioni e di similitudini allo scopo di descrivere lo statuto e la funzione del «terzo genere» ontologico, il quale, nell'ordine, è così definito: (1) il genere della *causa errante* (τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας)[52]; (2) la *natura* (φύσις) del fuoco, dell'acqua, dell'aria e della terra *prima* della generazione dell'universo[53]; (3) il *terzo genere* (τρίτον ἄλλον γένος), che è oscuro e pertanto difficile da comprendere e da

48. *Ibi*, 46 c 5-d 8; 68 e-69 a.

49. *Ibi*, 55 e-57 c; 58 d-63 e; 68 e-69 a. Nell'elaborazione delle proprie dottrine cosmologiche, i predecessori di Platone hanno considerato come basilari i fenomeni fisici del riscaldamento e del raffreddamento, della condensazione e della rarefazione; cf. per esempio ANASSIMENE, in AEZIO, *Placita*, II, 4, 1, e in PLUTARCO, *de prim. fug.*, 7, 947 F; poi EMPEDOCLE, in SIMPLICIO, *in Arist. Phys.*, 159, 13. Nella teoria fisica di Platone, tali processi non sono più considerati come primari, bensì come gli effetti secondari, e ben più visibili, dell'ininterrotto e impercettibile spostamento di microscopiche masse «atomiche». Cf. PLATONE, *Timeo*, 58 e-63 e.

50. *Ibi*, 46 d 5-7.

51. *Ibi*, 46 e 1-3.

52. *Ibi*, 48 a 8. Sulle molte descrizioni del «terzo genere», cf. anche G. REALE, *op. cit.*, pp. 602-603.

53. PLATONE, *Timeo*, 48 b 4-8.

descrivere[54]; (4) il *ricettacolo* (ὑποδοχή) di tutti gli esseri generati e la *nutrice* (τιθήνη) della generazione; (5) la *natura* che *riceve* tutti i corpi (τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως)[55]; (6) ciò *da cui* (ἐξ οὗ) ogni corpo è generato e in cui ritorna una volta che si sia corrotto: è come oro fuso rispetto alle sue transitorie impressioni[56]; (7) ciò che agisce nel processo della generazione cosmica come fa una *madre* nella generazione dell'uomo[57]; (8) la *natura* che non subisce alterazione alcuna, benché[2] in essa si dispieghi il perenne mutamento della generazione: essa non lascia mai la propria *potenza* (ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς ... οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως) e non assimila mai alcuna forma (μορφὴν οὐδεμίαν)[58]; (9) il materiale da impronta (ἐκμαγεῖον) che in sé è *amorfo* (ἄμορφον), quindi al di qua di qualsiasi forma; in tal senso, ha una realtà tanto indeter-minata quanto lo è la base inodore dei profumi rispetto all'essenza profumata, ed è il più duttile dei materiali da impronta che, in quanto non possiede alcuna figura, è perfettamente ricettivo delle impressioni che gli sopravvengono[59]; (10) ciò che *non* è fuoco, *né* acqua, *né* aria, *né* terra: è un *genere invisibile e amorfo* (ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον), in grado di accogliere qualsiasi cosa senza mai divenirne alcuna[60]; (11) la *regione* o il *posto* (χώρα) che offre una *sede* (ἕδρα) a tutti gli esseri generati[61]; (12) ciò che *non può essere colto con i sensi* (μετ' ἀναισθησίας), ma che può solo essere sfiorato con un *ragiona-mento bastardo* (λογισμῷ τινι νόθῳ). Essendo una sorta di abbaglio, non può diventare oggetto di ferma convinzione[62].

---

54. *Ibi*, 48 e 4-5; 49 a 2-6; 52 a 8-9.

55. *Ibi*, 49 a 6-9; 50 b 6-7; 50 b 10-c 1; 52 d 5; 53 a 4.

56. *Ibi*, 50 a 7-8.

57. *Ibi*, 50 d 2-3. La funzione del «terzo genere» intesa alla stregua di una gestazione della generazione sensibile potrebbe corrispondere al senso figurato del termine χώρα, come: «grembo». Cf. H. G. LIDDELL - R. SCOTT - J. H. JONES, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940, *s.v.*: χώρα, II *in fine*.

58. PLATONE, *Timeo*, 49 e 9; 50 d 9; 51 a 5-6.

59. *Ibi*, 50 b-c 1; 50 c 4-8; 51d 6-e 1; 50 e 4-51 a 1; 51 a 2-4.

60. *Ibi*, 51 a 8-10.

61. *Ibi*, 52 a sgg.

62. *Ibi*, 52 a 9-b 5; 52 d 4. Non condivido l'interpretazione del «ragionamento bastardo» come esito di una combinazione di intelligenza e di sensazione, data da Cf. M. CAPEK, *The concepts of space and time: their structure and their development*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1976, p. 22. Il «terzo genere» è per definizione un non-sensibile; inoltre, sulla scorta del prologo metafisico del *Timeo*, non è possibile ipotizzare che l'intelligenza possa cogliere la realtà opposta all'intellegibile. Piuttosto, ritengo che tale «*logismos*» improprio possa essere inteso come l'esito di un ragionamento che, invece di produrre definizioni sempre più precise delle Idee alla luce delle loro relazioni logiche, tende a rimuovere tutte le distinzioni, fintantoché non raggiunge l'inconcepibile assenza di ogni qualificazione, che è appunto la *materia non signata*. Il ragionamento bastardo è, quindi, un *logos* che non costruisce relazioni logiche, ma che piuttosto ne distrugge le connessioni al punto che nessun *logos* può più essere espresso. Per questo, si tratta di un tipo di ragionamento che, non tendendo all' intellegibile, ma al suo opposto, è innaturale e inautentico.

Sebbene nel *Timeo* Platone non faccia uso del termine ὕλη[63], uno sguardo d'insieme alle descrizioni, appena elencate, del «terzo genere» lascia pochi dubbi sulla sua essenziale affinità con la nozione aristotelica della ὕλη-δύναμις-ὑποκείμενον[64]. In effetti, il «terzo genere» è assolutamente irrazionale e informe[65], e offre un sostrato di inerenza a tutte le forme sensibili. Esso sostiene e nutre ogni essere generato, senza però essere suscettibile, in quanto sostrato, di essere a sua volta generato, corrotto o alterato[66]. Il «terzo genere» è pura potenza e come tale permane nella dimensione della mera possibilità[67]. Per la sua incapacità di raggiungere qualsiasi forma di attualità, il «terzo genere» è essenzialmente amorfo. Per questa ragione, inoltre, non può essere corporeo e, quindi, non può essere né percepito né conosciuto in alcun modo[68].

Questa scorrevole interpretazione del «terzo genere» come versione cosmologica della nozione aristotelica della ὕλη-δύναμις-ὑποκείμενον[69] sembra, tuttavia, scontrarsi con due fondamentali difficoltà testuali. Esse emergono dai passi in cui Platone evoca il «terzo genere» come la χώρα di tutti gli esseri generati.

Nel primo di questi passi, Platone afferma che il «terzo genere» costituisce il «posto» proprio (χώρα) della generazione. Funzione della χώρα è di offrire a tutti gli esseri generati una ἕδρα, letteralmente una «sede», una «base» o un «supporto»[70].

---

63. Sul concetto di materia e sul termine ὕλη nel *Timeo*, cf. G. REALE, *op. cit.*, p. 604.

64. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, H 1, 1042 a 3-6, 1045 b 20.

65. Sulla materia platonica come pura indeterminazione, cf. PORFIRIO, in SIMPLICIO, *in Arist. Phys.*, 247, 30-248, 20.

66. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, H 5, 1045 a 1-7.

67. Cf. PORFIRIO, in SIMPLICIO, in *Arist. Phys.*, 399, 19-400, 21. Porfirio sostiene che ci sono tanti modi di essere in atto quante sono le categorie. Esiste, invece, un solo modo di essere in potenza, che è rappresentato dalla materia. La materia è la possibilità *tout court* e come tale è un *unicum* ontologico. Il termine più distante dalla materia non è l'attualità delle forme sensibili, ma l'atto puro dell'intellegibile.

68. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 10, 1036 a 5-10. In questo passo, lo Stagirita afferma che è possibile *percepire* la materia solo se la intendiamo come «bronzo» o come «legno», quindi come «materia formata». Possiamo, invece, *pensare* la materia solo per via di astrazione, ovvero privando le sostanze sublunari delle loro essenze e dei loro accidenti. La materia *in sé* non può, tuttavia, essere conosciuta.

69. Non vedo perché, secondo Richard Mohr, qualsiasi interpretazione del «terzo genere» come pura materia farebbe della dottrina platonica della χώρα una «failed version» della dottrina aristotelica della ὕλη-δύναμις-ὑποκείμενον (cf. R. MOHR, *op. cit.*, p. 93). In Platone e in Aristotele il principio materiale svolge funzioni diverse, ma ciò non rende la nozione platonica una versione di secondo grado.

70. PLATONE, *Timeo*, 52 a 8-52 d 2. Il termine «χώρα» significa letteralmente lo «spazio che una cosa occupa», il «posto proprio o la posizione propria di un essere»; metaforicamente, può riferirsi alla posizione detenuta da qualcosa o qualcuno in un gerarchia di esseri. Cf. in tal senso LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon*, *s.v.*: χώρα.

Nel secondo passo, Platone afferma che già prima della generazione demiurgica dell'universo era possibile distinguere tre generi ontologici: l'essere, la χώρα e una sorta di generazione primitiva. La χώρα, nutrice della proto-generazione, era umida e infuocata e, accogliendo già in sé le forme umbratili della terra, dell'aria e delle loro possibili combinazioni, appariva multiforme[71]. La χώρα era piena di forze eterogenee che non erano in grado di raggiungere alcun punto di equilibrio. Per questo, tutto in essa oscillava irregolarmente: le forze sprigionate dagli elementi scuotevano la χώρα e la χώρα le alimentava a sua volta. Come nel processo di pulitura del grano, così anche nella χώρα gli elementi più densi della proto-generazione si spostavano tutti da un lato, mentre i più leggeri si portavano tutti da un altro[72]. Gli elementi molto diversi tra loro erano estremamente distanti, mentre quelli simili si ammassavano l'uno sull'altro. Come Platone afferma alla fine di questo passo, tale sarebbe ancora l'universo, se fosse stato abbandonato alla cieca necessità di forze puramente meccaniche[73].

Come ho già avuto modo di chiarire, molte delle difficoltà interpretative suscitate da questi passi avrebbero maggiori possibilità di essere superate, se i due distinti livelli di indagine, metafisico e fisico, del *Timeo* smettessero di essere sistematicamente sovrapposti. Siccome la spazialità evocata dal termine χώρα non tarda a mostrarsi sprovvista dei requisiti minimi per essere interpretata nel senso ordinario di «spazio», anche sotto la sua descrizione il «terzo genere» conferma il proprio statuto di ipotesi metafisica.

Platone afferma, infatti, che la χώρα non può essere colta dalla sensazione, perché essa è essenzialmente e non accidentalmente un non-sensibile[74]. Da questa affermazione e dal postulato (b) del prologo metafisico discende che, se la χώρα non è un sensibile, non può essere corporea[75]. Se la χώρα non è corporea, non può essere intesa come una sorta di «materia tridimensionale». Come l'espressione medievale «*materia signata*»[76] mostra plasticamente, l'essere tri-dimensionale trasformerebbe la pura materia in un corpo[77] e, quindi, in un essere generato, cosa che secondo il *Timeo* la χώρα non è assolutamente[78]. L'interpretazione della χώρα come «materia tridimensionale» è oltretutto incompatibile con il carattere puramente potenziale del «terzo genere». L'essere tridimensionale attribuirebbe alla χώρα l'inerenza di forme sensibili,

71. PLATONE, *Timeo*, 52 d-e.

72. PLATONE, *Timeo*, 52 d. Cf. anche E. S. CASEY, *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 353, n. 55.

73. PLATONE, *Timeo*, 53 a.

74. *Ibi*, 52 b 2. Cf. G. REALE, *op. cit.*, p. 618.

75. Cf. PLATONE, *Timeo*, 53 a 1-3; 55 e-57 d.

76. Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *in Boeth. De Trinitate*, Q. IV, a. 2.

77. Cf. PLATONE, *Timeo*, 53 b 4-6; 56 c.

78. *Ibi*, 52 a 9-10.

circostanza, questa, che limiterebbe fortemente la sua capacità di ricevere tutte le forme in virtù della sua completa indeterminatezza[79]. La χώρα non può neppure essere concepita come una sorta di «vuoto tridimensionale», ovvero come «spazio vuoto» in senso fisico[80]. Se intendiamo il termine «vuoto» in senso assoluto, il problema di postulare a livello metafisico l'esistenza di un puro nulla insieme alla necessità di prevedere un genere di conoscenza che gli corrisponda e anche un correlato valore assiologico solleverebbe un'irresolubile anomalia nel sistema di Platone. Inoltre, la descrizione platonica del movimento come sequenza meccanica di spinte tra particelle elementari richiede che esse si trovino sempre in contatto affinché possano interagire. Il vuoto renderebbe impossibile ogni tipo di movimento, incluso quello disordinato della protogenerazione. Per tutti questi motivi, Platone non suggerisce mai la presenza del vuoto nella χώρα, che tutt'al più può essere descritta come un «vuoto qualificato» in senso metafisico[81], e nega espressamente che ci sia del vuoto nell'universo generato[82]. Infine, il concetto comune di spazio fisico, sia che venga inteso come contenitore ultimo degli enti sensibili oppure come totalità dell'estensione corporea o, ancora, come sintesi dei rapporti di coesistenza di tutti i luoghi attuali, non può essere privato della sua intrinseca misurabilità[83], pena la sua dissoluzione come spazio. Pertanto, la χώρα non può in alcun modo essere concepita nel senso del concetto ordinario di spazio. La totalità dello spazio fisico, del quale Platone, come Aristotele, non elabora un concetto specifico, coincide piuttosto con il volume totale del corpo sferico dell'universo[84]. La misurabilità di uno spazio così inteso è, al tempo stesso, presupposta e radicalizzata dalla possibilità di individuare in modo univoco,

---

79. Cf. *ibi*, 50 b.

80. Alla luce degli assunti platonici, ritengo problematico interpretare la χώρα come «spazio vuoto» e, coerentemente, affermare che i corpi derivino dalla delimitazione di tale vuoto e, quindi, che le particelle atomiche contengano del vuoto. Questa tesi è stata sostenuta da E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, Hildersheim, 1922, pp. 736 sg.

81. In questo senso, cf. PORFIRIO, in SIMPLICIO, *in Arist. Phys.*, 135, 1-14, che sottolinea come, secondo Platone, anche il non-essere esiste: se l'essere rappresenta l'idea e la sostanza, la materia pura è un genere primario, amorfo, privo di specificazione, dal quale gli enti sensibili sono stati generati. La materia è potenzialmente tutte le cose, in atto nessuna di esse.

82. PLATONE, *Timeo*, 58 a 7-10; cf. anche K. POPPER, *op. cit.*, p. 117, stando al quale Platone non avrebbe ammesso, nella propria teoria geometrica, la nozione problematica del vuoto democriteo perché riteneva che il movimento fosse possibile in un universo pienamente corporeo, posto che lo si concepisse alla stregua di un moto in un medio fluido.

83. Platone sottintende la misurabilità dello spazio nella sua definizione del tempo, il cui numero è ottenuto dal rapporto di spazio (le orbite circolari delle sfere celesti) e velocità (moto circolare uniforme delle sfere celesti). Cf. PLATONE, *Timeo*, 37 d-49 a.

84. Cf. *ibi*, 30 d 9-31 a 3; 31 a 4; 33 b 1-2; 33 b 6-7.

sulla sua estensione, l'esistenza di luoghi distinti, i quali sono incessantemente demarcati e abbandonati dagli enti fisici, in accordo con le rispettive caratteristiche geometriche e in virtù del moto che da esse discende[85]. Il senso «spaziale» del termine χώρα deve, allora, essere inteso come un'ulteriore prospettiva figurata dischiusa da Platone sul «terzo genere», che è di per sé chiamato a svolgere –in modo simile all'essere intellegibile– il ruolo di fondamentale categoria metafisica[86]. La spazialità della χώρα denota la «sede ontologica» della generazione[87] nel senso chiaramente non fisico di dimensione che, come uno specchio, riflette la fantasmagoria degli esseri generati secondo la varietà e le relazioni logiche dei loro paradigmi intellegibili[88].

L'interpretazione della χώρα come la regione metafisica che offre un supporto alle deboli ombre dei veri esseri è coerente con la seguente affermazione di Platone. Il filosofo dice che, ogniqualvolta noi guardiamo alla χώρα, sogniamo e, ipnotizzati da questo sogno, siamo indotti ad affermare che appartiene all'essere in quanto tale di trovarsi sempre in un luogo (τόπος) e di occupare un certo posto (χώρα)[89], cosicché tutto ciò che non è situato sulla terra o nel cielo non può realmente esistere[90]. In questo passo, la preoccupazione principale di Platone è di criticare il pregiudizio comune per cui spazio e luogo siano essenziali a tutti i generi dell'essere, rendendo così ancora più dubbia la sostenibilità della propria dottrina metafisica[91]. Questo pregiudizio

85. Cf. *ibi*, 58 b-c.

86. Cf. in questo senso F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1960, pp. 42-44, e D. MILLER, *op. cit.*, p. 33.

87. Cf. R. G. TURNBULL, *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1998, p. 149. Stando a questo autore, le diverse descrizioni del «terzo genere» sono sempre tese a enfatizzare l'assoluta plasticità del ricettacolo, che non ha significato spaziale in senso fisico: «the term *chora* is associated with a verb that has the sense of "making room for"»; come tale, questo «spazio» garantisce l'inerenza delle forme geometriche proprie delle particelle elementari. In questa prospettiva, la testimonianza di Aristotele è cruciale: egli afferma, infatti, che per Platone ὕλη e χώρα coincidono (ARISTOTELE, *Fisica*, IV 2, 209 b 11-13), e poiché nel *Timeo* Platone usa due volte il termine χώρα nel senso di «posto proprio» (*Tim.*, 53 a), Aristotele deduce che per Platone anche χώρα e τόπος coincidono (*ibi*, 209 b 13-16). Se χώρα e τόπος coincidono, allora Platone deve avere concepito il τόπος come materia, ovvero come l'intervallo del corpo, e a questo punto Aristotele insiste sull'autonomia ontologica del luogo rispetto all'ente in movimento (*ibi*, 211 b 36-212 a 2). Dal *Timeo*, 58 a-63 e, emerge, tuttavia, con chiarezza la distinzione operata da Platone tra χώρα, σῶμα e τόπος.

88. Questa similitudine è usata da Platone, il quale afferma che l'immagine sensibile non possiede neppure «ciò su cui» è generata (οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστιν): essendo simili a fantasmi e afferrandosi al vero essere per non sparire, le forme sensibili sono destinate a riapparire in posti sempre differenti. Cf. PLATONE, *Timeo*, 52 c 2. Cf. in questo senso anche R. MOHR, *op. cit.*, p. 92.

89. PLATONE, *Timeo*, 52 b-c.

90. Cf. il famoso paradosso di Zenone relativo all'idea dello spazio, in ARISTOTELE, Fisica, IV 3, 210 B 22; IV1, 209 A 23; SIMPLICIO, *in Arist. Phys.*, 563, 17.

91. Cf. in questo senso S. BROADIE, *op. cit.*, p. 220.

non è, tuttavia, causato dalla visione della χώρα, che si sottrae del tutto alla percezione e alla conoscenza, quanto piuttosto dalle immagini sensibili che sulla χώρα sono proiettate. È la visione del «secondo genere» in quanto mondo naturale a suggerire le nozioni dello spazio e del luogo e, quindi, a prospettare le loro categorie come essenziali per l'essere in quanto tale. È la corporeità, e non la materia, a essere inestricabilmente connessa alle nozioni dello spazio e del luogo.

Il secondo passo problematico per l'interpretazione della χώρα come una sorta di sostrato materiale cosmico sembrerebbe offrire una difficoltà più sottile rispetto al primo passo. La difficoltà emerge dalla distinzione operata da Platone tra l'essere, la χώρα e una generazione che precede la produzione demiurgica dell'universo. Questo passo gioca un ruolo cruciale nell'economia complessiva del dialogo perché descrive come l'universo sarebbe stato, se fosse stato lasciato in una condizione di totale privazione di qualsiasi disegno intelligente. La generazione primitiva rappresenta un universo che non è stato dotato di un'Anima del Mondo e che, per questo, è brutto e caotico, in quanto non gli è dato godere dell'effetto principale dell'intelligenza che è, appunto, la strutturazione matematica della sua sostanza. A dispetto della prima impressione che questo secondo passo può suscitare, le nozioni dell'essere e della χώρα non subiscono alcuna modificazione sostanziale rispetto al primo passo analizzato. Il significato spaziale della χώρα denota ancora il sostrato di inerenza delle forme sensibili e l'essere designa sempre la totalità dell' essere intellegibile. È, invece, l'idea di una generazione pre-demiurgica e la natura della sua relazione con la χώρα a rappresentare qui una novità problematica.

Nel prologo metafisico è stato ammesso che tutto ciò che è generato è di natura corporea[92]. La distinzione operata da Platone tra il «terzo genere» e la generazione consiste precisamente nel fatto che, mentre il primo non è corporeo e per questo è perpetuo, la seconda è corporea ed è, quindi, soggetta al divenire[93]. Nel secondo passo, la χώρα, che è detta nutrice e ricettacolo anche della generazione primitiva, viene descritta come umida e infuocata, perché accoglie già in sé le forme (μορφή) della terra, dell'aria e delle loro possibili combinazioni; per questo, essa appare multiforme. Nondimeno, la proto-generazione non possiede alcuna misura di stabilità e non mostra alcuna regolarità[94].

Tre problemi principali emergono dall'idea di una generazione primitiva. In primo luogo, Platone attribuisce a tale genesi le forme della terra e dell'acqua[95] e, più in generale, le forme di tutti e quattro gli elementi naturali

92. PLATONE, *Timeo*, 31 b.
93. *Ibi*, 32 b-c; 33 b; 37 c; 52 b.
94. *Ibi*, 52 e 5.
95. *Ibi*, 52 d 3-5.

(τὰ τέτταρα γένη)[96], che sono presenti in tracce (ἴχνη)[97]. Platone descrive i movimenti di natura meccanica che affaticano la proto-generazione con l'aiuto delle qualità fisiche della densità e della pesantezza, della rarefazione e della leggerezza delle particelle in movimento[98]; tuttavia, il complesso del loro movimento è detto irrazionale e smisurato, dal momento che Dio, inteso come il principio di ogni finalità, è completamente assente[99]. In questo passo, Platone non fa alcuna menzione esplicita della corporeità della proto-generazione, ma la presenza in essa delle tracce dei quattro elementi così come l'allusione alle qualità primarie possedute dalle particelle in movimento sembra suggerirne la natura corporea. Inoltre, quattro affermazioni fatte da Platone all'inizio della sua indagine rafforzano la supposizione di una proto-corporeità.

La prima affermazione si trova nel prologo metafisico, in cui un «modello generato» è contrapposto al modello intellegibile ingenerato come possibile alternativa per il processo di produzione del demiurgo[100]. La seconda affermazione risiede nella descrizione che Platone fa del «materiale di costruzione» sul quale il demiurgo ha esplicato la propria attività ordinatrice: si tratta di «ciò che era visibile (ὁρατόν) e mai in quiete, percorso da un movimento incessante, confuso e disordinato»[101]. La terza affermazione appartiene al brano dedicato da Platone alla generazione dell'uomo, in cui egli descrive il corpo individuale, al quale l'anima viene fissata con dei chiodi invisibili, come una «grande massa» (πολὺν ὄχλον) fatta di «fuoco, acqua, aria e terra», che si muove «caoticamente e irrazionalmente»[102]. La quarta affermazione sulla corporeità della proto-generazione emerge, infine, dalla similitudine del fiume che, alla stregua della massa dei corpi e dei relativi impulsi, continua a fluire senza posa con le sue abbondanti e straripanti acque: le sue parti centrali spingono quelle successive e sono mosse, a loro volta, dalle parti che le precedono[103]. Le nozioni che accomunano queste affermazioni sono quelle della *visibilità*, che nell'interezza del *Timeo* è considerata come l'indizio più affidabile della corporeità[104], e il *moto disordinato*. La proto-generazione è detta visibile ed è

96. *Ibi*, 53 a 3-4.

97. *Ibi*, 53 b 1-4. Cf. S. BROADIE, *op. cit.*, pp. 191 sgg.

98. PLATONE, *Timeo*, 52 e.

99. *Ibi*, 53 b 2-6. La generazione primitiva è un mondo privo di qualsivoglia disegno intelligente, quindi senza «un pilota», come dice Platone nel *Politico*, 272 e-273 e. In tale brano, il nostro filosofo descrive il processo inverso rispetto a quello della creazione demiurgica. Quando Dio abbandona il timone del cosmo, tutto è nuovamente lasciato all'arbitrio del Fato e all'irrazionalità del cieco meccanicismo materiale.

100. ID., *Timeo*, 28 b 3; 29 a 5-7.

101. *Ibi*, 30 a 5-9.

102. *Ibi*, 42, c 8-d 3. Sul corpo come chiodo dell'anima, cfr. ID., *Fedone*, 83 d.

103. ID., *Timeo*, 43 a 3-9; 43 c 9-10.

104. *Ibi*, 28 c; 30 a 5-9; 31 b; 46 d 5-7; 49 a 1-2; 52 a. Cf. ID., *Fedone*, 79 b sgg.; 80 c 2-3; 81 c 5.

attraversata da movimenti di natura meccanica, compiuti secondo le caratteristiche quantificabili delle sue particelle costitutive.

Come già nel caso della spazialità del «terzo genere», anche in relazione alla proto-generazione è necessario chiarire che Platone non si confronta con un *fatto fisico*; nel caso specifico, non si tratta neppure di un modello metafisico, bensì di un illuminante esperimento mentale oppure, se si vuole, di un'astratta ipotesi di scuola. Da un punto di vista metafisico, infatti, l'esistenza di una proto-generazione collliderebbe con l'intuibile difficoltà di definire le sue cause secondo i quattro postulati enunciati nel prologo[105]. Da un punto di vista rigorosamente fisico, l'idea di una proto-generazione si infrangerebbe immediatamente contro l'impossibilità di armonizzare la sua corporeità con l'assoluta mancanza di ordine e di misura che la contraddistingue. Il concetto di generazione implica essenzialmente quello di corporeità e, per Platone, «corporeità» significa «grandezza tridimensionale». I corpi posseggono delle precise caratteristiche fisico-matematiche, le quali determinano i loro movimenti secondo un'invariabile legge causale di tipo meccanico. Le caratteristiche geometriche dell'estensione dettano un codice universale di comportamento a ciascuna particella corporea, il quale determina, a sua volta, la direzione causale seguita dalla serie degli eventi fisici. Poiché la genesi primitiva è completamente irrazionale e priva di misura, non sembra che la corporeità in senso proprio possa esserle attribuita, trattandosi piuttosto di una mera

105. Dai postulati enunciati nel prologo metafisico discende che, nel momento in cui la genesi primitiva è visibile e quindi corporea, allora sarà generata e quindi deve avere una causa efficiente. Inoltre, deve essere stata prodotta a immagine di un essere preesistente, guardando al quale la causa efficiente ha foggiato il proprio prodotto. Diversamente dall'universo generato, la proto-generazione è descritta da Platone come un mondo orribile, poiché privo di qualsiasi armonia e unità. Da ciò e dal prologo metafisico consegue, allora, che la causa efficiente della proto-generazione ha guardato a un modello di infimo valore e, per questo, deve essere la peggiore delle possibili cause efficienti. Il fatto di postulare e descrivere una causa malvagia e un modello di infimo valore sarebbe, però, estremamente problematico in una metafisica come quella platonica, in cui a una collocazione elevata nella gerarchia dell'essere deve corrispondere un elevato valore assiologico e parimenti elevate modalità cognitive. Essere causa di un mondo disordinato implica comunque un statuto ontologico elevato. L'unica soluzione ipotizzabile per questa anomalia consiste nell'ammettere l'esistenza di un primordiale e imperfetto modo di partecipazione del «terzo genere» all'essere intellegibile, già prima dell'intervento del demiurgo. Cf. in questo senso F. KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos*, München-Leipzig, Saur, 2004, p. 157. Anche se Platone sembra evocare questo tipo di partecipazione, primordiale e umbratile, del «terzo genere» all'essere intellegibile (cf. *Tim.*, 51 a 9-10), come se si trattasse di una riverberazione spontanea delle Forme sul principio materiale amorfo, questa soluzione comporta una serie di ulteriori questioni relative alla possibile causalità efficiente delle Forme e alla marginalizzazione della funzione del demiurgo.

traccia della «vera» corporeità dell'universo generato[106]. In un ulteriore passo del *Timeo*, Platone conferma questa posizione dicendo che, poiché nella genesi primitiva nulla può partecipare delle Idee e delle proporzioni matematiche, nulla in essa merita di essere chiamato «fuoco» o come gli altri elementi fisici[107]. Infine, un'entità fondamentale del mondo naturale è costituita dal tempo, che nel suo statuto di costante fisica e di misura di ogni genere di alterazione può essere difficilmente immaginabile nel contesto della proto-generazione, in cui nessun moto regolare può mai avere luogo né tantomeno essere osservato[108]. Dal punto di vista fisico, la privazione di ogni μέτρον e di ogni λόγος[109] fa della proto-generazione una dimensione *incorporea*.

Un'ultima considerazione deve essere fatta a proposito della duplice funzione che la χώρα sembra svolgere rispetto alla proto-generazione. Da un lato, la χώρα è descritta come la nutrice e il ricettacolo della proto-generazione, che reca deboli tracce dei quattro elementi naturali[110]. Come tale, la χώρα è il sostrato di inerenza delle forme sensibili. Dall'altro, la χώρα è evocata come la scaturigine della forza cinetica della genesi primordiale, cosicché la χώρα sembra assolvere, rispetto alla proto-generazione, tanto a una funzione statica quanto dinamica. Questa funzione sarebbe svolta dalla χώρα come se essa costituisse una sorta di contenitore spaziale, il quale scuote la genesi primitiva custodita al proprio interno per poi esserne scosso a sua volta. La similitudine principale usata a questo proposito è la polítura del grano[111]. Ferma restando l'oggettiva oscurità e, quindi, l'intrinseca problematicità di questa funzione cinetica della χώρα, credo che sia possibile spiegarla con il principio di inerzia dei corpi, che il *Timeo* sembra costantemente sottintendere. Secondo tale principio, i corpi, a differenza dell'anima, sono privi di un'autonoma capacità di movimento, cosicché essi persistono nel proprio stato di quiete o di moto fintantoché un fattore esterno non intervenga ad alterarne lo stato[112]. Questo stesso principio ha indotto Platone ad attribuire la causa del costante movimento fisico alla compressione esercitata sulla Terra dal moto circolare dei corpi celesti[113]. Tale compressione, infatti, producendo una costante frizione tra le

106. PLATONE, *Timeo*, 53 b 1-5.

107. *Ibi*, 69 b-c.

108. Cf. PLATONE, *Timeo*, 37 d sgg. Il tempo come accidente dei moti irregolari, che non dispone di una misura universalmente applicabile, può solo offrire una descrizione tautologica delle alterazioni della proto-generazione. Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, IV 10, 219 b 1 sgg., e il mio: Osservazioni sulla struttura logica dell'Eternità e l'ordine formale del tempo per Platone, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 4, 2009, pp. 483-499.

109. *Ibi*, 53 a 10.

110. PLATONE, *Timeo*, 52 d 5-10.

111. *Ibi*, 52 e 8-9. Sul potere cinetico della χώρα, cf. R. SORABJI, *Matter, Space, and Motion*, London, Duckworth, 1988, p. 35, e S. BROADIE, *op. cit.*, 219 sgg.

112. Cf. specialmente PLATONE, *Timeo*, 57 e 3-5, e *Fedro*, 245 c-e.

113. *Ibi*, 58 a 6-10.

particelle atomiche, le costringe a interagire secondo le loro specifiche proprietà fisiche, producendo così persistenti fenomeni di movimento e di alterazione[114]. Probabilmente, anche in riferimento alla generazione primitiva, Platone non ha voluto contravvenire a quello che riteneva un principio fisico oggettivo e fondamentale, preferendo non attribuire un carattere semovente alle particelle della proto-generazione e assegnare piuttosto al sostrato materiale della χώρα la forza cinetica iniziale che mette e mantiene in moto le particelle elementari, producendone il *clinamen* irrazionale.

Sebbene la funzione di «primo motore» della genesi primitiva sia attribuita alle scosse provenienti dal sostrato materiale, nulla in questo passo suggerisce che la χώρα possa essere intesa come un contenitore spaziale in senso fisico. Premettendo che proprio tale capacità dinamica proibisce la sua interpretazione come spazio ordinario, il quale, coincidendo con l'estensione o con i limiti dell'estensione dell'universo, è per definizione immobile, considerare la χώρα come un contenitore spaziale equivarrebbe ad attribuirle dei confini che finirebbero per trasformarla, anche in questo caso, in un corpo. Inoltre, se la χώρα fosse un contenitore «fisico», secondo l'adagio di Zenone essa dovrebbe a sua volta essere contenuta in un ulteriore contenitore e così di seguito in un regresso all'infinito[115].

In conclusione, il «terzo genere» si lascia più coerentemente comprendere, secondo la totalità delle sue descrizioni, come una categoria metafisica alla stregua del «primo genere» intellegibile e del «secondo genere» dell'universo. Facendo del «terzo genere» un postulato fondamentale del modello metafisico, diviene molto più agevole enucleare e valorizzare la teoria specificamente fisica elaborata da Platone nel *Timeo*, il cui fatto fondamentale è costituito dalla corporeità geometricamente strutturata dell'universo.

4. La teoria «geometrica» dell'universo nel *Timeo* platonico

L'indagine metafisica ha stabilito che l'universo deve essere inteso come il «secondo genere» ontologico, esito dell'attività demiurgica di razionalizzazione della proto-generazione[116]. La migliore delle possibili cause efficienti ha condotto la genesi primitiva dalla sua primordiale ἀταξία alla sua attuale τάξις[117], modellandone le tracce di umbratile corporeità mediante forme e

114. *Ibi*, 58 b sgg.

115. *Ibi*, 28 c; 30 a; 32 c; 33 d; 53 b. Sulla tesi platonica della generazione dell'universo, cf. ARISTOTELE, *De Caelo*, a 10, 279 b 32 sgg.

116. PLATONE, *Timeo*, 53 b 3-5.

117. *Ibi*, 30 a. La cosmologia del *Timeo* poggia, come del resto molte delle successive dottrine creazionistiche, su una concezione «statica» delle specie naturali, che Platone dice essere state create nella loro piena e immutabile attualità dagli dei giovani. Cf. *ibi*, 41 a sgg.

numeri[118]. Solo dal *fatto* di questa corporeità geometricamente strutturata dell'universo prende avvio l'indagine propriamente fisica del *Timeo*[119].

Secondo Platone, i componenti minimi di tutti i corpi consistono in due particelle bi-dimensionali, che hanno rispettivamente la forma di un triangolo rettangolo isoscele e di un triangolo rettangolo scaleno[120]. Dalla combinazione di queste particelle minime una grande varietà di ulteriori triangoli può essere costruita, dalla cui composizione derivano i più elementari corpi (σώματα) naturali quali fuoco, aria, acqua e terra[121]. Ciascuno di questi corpi elementari costituisce un genere fisico (εἶδος)[122], le cui specie si originano dalle infinite possibilità di combinazione tra i corpi stessi, resa possibile dalla loro comune derivazione dai triangoli primordiali[123]. Ciascuna delle quattro particelle elementari è dotata di specifiche proprietà fisico-matematiche, le quali sanciscono per ciascuna di esse una regola immutabile di interazione con l'ambiente circostante. Per le proprie caratteristiche geometriche, infatti, le particelle del fuoco sono relativamente più piccole e più acute, quindi più leggere e più veloci[124]; le particelle della terra sono più grandi e hanno lati più estesi, risultando pertanto più pesanti e più lente[125]; infine, le particelle di aria e di acqua presentano valori progressivamente intermedi[126]. Per il fatto che tutte le entità fisiche sono composte da queste quattro particelle elementari, ciascun aggregato seguirà il codice di comportamento del prevalente genere atomico.

Platone concepisce l'interazione tra particelle elementari come un processo determinato dalla necessità di restaurare una simmetria e un equilibrio, ogniqualvolta essi vengono pregiudicati dal contatto con elementi eterogenei. In

---

118. *Ibi*, 53 b 5-7.

119. Cf. *ibi*, 54 a-92 c.

120. *Ibi*, 53 d.

121. *Ibi*, 53 e 1-9. Cf. anche *ibi*, 54 a-55 c. Più specificamente, il fuoco ha la forma di un tetraedro, ovvero di una piramide ottenuta dalla combinazione di 24 triangoli rettangoli scaleni. L'aria ha la forma di un ottaedro, che deriva dalla combinazione di 48 triangoli rettangoli scaleni. L'acqua ha la forma di un icosaedro, prodotto dalla congiunzione di 120 triangoli rettangoli scaleni. Infine, il corpo della terra consiste in un cubo formato dalla combinazione di 24 esemplari del triangolo rettangolo isoscele. Cf. infine *ibi*, 54 c 1-5. Si noti come dall'originario triangolo rettangolo isoscele si à originato il solo corpo della terra, mentre dal triangolo rettangolo scaleno sono stati ottenuti gli altri tre elementi. Questa differenza è destinata a spiegare la mutua convertibilità di acqua, aria e fuoco a fronte dell'essenziale inalterabilità delle particelle di terra, che possono essere «diluite» dagli altri elementi, ma mai trasformate. Sulla simmetria perfetta e sulle altre proprietà geometriche dei «bellissimi» solidi platonici, cf. SHING-TUNG YAU-S. NADIS, *op. cit.*, pp. xvii-xviii.

122. PLATONE, *Timeo*, 53 e.

123. *Ibi*, 57 d 5-9.

124. *Ibi*, 58 b.

125. *Ibi*, 55 e.

126. *Ibi*, 56 a.

questo senso, il risultato dell'interazione tra particelle dello stesso genere è sempre uguale a zero[127], mentre l'interazione tra particelle di terra e particelle di fuoco causa la polverizzazione degli «atomi» di terra e la loro dispersione tra le particelle di acqua e di aria. Quando le particelle di fuoco cessano di dissolvere gli aggregati di terra, le particelle di terra tendono nuovamente a ricongiungersi, formando composti con un numero prevalente di «atomi» di terra. Allorché le particelle di acqua entrano in contatto con atomi di fuoco o di aria, ciascuna particella di acqua si dissolverà in due «atomi» di aria e in uno di fuoco. Quando le particelle di aria incontrano degli «atomi» di fuoco, ogni particella di aria si scinderà in due particelle di fuoco. Esigue quantità di fuoco possono essere incapsulate in aggregati atomici consistenti principalmente di uno o di tutti gli altri elementi; in questo caso, le particelle di fuoco seguiranno il movimento del genere di atomi prevalente nell'aggregato, mentre se dovessero venire fortemente compresse e, quindi, distrutte dagli atomi circostanti, da due particelle di fuoco si creerebbe una singola particella di aria. Se accade all'aria di essere tagliata o urtata da particelle di fuoco, due «atomi» e mezzo di aria saranno prodotti da ogni singola particella di acqua. Platone suggerisce che tutti i tipi di fenomeni fisici, inclusa la fisiologia del corpo umano[128], devono essere spiegati secondo quest'unica legge di interazione meccanica tra le particelle costitutive dei corpi[129]. Il corpo dell'universo esprime la totalità delle particelle elementari esistenti, che si muovono in esso, come in un medio fluido, dando vita a delle rotazioni spiraliformi[130].

Perché i processi naturali possano avere luogo secondo questa legge di interazione tra particelle, è necessario individuare un fattore fisico che, spingendo le particelle l'una verso l'altra e provocandone la frizione, metta e mantenga in costante movimento gli enti naturali. A questo scopo, Platone chiama in causa la compressione esercitata sulla Terra dalla rotazione spiraliforme della sfera delle stelle fisse mediante il moto circolare dei corpi celesti intermedi. Siccome le particelle corporee e i loro aggregati più piccoli gravitano costantemente attorno ai composti più grandi, la compressione

127. *Ibi*, 57 a. L'omogeneità e la perfetta simmetria non ammettono alcun movimento.

128. *Ibi*, 69 a-86 b. La rilevanza di questa teoria consiste nell'offrire una spiegazione dei processi naturali nei termini di mera causalità fisica, senza ritenere necessario l'intervento di fattori di altro genere.

129. *Ibi*, 56 d-57 c. In questa prospettiva, sebbene il corporeo abbia una struttura matematica, la divisibilità all'infinito dei corpi non è teoricamente ammissibile, poiché ogni divisione terminerà sempre nelle due sub-particelle costituite dai triangoli originari, le quali tracciano una sorta di insormontabile confine ontologico tra l'universo fisico e il «terzo genere».

130. Le particelle elementari e i loro aggregati più piccoli si muovono costantemente attorno ai composti più grandi dando vita a minuscole gravitazioni spiraliformi. Cf. *ibi*, 57 d-58 b.

subita dalla Terra fa sì che le particelle e gli aggregati minori si spingano fin negli interstizi dei composti più grandi, interagendo con le loro particelle costitutive fino a provocare l'alterazione oppure la dissoluzione del composto. A loro volta, i composti più grandi comprimono le particelle e gli aggregati minori che gli gravitano attorno, scomponendoli oppure producendo nuovi amalgami[131]. Questo meccanismo di mutua compressione e di infiltrazione da parte delle particelle elementari e dei loro composti ha la funzione fondamentale di mantenere costante la quantità di moto dell'universo: lo schema di interazione tra particelle prevede, infatti, che, per ogni misura di simmetria raggiunta nell'ambito di un dato processo naturale, una misura uguale o maggiore di asimmetria sarà provocata dagli effetti a più ampio raggio di quello stesso processo[132]. Se, dunque, la causa fisica della costante misura di asimmetria nell'universo è la legge stessa di interazione tra le particelle corporee, la causa metafisica della disuguaglianza è, invece, il «terzo genere»[133].

In questa concezione, la nozione ordinaria di «spazio» sembra coincidere con la corporeità totale dell'universo, mentre la nozione di «luogo» denota la porzione di tale estensione[134], in direzione della quale ogni particella si muove in coerenza con le proprie caratteristiche fisico-matematiche e nella quale raggiunge una transitoria condizione di quiete. A eccezione del «centro» coincidente con la Terra, nessun altro luogo esiste oggettivamente sull'estensione dell'universo. Non esistono un «alto» e un «basso» assoluti, ma solo posizioni relative cui i corpi tendono in accordo con le proprie proprietà fisico-matematiche[135]. Ogniqualvolta le singole particelle così come i loro aggregati mutano le configurazioni geometriche di partenza, trasformandosi in un altro genere di corpo oppure associandosi ad aggregati di dimensioni diverse o costituiti da un diverso genere di particelle prevalenti, allora la nuova

131. *Ibi.*

132. *Ibi*, 58 b.

133. *Ibi*, 58 c.

134. *Ibi*, 57 c; 58 b; 60 c 1-2; 62 d; 63 b-e.

135. Cf. *ibi*, 62 c-63 e. Platone nega che l'«alto» e il «basso» siano porzioni di spazio obiettivamente esistenti indipendentemente dal movimento dei corpi. Al contrario, egli li concepisce come meri epifenomeni delle caratteristiche fisiche dei corpi e delle correlate tendenze. La leggerezza relativa dei corpi produce una tendenza di allontanamento dal centro della terra, che è l'elemento più pesante, e la direzione di tale tendenza è designata con il termine «alto»; parimenti, la conversione dei corpi verso la terra determinata dalla loro relativa pesantezza fa sì che la direzione di tale movimento sia designato con il termine «basso». L'unica coordinata spaziale assoluta consiste nella posizione centrale della Terra nell'ambito dell'universo. Siccome le caratteristiche della pesantezza e della leggerezza dei corpi sono sempre relative al medio in cui si muovono, anche il «basso» e l'«alto» sono nozioni meramente soggettive e, pertanto, inadatte a identificare univocamente i movimenti sensibili.

configurazione geometrica e le correlate proprietà fisiche richiederanno al corpo che le possiede di procedere nella direzione che per natura più gli corrisponde[136]. Assumendo il principio di inerzia dei corpi, al quale si è già fatto riferimento, Platone precisa che ogni particella tenderà a occupare il luogo più adeguato alle sue attuali caratteristiche, sfruttando, a questo fine, il movimento complessivo dell'ente fisico che concorre a comporre[137]. Tale movimento, concepibile come una sequenza di urti trasmessi meccanicamente, raggiunge ciascuna particella e, da un lato, la induce a interagire con le particelle vicine e, dall'altro, sfruttando la forza cinetica di tali urti, le dà la possibilità di approssimarsi lentamente al luogo che le è più appropriato per natura.

La corporeità dell'universo, nella perfetta forma sferica che lo caratterizza e che gli consente di riassumere in sé tutte le altre forme geometriche, è detta contenere la totalità dei corpi esistenti[138]. Ciascun ente sensibile possiede una grandezza tridimensionale[139], a sua volta composta di particelle atomiche e sub-atomiche, di genere e dimensioni variabili, che reagiscono tra loro in base a una legge causale unica. Per le precise caratteristiche meccaniche di tale processo di interazione, il mondo naturale presenta una misura di stabilità e di regolarità tale da renderlo oggetto dell'opinione vera. I quattro corpi elementari si muovono all'interno dell'universo[140] come in un fluido, tendendo verso il luogo che più corrisponde alle loro caratteristiche geometriche e fisiche e raggiungendo in esso un provvisorio stato di quiete[141].

Se, dopo tutte le considerazioni svolte, si volesse comunque prescindere dalla distinzione tra il modello metafisico e la teoria fisica del *Timeo*, si sarebbe costretti a spiegare come la divina perfezione dell'universo, effetto della sua strutturazione geometrica, la cui vita sensibile è a sua volta abbracciata dall'Anima del Mondo, garanzia della sua intrinseca razionalità[142], possa dopotutto ancora trovarsi nello spazio irrazionale della χώρα, oscuro, paradossalmente non esteso e refrattario a qualunque misurabilità.

Francesca FILIPPI
(Freiburg im Breisgau)

---

136. *Ibi*, 57 c.

137. *Ibi*, 57 c.

138. *Ibi*, 33 b 6-7.

139. *Ibi*, 34 b 1-4.

140. *Ibi*, 62 c-d. Questa interpretazione del corpo dell'universo come spazio fisico è suggerita da alcuni passi del *Timeo*, in uno dei quali è definito come l'unica vita visibile (ζῷον ἓν ὁρατόν) che ha in sé (ἐντὸς ... ἑαυτοῦ) tutte le altre entità viventi, con le quali condivide la medesima natura. Cf. *Timeo*, 30 d 9-31 a 2, 31 a 7; 33 b 1-2.

141. ARISTOTELE, *Fisica*, III-IV, e H. S. LANG, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 69-71; K. ALGRA, *op. cit.*, pp. 27 sgg.

142. *Ibi*, 36 e.

ΤΟ ΤΡΙΤΟ ΓΕΝΟΣ ΚΑΙ Η ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΣΥΜΠΑΝΤΟΣ ΣΤΟΝ *ΤΙΜΑΙΟ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Περίληψη

Τὸ ὀντολογικὸ λεγόμενο «τρίτο γένος», ποὺ ἀποτελεῖ αἴτημα τοῦ πλατωνικοῦ *Τίμαιου*, ἐξακολουθεῖ νὰ κατέχει ἐξέχουσα θέση στὴν παράδοση τόσο τῆς πλατωνικῆς ἔρευνας ὅσο καὶ ἄλλων φιλοσοφικῶν ρευμάτων. Ἡ σπουδαιότητά του ὀφείλεται σὲ μιὰ σειρὰ ἀναπάντητων ἢ δυσεπίλυτων ἐρωτημάτων τὰ ὁποῖα ἀνέκυψαν καὶ συνδέονται μὲ τὶς διάφορες ἀπόπειρες ἀπόδοσης μιᾶς πιστῆς καὶ συνεποῦς περιγραφῆς. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Πλάτων ἀναφερόμενος τὸ χαρακτηρίζει ὡς «χώρα» γένεσης προκάλεσε τὸ ἐνδιαφέρον ὅσων ἐννοοῦν νὰ συνδέσουν τὴ σύγχρονη ἀντίληψη τῆς ἔννοιας τοῦ χώρου μὲ τὶς διάφορες ἐκδοχὲς ποὺ προσέλαβε ἡ ἔννοια κατὰ τὴν κλασικὴ ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Στὸ ἄρθρο αὐτὸ ὑπογραμμίζω πῶς ἡ προβληματικότητα τῆς πλατωνικῆς σύλληψης τοῦ ὀντολογικοῦ «τρίτου γένους» προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐπιπόλαιη ὑπέρβαση ποὺ ἐπιτελεῖται ἀπὸ τοὺς ἑρμηνευτὲς ὡς πρὸς τὰ δύο ἐπίπεδα τῆς ἔρευνας στὰ ὁποῖα ὁ Πλάτων ἐπιδίδεται ταυτόχρονα στὸν *Τίμαιό* του. Αὐτὸς ὁ ὕστερος κοσμολογικὸς διάλογος διαρθρώνεται στὴν πραγματικότητα σὲ δύο διακριτὰ τμήματα, τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἔχει σκοπὸ νὰ προσφέρει τὸ μεταφυσικὸ ἔρεισμα τῆς γεωμετρικῆς θεωρίας τοῦ πλατωνικοῦ Σύμπαντος, ἐνῶ τὸ δεύτερο τμῆμα ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ περιγράψει τὴν πλατωνικὴ φυσική. Ὑπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ τὸ «τρίτο γένος» εἶναι μιὰ ὀντολογικὴ κατηγορία ὅπως συμβαίνει μὲ τὸ νοητὸν Ὄν καὶ τὴ γένεση· ὁποιαδήποτε ἀπόπειρα νὰ τὸ ἑρμηνεύσουμε μὲ ὅρους φυσικῆς, θὰ παράξει ἐκ νέου ἀπορίες ποὺ ἀνέκαθεν συνόδευσαν τὴν ἐν λόγῳ ἔρευνα. Ὑπὸ ὅρους κατ' ἐξοχὴν φυσικοὺς πρέπει, ἀντιθέτως, νὰ ἑρμηνευθεῖ ἡ πλατωνικὴ γεωμετρία τοῦ Σύμπαντος, ποὺ ἐπιτρέπει στὸν Πλάτωνα νὰ ἐπεξεργασθεῖ μιὰ σύλληψη ἐκπληκτικὰ σύγχρονη τῆς ἔκτασης, τὴν ὁποία ὁ ἴδιος χαρακτηρίζει ὡς σημεῖο συνάντησης μεταξὺ τῆς μηχανιστικῆς φύσης τοῦ «τρίτου γένους» καὶ τῆς τελεολογίας τοῦ νοητοῦ Ὄντος.

Francesca FILIPPI
(Μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 159-169

ON THE PRIMACY OF PRIMARY SUBSTANCE IN ARISTOTLE'S *CATEGORIES*

The problem of substance and essence in Aristotle is notorious[1]. Although Aristotle refers to it chiefly in the *Metaphysics*, the basis of our present reflection is the early *Categories*. The dispute over the accurate interpretation of themes throughout the development of a philosopher's thought is not only Plato's privilege[2]. As J. L. Ackrill points out, the *Categories*, one of the treatises comprising the *Organon*, constitutes «only a first step in an investigation of Aristotle's ideas about categories»[3]. Nevertheless, more recently M. Frede has convincingly proposed that the notion of the categories themselves, which is best to be found in the *Topics* instead of the homonymous treatise, does not change throughout the Stagirite philosopher's intellectual development[4]. Such a view is the corollary of Frede's account of the categories as denoting «kinds of predication»[5] and not different predicates, as the traditional approach, expressed *e.g.* by W. D. Ross[6], would like to hold. What in fact changes in the Aristotelian doctrine of the *Metaphysics* is the acknowledgement of a category

---

1. Cf. Ch. WITT, *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation of* Metaphysics *VII-IX*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989. For an extensive bibliography, both older and more recent, on this important and controversial issue, cf. the relevant entries of the bibliographical section of S. M. COHEN, Aristotle's Metaphysics, in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2012 edition; forthcoming URL=http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/aristotle-metaphysics/; accessed on 17/06/2012.

2. Cf. *e.g.* G. E. R. LLOYD, *Aristotle: the Growth & Structure of his Thought*, Cambridge, CUP, [1]1968, (repr. [3]1980).

3. Introductory note in *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with Notes by J. L. ACKRILL, Oxford, at the Clarendon Press, [1]1963 (repr. [2]1968 and in 2002 with a Glossary, within the «Clarendon Aristotle Series»: general editors J. L. ACKRILL and L. JUDSON), p. 70. Accordingly, at this stage we should also not expect to find hints to the Aristotelian «hylomorphic» theory, initially introduced in the *Physics* (and the other pertinent Aristotelian works).

4. M. FREDE, Categories in Aristotle, in his *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, (pp.29-48), *passim*; especially pp. 30, 31, 33, 46.

5. Cf. *ibid.*, *e.g.* p. 33 and *passim*.

6. See Sir D. ROSS, *Aristotle*, London, Methuen & Co Ltd, [1]1923; [5]1949, (repr. [5]1971; [2]1974), pp. 23-24.

of substance, since, according to Frede's innovative approach, even such an idea is absent (!) in the *Categories*[7]. Nonetheless, the point on which there is consensus among the various interpreters, starting from the late Antiquity[8], is that «Aristotle relies greatly on linguistic facts and tests, but his aim is to discover truths about non-linguistic items»[9].

Having in mind this basic hermeneutical agreement and, for our present aims at this stage, overlooking the recent refinements of the relevant research, there are two preliminary elements that must be stated about the content of the *Categories*. The first is the introduction of the ten categories (of being), *i.e.* kinds of *predication* with Frede, which are: «ἤτοι οὐσίαν... ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν»[10]. The second equally important feature is the classification of things with respect to the way of their relation to their subjects[11]. Thus, there are: a) things that are *said of* a subject, but they are not in a subject[12]; *e.g.* man in general is said of a particular man-Socrates. This class of things constitutes what is called *secondary substance*, and consists of the *genera* and *species* of the various particular entities. b) On the other hand, there are things in a subject, but not said of a subject, such as an individual instance of the colour white, which exists necessarily within a body. These are the (primary) accidentals/concomitants/properties/nonsubstances that exist by accompanying a particular object. c) There is another class of things which could be called as «secondary accidentals», since it consists of things that can be both in a subject and said of a subject; *e.g.* colour in general is said of the different colours, the white, the black etc., whereas it can be also found in the coloured things, such as a sculpture or the human body. d) The final class is that of the «primary substance», which can neither be in or said of any other subject. Hence it is the class of the autonomous existence of the «individuals», like Socrates or this

---

7. Cf. FREDE, *op. cit.*, pp. 39, 40, 44.

8. Cf. PORPHYRY, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem* [*On Aristotle* Categories, translated by S. K. STRANGE, Duckworth, 1992], *e.g.* (vol. 4.1) 57, 20-58, 29, esp. 57, 5-6: «The subject of this book is the primary imposition of expressions, which is used for communicating about things. For it concerns simple significant words insofar as they signify things...»; 58, 27-29: «So our inquiry is incidentally concerned with the generic *differentiae* of beings, while primarily it is about significant expressions...»; cf. also, 91, 20-21. On Porphyry's distinction between «primary imposition» of words and «secondary imposition» («πρώτη» καὶ «δευτέρα θέσις») cf. Strange's note 23 in *op. cit.*, p. 34.

9. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 71. Cf. also *ibid.*, p. 75.

10. *Categories*, 1 b 25-27: «Of things said without any combination, each signifies either substance or quantity or qualification or a relative or where or when or being-in-position or having or doing or being-affected».

11. Cf. *ibid*, 1 a 20-1 b 9.

12. *Ibid.*, 1 a 20-21: «... καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν...».

concrete horse, *viz*. Boukephalas, *i.e.* the subjects of every other predicate/predication.

Even from the above description, it is not difficult for one to ascertain the special status of the primary substance in the Aristotelian *Categories*[13]. However, it is noteworthy that primary substances are not the only «individuals» in the *Categories*; there are also the non-substantial individuals, *viz.* the primary accidentals, which nonetheless do not have independent existence outside the substantial entities[14]. Whereas this «division» of individual entities might seem bizarre, Frede makes the crucial historical remark that Aristotle, on the one hand, aims to preserve the «said of» relation as was already exposed in Plato's *Philebus, i.e.* the scheme of genera-species-individuals[15]. On the other hand, Aristotle for the first time introduces the distinction between a (substantial) object and its (accidental) properties, which appears to be absent in Plato[16]. Exactly because this latter distinction can be instantiated only in the level of the individual-sensible entities, where the accidental properties have no independent existence, Aristotle is led to reverse the participation relation between genus-species-individual, and give priority to the individual, as the necessary subject of its «said of» relation with the species and the genus[17]. Therefore, from this perspective, we can view the first steps of Aristotle's attempt to overpass the massive influence of the Academy, as being directed more towards a Democritean notion of individual/indivisible/«atom», rather than towards the Platonic individual of «infima species». In other words, Aristotle, without being a materialist, aims to base his notion of unity not on

---

13. Cf. *ibid.*, (§5), 2 a 11-14: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.

14. Cf. also M. FREDE, Individuals in Aristotle, in his *Essays...*, *op. cit.*, p. 55.

15. Cf. *ibid*, pp. 56-57. Additionally, although irrelevant to Aristotle, and due to our having in the past consulted K. M. SAYRE's account of *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1996, one could suspect that the answer to the *Philebus*' question about how Forms could be both one and many (cf. M. FREDE, p. 56) might be also interpreted as a hint to Plato's revised Pythagoreanism [cf. K. M. SAYRE, *e.g.* pp. 95-97 and 305. However, this is only one suggestion among a manifold of interesting interpretations. Moreover, some scholars, the paradigmatic example being M. M. McCabe, have successfully challenged the view of a strictly doctrinal Plato, focusing on the dialogical aspect of his philosophy; see *e.g.* M. M. MCCABE, Plato's Ways of Writing, in G. FINE (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, OUP, 2008, pp. 88-113].

16. Cf. M. FREDE, *op. cit.*, p. 56. Perhaps in following Frede we are too strict with Plato here. As Dr Raphael Woolf has suggested to us, a closer look at the Platonic corpus, *e.g.* the *Euthyphro*, 4 b 7-9; 10 a 1-11 b 1, esp. 11 a 7-9, could show that Plato had already considered this dimension as well, (not, however, in the systematic way that is presented by Aristotle here).

17. Cf. also M. FREDE, p. 57.

a descending scale from a generality to *multiple* concrete entities, but reversely, *i.e.* on the various, or even at least one, ultimately *concrete* entities that can be the subject of more general terms.

Nonetheless, we repeat that, according to Frede's account, the individual of the *Categories* is not only the primary substance, but also the primary accidental property. Now, then, that we have discerned why Aristotle is positively predisposed towards such a notion of individual, we can proceed on ascertaining more systematically why the Stagirite philosopher attributes special primacy to the primary *substance*. Roughly speaking, we can extract three related reasons, plus an indirect hint, from the fifth chapter of the *Categories*. The first reason has already been repeatedly pointed out. Aristotle stresses that if the primary substances, *e.g.* Socrates, did not exist, then it would be impossible for the other classes of things to exist, too, since primary substance is the necessary subject/«receptacle» of the existence of all other things, *viz.* secondary substances and accidentals[18]. Of course, this statement reminds us of the classic «universalia in rebus» theory of Aristotle. However, the present formulation raises some difficulties. As Ackrill remarks, «it may well be doubted whether [*sc.* Aristotle thinks that] primary substances could exist if secondary substances and items in other categories did not do so»[19]. It is the same objection that Porphyry cites stating that if we eliminate «man» we have simultaneously eliminated «Socrates»[20]. And the Neoplatonist commentator's answer is that «individual substance does not mean just one of the particulars, but rather all of the particular men, from whom we conceive the man that is predicated in common...»[21]. Porphyry's reply reveals his assuming «that the secondary substances of *Cat.*, §5 are not Platonic Forms..., but abstractable universals present in things»[22].

Another less doubtful assertion by Porphyry is that «the *Categories* is about ordinary sensible substances»[23]. And we regard it as an accurate remark

---

18. Cf. *Cat.*, 2 a 34-2 b 6c, especially 2 b 6b-6 c: «ὥστε μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι». Cf. also PORPHYRY, *op. cit.*, 89, 17-18: «μὴ οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν, οὐδὲν ἂν τῶν ἄλλων ὑπάρχοι».

19. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 83. Cf. also, *ibid.*, p. 88: «... much that he [*sc.* Aristotle] has said [*sc.* until 3 b 10] provides a strong temptation to think of species and genera of substance as somehow existing in their own right like Platonic Forms». For Aristotle's attempt to «remedy» this view clearly, cf. the third reason of the primacy of primary substances, *infra*, p. 4.

20. Cf. PORPHYRY, *op. cit.*, 90, 19-20.

21. *Ibid*, 90, 33-91, 1. In subtle defense of Aristotle, Dr Woolf has also suggested to us that «it may be significant here that Aristotle gives as his example ὁ τὶς ἄνθρωπος (2 a 13) rather than, say, ὁ Σωκράτης».

22. Cf. S. K. STRANGE, *op. cit.*, p. 81, n. 176 (cf. also *infra*, last remark of our final n. 45).

23. *Ibid.*, p. 92, n. 221. Hence, always according to Porphyry, whereas this holds in respect to «significant expressions», regarding nature it is the intelligible substances (*viz.* the Platonic Forms) that we should regard as primary. Cf. PORPHYRY, *op. cit*, 91, 25-27.

since it fits well with Aristotle's second reason for assigning primacy to the primary substance. More precisely, the Stagirite philosopher stresses the *non-reciprocal* relation between genus-species-primary substance regarding their ability for predication[24]. That is, every more general notion is predicated *only* to a *less* general notion, like the genus to species and both to the primary substance. The conclusion is that every more particular entity is also «more a substance» since it is more «informative», *i.e.* it can have a more concrete (and thus more precise/adequate) explanation for its specific being. Hence, it is obvious that Aristotle's notion of primacy is oriented towards what is closer to our sensible reality; the species is closer than the genus, whereas the individual primary substance marks the end of this descent to particularity[25]. Nevertheless, Ackrill is again critical of the ancient philosopher's argument, since he points out that Aristotle himself in *Cat.*, 15 a 4-7 refers to a specific sense of priority exemplified by the priority of genera to species «since they do not reciprocate as to the implication of existence»[26].

In any case, Aristotle's specific orientation in the first chapters of the *Categories* is also confirmed by his third reason for justifying the primacy of primary substance, and this is that the latter signifies a certain "this"-«τόδε τι», whereas the secondary substances at best denote a certain qualification-«ποιόν τι»[27]. It is a fact that Ackrill acknowledges Aristotle's explicit attempt to differentiate his position on substance from the respective Platonic one, but the modern commentator objects to the use of «qualification» in terms of secondary substance, since there can be terminological confusion with the accidental category of quality[28]. Nonetheless, what we have to keep in mind is that, as a matter of fact, the Aristotelian view, *contra* Plato, clearly prefers

---

24. Cf. *Cat.*, 2 b 7-22. Cf. PORPHYRY, *op. cit.*, 92, 7-93, 20 and 97, 21-23.

25. Cf. *e.g. Cat.*, 2 b 15-17: «Ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται».

26. J. L. ACKRILL, *op. cit*, p. 84. Cf. our comments *infra* in n. 45. As for the third part of the *Categories* (11 b 16 ff.- *Postpraedicamenta*), Ackrill's view (p. 70) is that «there is no reason to doubt its authenticity, but probably it was not a part of the original *Categories* but was tacked on by an editor». (We do not need to doubt the modern editor's verdict either).

27. See *Cat.*, 3 b 10-23. Cf. also PORPHYRY, *op. cit.*, 96, 7-8: «οὐκέτι γὰρ ἐπὶ τῶν δευτέρων οὐσιῶν ἔστιν φάναι τὸ τόδε ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τοιόνδε».

28. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, pp. 88-89. It is also interesting that concerning the status of *differentia* («διαφορά») –to which we have decided not to refer (cf., however, *infra*, n. 35)– Porphyry, after having stated that «differentiae belong to species and genera, not to individuals» (*op. cit.*, 95, 8-9), he defines it, hence, as «essential *quality*» («ποιότης οὐσιώδης»; *ibid.*, 95, 19; cf. *ibid.*, 95, 17-20). What is more, from this point of view one could see the pair: primary substance-[primary and secondary] accidental property as somehow analogous to the pair: secondary substance-differentia (specifica) (cf. also *infra*, pp. 4-6).

the particularity of the individual –numerically one primary substance to the secondary substances' generality of «one over many».

Besides, it is a fact that we have already frequently ascertained Aristotle's orientation towards the individual, and especially the individual substance, since it is the necessary subject for the existence –and hence the predication– of both the secondary substances and the accidental qualities. However, it is also a fact that, since our first reference to the four classes of entities, we have not mentioned the «secondary accidentals». Nevertheless, in all our references to (primary) properties it is implied that the secondary properties necessarily accompany the primary ones, as in the case of primary and secondary substances. Now, nonetheless, it is interesting for one to think about the relationship between secondary properties and secondary substance, especially since Aristotle claims that «colour is in body and therefore also in an individual body...»[29]. In this phrase we take the «colour» as denoting secondary property, «body» as signifying secondary substance, and of course individual body as primary substance. According to our view, such a formulation forms a fourth *indirect* reason justifying the primacy of primary substance, since it spells out that there cannot be any direct predication of secondary property to secondary substance (see «colour is in body»), unless there is the necessary mediation of the primary substance. Since the latter implies necessarily the secondary substance, the primary substance will provide the necessary bridge for the *indirect* relationship between secondary property («colour») and secondary substance («body»).

Therefore, from this point of view we are afraid that Ackrill is too strict with Aristotle when the former accuses the latter of being «careless» in his formulation, on the grounds that Aristotle «speaks as if, because colour is in body, colour is in an individual body. Strictly, however, it is not colour, but this individual instance of colour, that is in this individual body»[30]. According to our own approach, if one reads the Stagirite's formulation from the point of view of the proper-*indirect* relationship between the secondaries substance and property, then the outcome is not a «careless» account in need of clarification, but, conversely, it becomes itself illuminating both of the relationship of secondary entities, and, hence, of the necessary priority of the primary substance.

---

29. *Cat.*, 2 b 1-2: «πάλιν τὸ χρῶμα ἐν σώματι, οὐκοῦν καὶ ἐν τινὶ σώματι».

30. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 83. From a separate, but interrelated, point of view, (to which we are referring in the next paragraph of our main text –and in n. 32), G. E. L. OWEN, Inherence, *Phronesis*, 10, 1965, pp. 100-101, is critical of Ackrill's aforementioned assertions, as well (Owen's important article has been included in his posthumous volume: IDEM, *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, M. NUSSBAUM (ed.), Ithaca, New York, Cornell University Press, [1]1986).

Nevertheless, we, too, should not be too strict with the modern commentator, since his objection raises the crucial issue of the proper status of primary accidentals. In one of his following remarks Ackrill also states that «it is now implied not only that generosity can be described as in Callias (though generosity could certainly exist in the absence of Callias), but also that generosity can be described as in man simply on the ground that some one man is generous (and not, as it strictly should be, on the ground that all instances of generosity are in individual men)»[31]. Apparently, such a statement declares that the primary-«individual» properties are «individuated by their bearers», *e.g.* Socrates' wisdom is distinguished by other instances of wisdom because it is Socrates' and not, say, Plato's. However, again, such a view has been challenged very convincingly by Frede's aforementioned innovative account[32]. According to Frede, the Aristotelian view allows room for an individual property (*e.g.* Socrates' wisdom) existing somehow independently of a *concrete* individual substance (Socrates)[33]. In fact, the Stagirite philosopher aimed to expound that since what is said to be *in* a (primary) substance is implied to be also in secondary substance, there is *at least* one subject without which an individual property cannot exist[34]. Nonetheless, potentially all the individual substances, which have as subject a common species (*viz.* a secondary substance said of its various individuals), could be attributed this very individual property. What is definitely excluded is that there could be more than one genus/species (of a property) said of this individual property[35].

Now, of course, it seems like Frede's account eliminating (a part of) the primacy of the individual/primary *substance*, since the individuation of the

---

31. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 84.

32. Cf. M. FREDE, Individuals in Aristotle, *op. cit.*, *passim*. IDEM, *op. cit.*, p. 57 (and n. 5 in p. 367), acknowledges the affinity (but not identity) of his approach to Owen's, *op. cit.* (cf. *supra*, n. 30). For a review of the various positions on this issue, cf. S. M. COHEN, *op. cit.*, section: «Nonsubstantial Particulars», which forms a Supplement to (section 1.5.: «A Recent Debate» of) P. STUDTMANN, Aristotle's Categories, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *op. cit.*, Fall 2008 edition, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/aristotle-categories/; accessed on 17/06/2012.

33. Cf. M. FREDE, *op. cit.*, *e.g.* pp. 58, 62.

34. Cf. *ibid.*, p. 60.

35. Cf. *ibid.*, p. 62. From this point of view the boundaries between property and differentia become even thinner. According to M. Frede (*op. cit.*, pp. 52 and 61), differentia forms a «conceptual»/«subjective» part of a (secondary and therefore of a primary) substance; it can only occur in *one* and the same genus and, therefore, be said of only one species (including its various individuals), since differentia (specifica) is what differentiates the various species of one genus. In an analogous way, regarding the «in relation» the (individual) property is not a subjective part of the individual substance in which it is said to be, but it can occur only in one and the same secondary genus/species (of this individual *property*).

primary accidental is not due to the latter's relation to the former[36]. However, we should bear in mind that such a view is the corollary of Aristotle's «peculiarly weak notion of individual»[37], which as we have formerly stressed includes both substances and accidental properties[38]. Nonetheless, it is noteworthy that Frede's approach refers essentially to problems of the *identity* of an individual, whether it is substance or accidental. Still, Frede would not be opposed to the primary reason of the priority of primary substance; it is our firm belief that he does continue to maintain the ontologically fundamental function of the individual/primary substance as being the necessary (existent) subject for the *existence* of all other classes of things, and hence of the individual properties, even if the individual substance is not responsible for the individuation (*viz.* specific identity) of the property itself[39].

Having made some inevitable comments owing to Frede's illuminating distinction, there remains to make the following remark: generally, as we have already seen, in the fifth chapter of the *Categories* there are various cases in which primary substance is opposed, and hence is superior, both to accidental properties and to secondary substance. However, there are also other cases in which Aristotle speaks of substance (without qualification) as opposed to the concomitant properties. Picking up on the aforementioned (fourth) indirect reason for justifying the superior importance of primary substance[40], we could ascertain that even in those latter cases Aristotle's examples refer to the primary substance; and it is because these statements can hold in relation to primary substance that we would infer that the same holds in relation to its secondary substances.

Two final examples will suffice: a) Aristotle claims that substance (without

---

36. And, indeed, from such a perspective, as in the *Metaphysics* the tracing of the cause of the individuation of sensible substances is still problematic (cf. also infra, in n. 39), it seems that neither in the early *Categories* we should expect to find a provisional answer at least to the «mystery» of the individuation of the primary accidental properties...

37. Cf. M. FREDE, *op. cit.*, p. 63.

38. Cf. *supra*, p. 3.

39. Perhaps, such a remark could have also some slight «proleptic» bearing on the differentiation between C. Witt and M. Frede considering the substance of the *Metaphysics*, although this is not the primary subject of the present paper. Nevertheless, as Witt notes (*op. cit.*, p. 144, n. 1): «More recently, Michael Frede (Substance in Aristotle's Metaphysics..., *Essays in Ancient Philosophy, op. cit.*, pp. 73-95) presents a particular forms [*sic.*] interpretation that is similar to mine in several respects. The basic difference concerns the function assigned to forms or essences. According to Frede, individual forms function as principles of *identity* for objects; its form... My interpretation differs from both Frede's and Hartman's with respect to the issue of the function of Aristotle's *individual essences*... Rather, the essence is the cause of being of a substance; the central function of essence is to explain the actual *existence of a unified substance*» [the emphases are ours].

40. Cf. *supra*, pp. 4-5.

qualification), which «is numerically one and the same [,] is able to receive contraries», giving as an example, among others, an *individual* man [again «ὁ τὶς ἄνθρωπος»] who «becomes pale at one time and dark at another»[41]. As Ackrill aptly remarks, «what Aristotle gives here as distinctive of substance is strictly a characteristic of primary substances... (It will then be distinctive of secondary substances that the individuals of which they are said are capable of admitting opposites)»[42]. b) The same holds for Aristotle's next observation regarding a potential counter-example to his previous ascertainment. Whereas the truth-status of statements/beliefs can change while the verbal expressions have not, it is not that the change has been initiated by the statements themselves. Only «in the case of substances [*sic* –without qualification] it is by themselves changing that they are able to receive contraries»[43]. And again, one of the Stagirite's examples is a substance becoming dark instead of pale[44]. For Aristotle's example to make sense to his readers, such an entity most presumably is the same *individual* man of the former (a) instance[45]. At any rate,

---

41. Cf. *Cat.*, 4 a 10-21; cf. also PORPHYRY, *op. cit.*, 98, 3-5, who calls «τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν οὖσαν ἀριθμῷ δεκτικὴν εἶναι τῶν ἐναντίων» as being «most of all the *proprium* of substance» («μάλιστα οὐσίας λέγοιμεν ἴδιον εἶναι»).

42. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 89. Let us also note that Ackrill is critical towards Aristotle's first counter-example of a particular instance of a colour; cf. *ibid.*, pp. 89-90.

43. Cf. *Cat.*, 4 a 22-b 19. See also Porphyry's interesting comments in *op. cit.*, 98, 23-100, 10. Among else, the Neoplatonic philosopher reminds us that, in fact, the contrarieties referred to by Aristotle here correspond only to accidental properties (cf. esp. *ibid.*, 99, 3-13).

44. Or «becoming dark *from* (being) pale», since following J. L. Ackrill's rendering of the Greek «ἐκ» as «instead of» might be a bit misleading.

45. It is not only the continuity of (b)-case with (a) that guarantees this assertion, especially in the light of our previous remarks (the fourth/indirect reason for primary substance's primacy), but also the plain fact that Aristotle's examples come from our own experience, (albeit it is also our experience that is in need of explanation): thus, even if it might be the case that the species «human» (secondary substance) becomes tanned (dark from being pale), it is because we have the experience of say Socrates' becoming tanned (*i.e.* of a primary substance), that we can generalize with respect to secondary substance. It is such a kind of priority, lying at the heart of Aristotle's «naturalist» methodology (which is another major issue that cannot be touched here), that must have underlain his attitude in asserting the primacy of primary substance. In the terminology launched in Aristotle's *Posterior Analytics*, (I, 2, 71 b 33-72 a 1), we could claim that primary substance is primary, or prior and more familiar in relation to us, whereas secondary substance (*i.e.* the universal) is prior by nature. «I call prior (πρότερα) and more familiar (γνωριμώτερα) in relation to us (πρὸς ἡμᾶς) what is nearer to perception, prior and more familiar *simpliciter* (ἁπλῶς) what is further away. What is most universal (τὰ καθόλου μάλιστα) is furthest away, and the particulars (τὰ καθ' ἕκαστα) are nearest; and these are opposite to each other» (*ibid.*, 72 a 1-5; the translation is by J. Barnes and is included in *The Revised Oxford Translation of The Complete Works of Aristotle*, J. BARNES (ed.), vol. 1, Bollingen Series LXXI 2, Princeton, PUP, [1]1984; [6]1995, where J. L. Ackrill's translation of the *Categories* can be found, as well).

coming to an end, let us however be cautious: all these positions are not going to be Aristotle's final words about (primary) substance. Rather, they should be seen as the starting point of a fascinating-vacillating intellectual journey passing through the *Physics* and leading to the *Metaphysics*...

D. VASILAKIS
(London)

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΥΠΕΡΟΧΗΣ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΣΤΙΣ *ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ* ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Περίληψη

Τὸ παρὸν ἄρθρο ἀσχολεῖται πρωτευόντως μὲ τοὺς λόγους σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους ὁ Ἀριστοτέλης, στὸ πρῶιμο ἔργο του *Κατηγορίες*, ἀποδίδει ὑπεροχὴ στὴν «πρώτη οὐσία» ἔναντι τῆς «δευτέρας οὐσίας» (δηλ. τοῦ εἴδους καὶ τοῦ γένους) καὶ τῶν συμβεβηκότων. Ὁ συγγραφέας, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν τόσο συγχρόνους ὅσο καὶ ἀρχαίους σχολιαστές, ξεκινᾶ τὴν προσέγγισή του μὲ ὁρισμένες γενικὲς εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὸ περιεχόμενο τῶν *Κατηγοριῶν* καὶ τὴ θέση τους στὸ Ἀριστοτελικὸ *corpus* καὶ σύστημα. Ἐπίσης, προσδιορίζει βασικὲς ἔννοιες, καθὼς καὶ ἰδιαιτερότητες τῶν Ἀριστοτελικῶν ἀπόψεων. Ἐν συνεχείᾳ, ἔχοντας ἐπιχειρήσει σύγκριση τοῦ Σταγειρίτη μὲ τὸν Πλάτωνα, προβαίνει στὴν κριτικὴ ἐξέταση τριῶν ἀλληλένδετων λόγων σχετικῶν μὲ τὴν ὑπεροχὴ τῆς πρώτης οὐσίας, καθὼς καὶ ἑνὸς

However, recalling that the view expressed in the *Analytics* (another treatise of the *Ὄργανον*) is better compatible with the *Metaphysics*, it seems that the world-view of the *Categories* takes what is «prior to us» to be also «prior by nature», although as we have seen *supra* on the issue of priority (*e.g.*, p. 4 on n. 26), Aristotle is at the same time ready to acknowledge a «by nature priority» of secondary substance. Such reflections must have led Plato's disciple to modify his metaphysical (and epistemological) views. On the other hand, it is equally interesting that in the last chapter of *Posterior Analytics* Aristotle will famously (and puzzlingly) declare that «it is necessary for us to become familiar with the primitives by induction; for perception too [accepting Barnes' reading of καὶ for ἡ –cf. *op. cit.*, p. 166, n. 54] instills (ἐμποιεῖ) the universal in this way» (*Post. Anal.*, II, 19, 100 b 4-5.) Even if the final Aristotelian outlook has been reshaped and modified with respect to the dialectic between particularity and generality, as we also stress in our main text, to a certain extent and manner the *Categories*' primacy of primary substance does survive in Aristotle's mature work (which is one of the reasons that presumably enabled the Neoplatonic Commentators to give a unifying reading of Aristotle, as they did with Plato, and to make the Stagirite be in agreement with his teacher –cf. also *supra*, p.162: main text on nn. 21-22, and G. E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, OUP, «Oxford Philosophical Monographs», 2006).

ἔμμεσου τέταρτου λόγου. Ἡ πρώτη οὐσία εἶναι τὸ ἀναγκαῖο ὑποκείμενο στὸ ὁποῖο κατηγοροῦνται τόσο ἡ δεύτερη οὐσία ὅσο καὶ τὰ συμβεβηκότα. Ἑπομένως, α) ἡ πρώτη οὐσία εἶναι ἀναγκαία γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν ὑπολοίπων (δευτέρων οὐσιῶν καὶ συμβεβηκότων). β) Ἡ σχέση πρώτης οὐσίας μὲ τὴ δεύτερη οὐσία δὲν εἶναι ἀμφίδρομη. Ἡ πρώτη οὐσία εἶναι ἕνα «ἄτομο», μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν κατηγορεῖται σὲ ἄλλο ὑποκείμενο, ἀλλὰ παραμένει ἡ ἴδια τὸ ἔσχατο ὑποκείμενο τῶν κατηγορήσεων. Συνεπῶς, γ) ἡ πρώτη οὐσία εἶναι ἕνα «τόδε τι», καθὼς ἀποτελεῖ τὴ μεγαλύτερη δυνατὴ συγκεκριμενοποίηση ἑνὸς ὄντος. Ἐπίσης, ὁ συγγραφέας ἀνευρίσκει, στὴ διαμεσολαβητικὴ θέση τῆς πρώτης οὐσίας ὡς ἀναγκαίας γέφυρας σύνδεσης μεταξὺ «δευτέρου συμβεβηκότος» καὶ δευτέρας οὐσίας, τὸν τέταρτο ἔμμεσο λόγο τῆς ὑπεροχῆς τῆς πρώτης οὐσίας. Μετὰ ἀπὸ ἕνα ἐκτενὲς σχόλιο γύρω ἀπὸ τὴν Ἀριστοτελικὴ ἔννοια τοῦ «ἀτόμου» καὶ τὴ λειτουργία τῆς πρώτης οὐσίας ὡς πρὸς τὴν ἐξατομίκευση (δηλ. τὴν ταυτότητα) καὶ τὴν ὕπαρξη τῶν δευτερουσῶν ἰδιοτήτων, ἡ προσέγγιση ὁλοκληρώνεται μὲ μιὰ ἐπιβεβαίωση τοῦ προαναφερθέντος τετάρτου ἔμμεσου λόγου μέσα ἀπὸ περιπτώσεις/παραδείγματα ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης δὲν φαίνεται νὰ κάνει διαφοροποίηση μεταξὺ πρώτης καὶ δεύτερης οὐσίας.

Δημήτρης ΒΑΣΙΛΑΚΗΣ

Philosophia, 43, 2013, pp. 170-188

PUNTI CONTROVERSI DELLA DOTTRINA APODITTICA ARISTOTELICA

Negli *Analitici secondi* Aristotele istituisce una connessione strutturale tra conoscenza scientifica (ἐπιστήμη) e dimostrazione (ἀπόδειξις). Nel secondo capitolo del primo libro dell'opera la scienza è identificata come un sapere esplicativo e necessario[1] che si costituisce attraverso uno specifico modello apodittico, denominato «deduzione scientifica», le cui premesse sono vere, prime, immediate, più note, anteriori ed esplicative della conclusione[2]. Alla precisazione della struttura apodittica della dottrina della scienza sono dedicati i primi dieci capitoli del primo libro degli *Analitici secondi*, nei quali Aristotele, in un ampio arco di tempo, ha annotato e rielaborato numerose considerazioni sull'argomento[3]. La trattazione della dimostrazione risente pertanto dei differenti livelli di maturazione della teoria, i quali risultano peraltro difficilmente identificabili[4].

La stesura della prima parte degli *Analitici secondi* presenta molteplici contraddizioni e punti oscuri, sui quali si sono spesso confrontati gli studiosi, giungendo ad esiti interpretativi non sempre concordanti. In numerosi passaggi si trovano, sia esposte dettagliatamente sia semplicemente abbozzate, definizioni di elementi dimostrativi che, pur essendo estranei al procedimento della deduzione scientifica, sono attinenti, ciascuno in misura differente, alla dottrina apodittica. Le sezioni dedicate all'esposizione delle premesse dimostrative appaiono nella maggior parte dei casi come parti autonome, di cui Aristotele non ha tentato di fornire un quadro unitario[5].

---

1. ARIST., *APo.*, A 2, 71 b 9-12.

2. *Ibid.*, A 2, 71 b 16-22.

3. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, translated with a commentary by J. BARNES, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. XV.

4. Un tentativo di rintracciare i principali nuclei metodologici ravvisabili nella stesura degli *Analitici secondi* è stato da me condotto in P. TARANTINO, La formazione del metodo aristotelico della dimostrazione, *Humanitas*, 63, 2011, pp. 157-173, a cui rinvio per un approfondimento della questione e del relativo dibattito.

5. La stesura degli *Analitici secondi* non si presenta come un'esposizione ordinata dei vari aspetti della teoria. Essa infatti raccoglie le numerose annotazioni aristoteliche, le quali risalgono a diversi stadi compositivi e mancano di una revisione finale. Cf. ARISTOTELES,

L'esegesi di alcuni punti controversi, contenuti nei primi capitoli degli *Analitici secondi*, potrebbe fornire interessanti indicazioni per una approfondita comprensione globale della teoria aristotelica della dimostrazione. Il presente contributo si propone pertanto di esaminare una serie di passi (*APo.*, A 1, 71 a 11-17; A 2, 72 a 7-14; A 2, 72 a 14-24; A 7, 75 a 39-b 3; A 10, 76 a 31-b 2; A 10, 76 b 6-11; A 10, 76 b 11-22; A 10, 76 b 23-34; A 10, 76 b 35-77 a 4) e la nozione aristotelica di assioma, soffermandosi in modo particolare su alcune definizioni di elementi dimostrativi che appaiono scarsamente coerenti con l'impianto della deduzione scientifica, su cui si fonda esplicitamente la dottrina della scienza degli *Analitici secondi*. I brani sembrano risalire ad una fase iniziale o intermedia della riflessione epistemologica aristotelica e documentano pertanto alcuni momenti significativi nel processo di elaborazione della teoria della dimostrazione. Da una parte emerge il permanere della sovrapposizione, di ascendenza platonica, tra contesto scientifico e contesto didattico. Dall'altra appaiono evidenti le difficoltà nel generalizzare i procedimenti della matematica dell'epoca, che pure esercitano una notevole influenza sulla riflessione aristotelica.

ARIST., *APo.*, A 1, 71 a 11-17

Nel primo capitolo degli *Analitici secondi* sono stabilite alcune condizioni per l'acquisizione della conoscenza. La trattazione prende avvio con l'affermazione secondo cui ogni insegnamento e ogni acquisizione intellettuale si sviluppano da una conoscenza preesistente[6]. Il passaggio da conoscenza a conoscenza ha luogo principalmente nella matematica e in ciascuna delle restanti discipline scientifiche. Anche la dialettica e la retorica procedono in modo simile, in quanto costruiscono argomentazioni o di tipo deduttivo, assumendo premesse note all'interlocutore, o di tipo induttivo, partendo da singoli casi o da esempi[7].

Aristotele precisa la natura della preconoscenza, distinguendone due tipi: preconoscenza del fatto che una cosa è; preconoscenza del significato della parola che indica una cosa. Il primo caso è esemplificato ricorrendo al principio del terzo escluso: bisogna infatti presupporre che per ogni determinazione sia vero o l'essere affermata o l'essere negata. Il secondo caso è illustrato dall'espressione «triangolo», della quale occorre intendere il significato. Aristotele aggiunge poi un terzo caso di preconoscenza, riguardante oggetti,

---

Analytica posteriora, übersetzt und erläutert von W. DETEL, 2 Halbbände, erster Halbband, Berlin, Akademie Verlag, 1993, pp. 103-114.

6. ARIST., *APo.*, A 1, 71 a 1-2.

7. *Ibid.*, A 1, 71 a 1-11. Aristotele, pur non assumendo inizialmente per la riflessione sulla μάθησις un gruppo esclusivo di saperi, adotta nel corso della stesura come referenti principali le discipline teoretiche e in particolar modo le matematiche e le scienze della natura.

come l'unità, che è necessario conoscere nei due modi precedentemente indicati, vale a dire rispetto al significato del nome e rispetto all'esistenza. I tre casi corrispondono ai differenti gradi di evidenza che le preconoscenze possiedono rispetto a noi[8].

La frase introduttiva degli *Analitici secondi* accomuna διδασκαλία e μάθησις, in quanto entrambe procedono da un patrimonio condiviso di conoscenze. Alcuni interpreti hanno intravisto nella διδασκαλία e nella μάθησις le due polarità che articolano il processo didattico: l'insegnamento e l'apprendimento[9]. Sebbene Aristotele comprenda talvolta nella teoria della scienza anche la riflessione pedagogica, intendere la μάθησις come l'assunzione del sapere del docente da parte del discente significa confinare la dottrina degli *Analitici secondi* nel contesto educativo, troppo angusto rispetto alle intenzioni dell'autore.

L'espressione μάθησις διανοητική indica genericamente ogni acquisizione di natura intellettuale che avviene senza l'intervento dei sensi[10] e quindi comprende anche l'apprendimento didattico, pur non limitandosi ad esso. Non a caso il verbo μανθάνω, appartenente alla stessa famiglia semantica del sostantivo μάθησις, usato specialmente per indicare l'apprendere attraverso lo studio, ha ampliato progressivamente nella lingua greca la sua sfera semantica fino ad abbracciare, soprattutto nel lessico aristotelico, l'apprendere attraverso la pratica[11] e l'apprendere attraverso l'esperienza[12].

Gli *Analitici secondi* non aspirano ad essere semplicemente un manuale di pedagogia, destinato agli insegnati e relativo ai modi in cui presentare ed impartire un sapere già stabilito. L'opera al contrario si pone come una riflessione generale sul processo conoscitivo nella sua interezza, al cui interno trova forma anche la situazione didattica. Alcuni procedimenti adoperati dal ricercatore nell'acquisizione di nuove conoscenze possono essere adottati anche come metodi di insegnamento, poiché risultano efficaci nel favorire l'assimilazione, da parte degli allievi, di nuove teorie o permettono una più chiara e sistematica esposizione dei contenuti. La διδασκαλία e la μάθησις, vale a dire l'insegnamento e la più generale acquisizione di conoscenza, sono dunque forme di sapere fondato su presupposti.

---

8. ARIST., *APo.*, A 1, 71 a 11-17.

9. Cf. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi*, Padova, Antenore, 1975, pp. 1-3. Zanatta nell'interpretare i vocaboli διδασκαλία e μάθησις adotta rispettivamente «insegnamento» e «apprendimento» come termini corrispondenti nella lingua italiana (cf. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, in ID., *Organon*, a cura di M. ZANATTA, 2 voll., Torino, UTET, 1996, vol. 2, 1996, p. 9).

10. H. BONITZ, 185 b 33-35.

11. ARIST., *EN.*, B 1, 1103 a 32; *Metaph.*, A 1, 980 b 24; Θ 8, 1049 b 31.

12. IDEM, *APo.*, A 18, 81 a 40. Per i diversi significati di μανθάνω nella lingua greca si rimanda a LSJ *s. v.*

ARIST., *APo.*, A 2, 72 a 7-14

In *APo.*, A 2, capitolo introduttivo alla dottrina della scienza, dedicato alla presentazione generale dei requisiti della dimostrazione, è inserita una breve sezione (72 a 7-14) in cui sono enunciate alcune definizioni riguardanti la struttura della proposizione. In primo luogo il principio della dimostrazione (ἀρχὴ ἀποδείξεως) è caratterizzato come una proposizione immediata, precisando che con «immediata» (ἄμεσος) si intende una premessa, rispetto alla quale nessun altra è anteriore[13].

La definizione di ἀρχή, qui proposta, è molto generica e soprattutto ignora i guadagni teorici raggiunti nella descrizione delle premesse apodittiche, svolta nella prima parte del capitolo. L'immediatezza, unica qualità presa in considerazione, corrisponde ad una delle sei caratteristiche dei principi della dimostrazione e di per sé non è in grado di comprendere ed esaurire le altre. Alla luce dei risultati precedentemente conseguiti, Aristotele avrebbe potuto presentare al termine della sua esposizione sulla deduzione scientifica una formulazione più complessa e articolata della nozione di principio. L'eccessiva generalità della definizione di premessa non è coerente con il livello di profondità dell'esposizione svolta nel secondo capitolo.

Aristotele descrive la proposizione (πρότασις) come l'una o l'altra parte dell'enunciazione (ἀπόφανσις), la quale è a sua volta caratterizzata come una delle due parti della contraddizione[14]. La definizione proposta è inintelligibile. La proposizione dovrebbe infatti corrispondere ad uno dei termini *B* e *A*, soggetto e predicato, che costituiscono una parte della coppia contraddittoria (*A* appartiene a *B*; *A* non appartiene a *B*). Si avrebbe così la conseguenza di far coincidere con un unico termine la πρότασις, la quale al contrario è una proposizione[15]. Alcuni interpreti hanno ipotizzato una corruzione nel testo tradito e conseguentemente leggono ἀντιφάσεως in luogo di ἀποφάνσεως in 72 a 8-9[16], restituendo un minimo di plausibilità al passo: la proposizione diventa in questo modo una parte della contraddizione[17].

Aristotele infine procede a distinguere la proposizione in dialettica (διαλεκτική) e in dimostrativa (ἀποδεικτική): la prima corrisponde alla scelta di una

---

13. ARIST., *APo.*, A 2, 72 a 7-8.

14. *Ibid.*, A 2, 72 a 8-9. Cf. anche *APo.*, A 2, 72 a 11 e *Int.*, 5-6, 17 a 23-26.

15. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 98. Cf. anche M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, p. 323, dove sono riprese le considerazioni espresse in F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin, Weidmann, 1929, p. 99 n. 4.

16. Mignucci (*L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 32-33) e Zanatta (ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, in ID., *Organon*, a cura di M. ZANATTA, *op. cit.*, p. 12) preferiscono la lettura tradizionale.

17. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 98; ARISTOTELE, *Organon*, a cura di G. COLLI, Milano, Adelphi, 2003, pp. 893-896.

qualunque delle due parti della contraddizione[18], che l'interlocutore compie in risposta ad una domanda; la seconda si identifica con l'assunzione in modo determinato di una delle due parti della contraddizione, in quanto è vera[19]. La caratterizzazione delle premesse dimostrative nei termini di verità risulta tuttavia riduttiva rispetto alla descrizione più ricca fornita nella prima parte del capitolo[20].

La trattazione è conclusa con alcune definizioni classiche che ricorrono anche in altri luoghi del *Corpus Aristotelicum*: l'enunciazione (ἀπόφανσις) è una qualsiasi delle due parti della contraddizione; la contraddizione (ἀντίφασις) è un'antitesi che per sé esclude ogni intermedio[21]; l'affermazione (κατάφασις) è la parte della contraddizione che lega qualcosa a qualcosa; la negazione (ἀπόφασις) è la parte della contraddizione che separa qualcosa da qualcosa.

Il passo di *APo.*, A 2, 72 a 7-14 è composto da una catena di definizioni, che, come rilevato dagli studiosi, sono difficilmente integrabili nella discussione generale sui principi della dimostrazione[22]. Esaminando il brano si ha l'impressione di leggere alcune glosse inopportunamente inserite in un contesto che mostra un livello di elaborazione teorica e di complessità ben superiore alle elementari distinzioni proposte. Benché sia evidente il tentativo di istituire un collegamento con le premesse dimostrative, la sezione sembra più un'analisi della struttura sintattica delle proposizioni e risulta pertanto difforme rispetto al tenore generale del capitolo, che appare il risultato maturo della riflessione sulla deduzione scientifica.

L'aspetto elementare e riduttivo della definizione di principio o premessa dimostrativa, la problematicità della nozione di proposizione e la rapida ripresa di definizioni note contribuiscono a far emergere la natura provvisoria del passo. Esso potrebbe corrispondere o ad una interpolazione posteriore, probabilmente motivata da una analogia tematica, o alla giustapposizione, da parte di Aristotele, di alcune nozioni, che egli probabilmente prevedeva di rivedere allo scopo di inserirle in maniera più organica nel corpo del testo. Nello stato in cui è pervenuta la stesura si può affermare che le distinzioni prodotte non riguardano direttamente la dimostrazione, che pure rientra in modo collaterale nella disamina, in quanto essa si struttura attraverso proposizioni.

---

18. ARIST., *APo.*, A 2, 72 a 9-10.

19. *Ibid.*, A 2, 72 a 10-11. Cf. *APr.*, A 1, 24 a 22-25; *Top.*, A 10, 104 a 8-9.

20. Cf. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, p. 33.

21. La definizione di contraddizione ricorre anche in ARIST., *Metaph.*, I 7, 1057 a 34-36; 4, 1055 b 1-2; Γ 7, 1011 b 23-24.

22. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 97; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, p. 32.

ARIST., *APo.*, A 2, 72 a 14-24

In *APo.*, A 2, 72 a 14-24 Aristotele delinea i principi deduttivi immediati, introducendo una distinzione tra θέσις e ἀξίωμα[23]. La θέσις è una proposizione che non è possibile dimostrare e che non è necessario che possieda colui che apprende qualcosa[24]. La prima parte della definizione è pleonastica, in quanto, dopo aver incluso la θέσις tra i principi deduttivi immediati, i quali non richiedono di essere provati, viene ripetuto che è un principio non suscettibile di dimostrazione. La seconda parte è formulata in contrapposizione alla definizione di ἀξίωμα, proposizione che deve essere necessariamente assunta da chi vuole apprendere qualunque cosa. Lo ἀξίωμα è quindi un principio generalissimo, senza il cui possesso non sarebbe possibile l'acquisizione di conoscenza e più in generale l'atto del pensiero[25]. Esempi classici di assiomi sono il principio di contraddizione e il principio del terzo escluso, i quali sono appunto le leggi logiche su cui si fonda il sapere.

Aristotele distingue le θέσεις in due specie: da una parte le ὑποθέσεις e dall'altra gli ὁρισμοί. Entrambi condividono la proprietà delle θέσεις di essere principi deduttivi immediati e dunque non soggetti a dimostrazione. Le ὑποθέσεις sono proposizioni esistenziali, nelle quali si stabilisce una delle due parti della contraddizione, cioè che una cosa è oppure non è[26]. Gli ὁρισμοί al contrario prescindono da una assunzione di esistenza e sono proposizioni definitorie in cui il predicato esprime l'essenza del soggetto[27].

Esempi di ὁρισμός e di ὑπόθεσις sono rispettivamente le espressioni «l'unità è ciò che è indivisibile secondo la quantità» e «l'unità è». Si può presumere che il termine «unità» sia l'oggetto su cui verte la prova e che quindi in via preliminare ogni dimostrazione richieda la definizione e l'ammissione di esistenza del suo oggetto. La distinzione tra ὁρισμός e ὑπόθεσις si collega infine alla più generale distinzione tra essenza (τί ἐστι)

---

23. Nell'indicare gli elementi della dimostrazione e, più in generale, dell'argomentazione logica si è preferito usare nella maggior parte dei casi le rispettive denominazioni greche, le quali coprono un ambito semantico non sempre adeguatamente colto dai vocaboli tradizionalmente adottati come corrispondenti nella lingua italiana.

24. Come nota Mignucci (*L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 33-34), nel lessico aristotelico il termine θέσις è adoperato con due significati: nel primo caso indica il punto di vista avanzato e sostenuto da qualcuno e in questa accezione coincide con il significato che la parola «tesi» ha nella lingua italiana; nel secondo caso identifica la premessa di un discorso o di un'argomentazione. In *APo.*, A 2, 72 a 14-16 θέσις afferisce al secondo significato, poiché identifica il punto di partenza, la premessa di un discorso. Mignucci e Barnes (ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 99) propongono di intendere θέσις come «posizione», vocabolo capace di dare maggiormente conto, rispetto alla parola «tesi», dei due significati del termine greco.

25. ARIST., *APo.*, A 2, 72 a 14-18.

26. A proposito della nozione aristotelica di ὑπόθεσις, cf. BONITZ 796 b 59 sgg.

27. ARIST., *APo.*, A 2, 72 a 18-21.

ed esistenza (τὸ εἶναι), in quanto dire che cosa è l'unità non significa dire che l'unità è[28].

ARIST., *APo.*, A 7, 75 a 39-b 3

Aristotele delinea schematicamente in *APo.*, A 7, 75 a 39-b 2 i tre elementi costitutivi della prova scientifica: ciò che si dimostra (τὸ ἀποδεικνύμενον), vale a dire il termine corrispondente al predicato contenuto nella conclusione (συμπέρασμα)[29], la quale esprime l'appartenenza di una determinazione per sé ad un genere (γένος); gli assiomi (ἀξιώματα), proposizioni a partire da cui (ἐξ ὧν) si sviluppa la dimostrazione; il genere sottoposto (τὸ γένος ὑποκείμενον), cioè il soggetto contenuto nella conclusione[30], le cui affezioni (πάθη) o determinazioni per sé (καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα) sono rese evidenti dalla dimostrazione[31]. In *APo.*, A 7, 75 b 2-3 si precisa che gli assiomi da cui parte la prova possono essere gli stessi in tutti i casi. Nelle intenzioni di Aristotele pertanto la verifica dell'esistenza delle determinazioni per sé di un genere è condotta a partire da principi condivisi da più branche del sapere.

Il γένος, assunto nella formulazione della dimostrazione, sembra però fare riferimento a due ordini diversi. Da una parte identifica la scienza all'interno della quale si deve svolgere la prova, per esempio la geometria, l'aritmetica, la fisica. A ciascuna disciplina, infatti, corrisponde un genere specifico: i numeri, le grandezze spaziali, gli enti in movimento. Dall'altra parte γένος, o più precisamente lo ὑποκείμενον γένος, cioè il genere sottoposto, coincide con il soggetto della dimostrazione, rispetto a cui si deve provare l'appartenenza di una proprietà.

Tra i due ambiti semantici, connotati dal sostantivo γένος, sussiste una evidente asimmetria: il primo coincide con il genere di una disciplina, inteso come l'insieme degli oggetti appartenenti ad una specifica area del sapere, e pertanto non può essere ammesso nella prova apodittica; il secondo corrisponde ad uno degli oggetti, per esempio triangolo, quadrato, cerchio, appartenenti al

---

28. ARIST., *APo.*, A 2, 72 a 21-24. Una approfondita analisi delle nozioni aristoteliche trattate in *APo.*, A 2, 72 a 14-24 è svolta in ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, übersetzt und erläutert von W. DETEL, 2 Halbbände, zweiter Halbband, *op. cit.*, pp. 68-82.

29. Benché Aristotele usi il termine συμπέρασμα, ciò che si deve dimostrare è il predicato della conclusione e non la conclusione nella sua interezza. L'interpretazione trova conferma nella precisazione contenuta in *APo.*, A 7, 75, a 40-41 e nella tripartizione degli elementi della dimostrazione presentata in *APo.*, A 10, 76 b 11-16 (in part. 76 b 15). Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 130; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, p. 137.

30. Come osserva Barnes (ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 130), ὑποκείμενον è il termine tradizionalmente adottato da Aristotele per designare il «soggetto».

31. ARIST., *APo.*, A 7, 75 a 39-b 2.

patrimonio concettuale di una scienza. Il genere sottoposto si pone come subordinato al genere di una disciplina: «triangolo» è compreso in «grandezza spaziale». Il γένος può quindi designare sia l'oggetto di una scienza sia l'oggetto di una dimostrazione[32].

La classificazione degli elementi di *APo*., A 7, 75 a 39-b 2 è inserita da Aristotele subito dopo l'enunciazione del divieto di condurre la dimostrazione passando da un genere ad un altro[33]. La scelta non è casuale, ma appare dettata dall'esigenza di omogeneità tra principi e conclusioni di un'argomentazione: le parti della deduzione devono rientrare in uno stesso genere. È tuttavia problematico conciliare la richiesta di uniformità disciplinare dei contenuti dimostrativi con la possibilità, su cui si struttura la prova, di inferire conclusioni a partire da principi comuni ai saperi.

Il divieto di passare da un genere all'altro è illustrato concretamente ribadendo l'impossibilità di provare un teorema geometrico mediante una proposizione appartenente all'ambito dell'aritmetica[34]. La netta distinzione tra geometria e aritmetica era stata ampiamente assimilata dagli studiosi dell'epoca. La scoperta dell'incommensurabilità tra il lato e la diagonale del quadrato, risalente presumibilmente alla seconda metà del V secolo, aveva messo in crisi l'impostazione pitagorica fondata sulla corrispondenza tra numeri e grandezze spaziali, vale a dire, più in generale, tra quantità discrete e quantità continue, comportando una separazione tra l'ambito dell'aritmetica e l'ambito della geometria[35].

Secondo lo schema apodittico tracciato da Aristotele l'appartenenza di una proprietà al rispettivo genere dovrebbe essere argomentata ricorrendo a premesse trasversali ai saperi. Il principio dell'omogeneità disciplinare degli elementi dimostrativi lascia al contrario supporre che ogni scienza disponga di proposizioni proprie, vale a dire definizioni e assunzioni di esistenza del genere, le quali intervengono direttamente nella dimostrazione.

Aristotele probabilmente cercò di assimilare i procedimenti apodittici della matematica nello schema che egli stava elaborando per la scienza in

---

32. Per una presentazione dei significati che la nozione τὸ ὑποκείμενον γένος assume negli *Analitici secondi* si rinvia a R. D. MCKIRAHAN, *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 50-63; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 144-145.

33. ARIST., *APo*., A 7, 75 a 38.

34. *Ibid*., *APo*., A 7, 75 a 38-39; A 7, 75 b 3-6.

35. Per una introduzione alla tradizione matematica pre-euclidea, con particolare riferimento all'Accademia di Platone, si rimanda a EUCLIDE, *Tutte le opere*, a cura di F. ACERBI, Bompiani, Milano, 2007, pp. 15-175; I. MUELLER, Greek arithmetic, geometry and harmonics: Thales to Plato, in C. C. W. TAYLOR (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. I, *From the Beginning to Plato*, London and New York, Routledge, 1997, pp. 271-322; I. MUELLER, Greek Mathematics to the Time of Euclid, in M. L. GILL - P. PELLEGRIN (eds), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford - Boston, Blackwell Publishing, 2006, pp. 686-718.

generale. La difficile integrazione tra i due livelli, cioè tra la teoria della scienza e la pratica matematica, emerge dalla scarsa coerenza espositiva, segno di una progressiva formazione del metodo della deduzione e della profonda influenza esercitata dal modello della geometria, almeno in una prima fase della stesura degli *Analitici secondi*.

ARIST., *APo.*, A 10, 76 a 31-b 2

Aristotele in apertura del capitolo *APo.*, A 10 definisce principi in ogni genere gli oggetti riguardo ai quali non è possibile dimostrare che sono[36]. Egli comprende così un gruppo di oggetti che potrebbe essere composto sia dai termini sia dalle proposizioni, dal momento che non è posta con chiarezza alcuna distinzione ulteriore. Aristotele si limita ad usare un generico e vago ταύτας per designare in modo indeterminato i principi, i quali corrispondono a presupposti non provabili come esistenti.

Carattere comune agli oggetti primi (τὰ πρῶτα) e agli oggetti dipendenti dai primi (τὰ ἐκ τούτων) è l'assunzione del significato dell'espressione definitoria. Gli oggetti primi, tuttavia, si distinguono da quelli dipendenti, poiché, in qualità di principi, non richiedono l'assunzione di esistenza. Rispetto ai termini «unità» e «grandezza spaziale», i quali denotano oggetti primi, si assume che cosa significhino e che cosa siano. Rispetto alle nozioni di «retto» o di «triangolo»[37], oggetti dipendenti, si suppone che cosa siano, mentre occorre provare che esistono[38].

Gli oggetti che hanno il ruolo di principi e di cui le scienze si avvalgono nella dimostrazione si distinguono in propri (ἴδια) di ciascuna scienza e in comuni (κοινά). I principi comuni sono proposizioni adoperate da diverse scienze, le quali se ne avvalgono mediante applicazione ad un contenuto particolare. La comunanza di alcuni principi a più generi è possibile in virtù di un'analogia (κοινὰ κατ' ἀναλογίαν). Ciascun principio comune si conforma al genere particolare proprio di una data scienza. Si prendano, per esempio, in considerazione le seguenti proposizioni:

P «togliendo oggetti uguali da oggetti uguali, restano oggetti uguali»;

P_1 «togliendo numeri uguali da numeri uguali, restano numeri uguali»;

P_2 «togliendo grandezze spaziali uguali da grandezze spaziali uguali, restano grandezze spaziali uguali».

La proposizione P è la formulazione generale di un criterio di uguaglianza. P_1 e P_2 sono un'applicazione di P rispettivamente all'aritmetica ed alla geometria. Ciascuna disciplina restringe ai propri contenuti l'ambito di azione

36. Cf. anche ARIST., *APo.*, A 2, 76 a 31-32.

37. Il discorso aristotelico risulta chiaro nel complesso, sebbene susciti perplessità la decisione di porre l'oggetto «triangolo» sullo stesso piano della affezione «retto».

38. ARIST., *APo.*, A 2, 76 a 31-36.

del principio: nel primo caso si tratta dell'uguaglianza tra numeri, nel secondo dell'uguaglianza tra grandezze. P_1 e P_2 esprimono in riferimento a contenuti specifici la stessa relazione enunciata da P, la cui formulazione si pone come generale o comune, in quanto non si adegua ad un genere particolare[39].

Le proposizioni proprie presentano la seguente forma: «la linea è di questo tipo», «ciò che è retto è di questo tipo». Gli esempi, forniti da Aristotele, sono esclusivamente definizioni e le nozioni «linea» e «retto» corrispondono rispettivamente ad un oggetto e ad una affezione. L'ambito di riferimento dei principi propri è precisato poche righe dopo, in 76 b 3-11, allorché Aristotele fa riferimento anche al genere: esso costituisce l'oggetto di una dimostrazione ed occorre presupporne l'esistenza. Nel caso dell'aritmetica tra i principi propri rientrano le unità, nel caso della geometria i punti e le linee. In generale, si può dire che Aristotele intende con principi propri sia l'assunzione e la definizione degli oggetti, su cui verte la prova, sia la definizione delle proprietà[40].

Rispetto agli oggetti primi ogni scienza presuppone l'esistenza e la definizione. Riguardo invece alle affezioni per sé degli oggetti[41], si assume la definizione, ma non l'esistenza, la quale è conosciuta dimostrativamente attraverso le proposizioni comuni e partendo dalle proposizioni precedentemente provate. Così l'aritmetica suppone il significato delle espressioni «pari» o «dispari», delle nozioni «numero quadrato» o «numero cubico» e la geometria il significato di «irrazionale», di «linea spezzata» o «linea obliqua». L'esistenza di una proprietà è provata mostrando la sua appartenenza all'appropriato soggetto della dimostrazione, del quale si è precedentemente assunta l'esistenza. Le affezioni possiedono la proprietà dell'esistenza non in se stesse, ma in modo indiretto, cioè in qualità di accidenti di una sostanza, unico oggetto di cui si può predicare l'esistenza[42].

Le indicazioni contenute in *APo.*, A 10, 76 a 31-b 2 permettono di precisare la natura della relazione istituita da Aristotele tra oggetti primi e oggetti dipendenti dai primi. L'assunzione del significato dell'espressione definitoria

---

39. ARIST., *APo.*, A 10, 76 a 37-b 2. Il riferimento aristotelico al principio di uguaglianza è da me approfondito riproponendo la schematizzazione in P, P_1 e P_2 adottata da M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 192-195.

40. La distinzione tra principi propri e principi comuni, con particolare riguardo alla loro funzione operativa, è riproposta in ARIST., *APo.*, A 11, 77 a 27-28 e in A 32, 88 b 27-29.

41. Si dicono affezioni «per sé» sia le determinazioni che sono assunte nella definizione del soggetto (*APo.*, A 4, 73 a 34-37), sia le determinazioni che assumono nella propria definizione la nozione o il nome della cosa di cui esse sono proprietà e che di conseguenza non si possono spiegare indipendentemente dall'oggetto cui rimandano (*APo.*, A 4, 73 a 37-b 1). Sebbene Aristotele distingua quattro modi secondo cui A può appartenere a B «per sé» o «in virtù di sé» (καθ'αὐτό), solo i primi due concorrono in modo diretto alla caratterizzazione delle proposizioni dimostrative (*APo.*, A 4 73 b 16-18).

42. Cf. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 197-198.

coinvolge tutti gli elementi della dimostrazione, la quale dunque è condotta solo adoperando nozioni di cui si ha già conoscenza. L'oggetto primo coincide con il genere della dimostrazione, del quale si assume l'esistenza e la definizione. L'oggetto dipendente dal primo corrisponde all'affezione per sé, della quale si assume la definizione e si prova l'esistenza. È chiaro che il rapporto di dipendenza tra gli elementi apodittici è relativo all'essere, nel senso che l'esistenza delle determinazioni per sé è provata solo mediante la dimostrazione della loro appartenenza al genere. In altre parole una affezione è, solo se compete ad un soggetto che è.

ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 6-11

Un punto particolarmente problematico è costituito da *APo.*, A 10 76 b 6-11. Tre sono le difficoltà che possono essere sollevate dalla lettura del passo: l'introduzione di una distinzione tra le preposizioni διά ed ἐκ, le quali designano rispettivamente proposizioni mediante cui si dimostra e proposizioni, già provate, da cui si dimostra; la mancanza di qualsiasi riferimento alla funzione dei principi propri nella dimostrazione; l'assunzione di proposizioni dimostrate come punti di partenza della deduzione.

Per quanto riguarda la prima questione Ross ha proposto di identificare le proposizioni διά con le regole di inferenza, strumentali rispetto alla costruzione della prova, e le proposizioni ἐκ con le premesse dimostrative[43]. Gli studiosi tendono tuttavia a non attribuire eccessivo peso alla distinzione qui introdotta da Aristotele[44], poiché l'uso di διά ed ἐκ negli *Analitici secondi* non appare vincolato ad una precisa corrispondenza ad un gruppo stabilito di principi[45]. Più in generale nella logica antica non è stata riscontrata una chiara distinzione tra regole di inferenza e premesse dimostrative, sebbene non si possa negare che Aristotele sembra orientarsi in questa direzione.

La seconda difficoltà è stata riscontrata da Mignucci, il quale ha rilevato con stupore il silenzio di Aristotele sul ruolo dei principi propri nella dimostrazione[46]. Essi, al contrario, dovrebbero essere i naturali punti di partenza dell'argomentazione scientifica. I principi propri corrispondono da una parte alla definizione e all'assunzione di esistenza del genere e dall'altra

---

43. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. 531-532, 540. Aristotele usa la preposizione διά al fine di indicare un gruppo di principi anche in *APo.*, A 32, 88 b 1-3.

44. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, pp. 139, 143-14; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 198-199.

45. In *APo.*, A 7, 75 a 42, A 10, 76 b 14, A 11, 77 a 27 la preposizione ἐκ è usata in riferimento agli assiomi comuni. In *APo.*, A 13, 78 a 30 la preposizione διά è adoperata in relazione alle premesse.

46. Cf. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, p. 198.

alla definizione della proprietà. Aristotele sostiene nel passo in esame che lo scopo della prova, cioè la dimostrazione dell'esistenza della proprietà del genere, è conseguito mediante proposizioni comuni e partendo da proposizioni già dimostrate. È tuttavia difficile immaginare quale forma concreta possano assumere tali indicazioni aristoteliche e di conseguenza comprendere in che modo i principi propri concorrano effettivamente alla costruzione della prova.

Infine nell'abbozzare lo schema teorico della deduzione Aristotele introduce le proposizioni dimostrate come punto di avvio da cui provare la conclusione. Il riferimento all'intervento di teoremi già verificati nella composizione della prova è tuttavia un caso isolato, destinato a non essere più ripreso nel capitolo. Si tratta probabilmente di una considerazione non scaturita in modo originale dal pensiero dello Stagirita.

Si potrebbe allora supporre che la distinzione tra proposizioni διά e proposizioni ἐκ corrisponda alla riformulazione di un procedimento che ha la sua origine nelle scienze matematiche dell'epoca e in particolare nell'astronomia, come precisato dallo stesso Aristotele[47]. Le notizie pervenute attestano, infatti, che gli studiosi di geometria nel V e nel IV secolo conducevano dimostrazioni mediante il ricorso a nozioni comuni, in qualche misura corrispondenti agli assiomi aristotelici, e ad enunciati di teoremi dimostrati[48]. Il passo di Arist., *APo.*, A 10 76 b 6-11 documenterebbe il tentativo, condotto da Aristotele, di dare forma teorica ai procedimenti concretamente adoperati dai matematici dell'epoca. Esso potrebbe pertanto risalire ad un momento iniziale della riflessione aristotelica sulla scienza.

ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 11-22

La tripartizione della dimostrazione, presentata in *APo.*, A 7, 75 a 39-b 2, è riproposta in modo più accurato in *APo.*, A 10, 76 b 11-16. Aristotele elenca i seguenti elementi apodittici: gli oggetti posti come esistenti, i quali costituiscono il genere, di cui la scienza studia gli attributi per sé; gli assiomi chiamati comuni, cioè principi primi da cui si dimostra; le affezioni, rispetto alle quali la scienza assume che cosa significhino[49]. Alcuni dei tre punti elencati possono

47. ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 11.

48. Per una ricostruzione dei metodi matematici adoperati nel V e nel IV secolo si tenga presente, oltre ai lavori citati nella nota 35, G. CAMBIANO, Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria, *Rivista di Filosofia*, 58, 1967, pp. 115-149; J. MITTELSTRASS, Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft, in J. CHRISTIANIDIS (ed.), *Classics in the history of Greek mathematics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, 19-44 (orig. publ. in *Archive for the History of the Exact Sciences*, 2, 1962-66, pp. 410-435).

49. ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 11-16: πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος, οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική), καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι, καὶ τρίτον τὰ πάθη, ὧν τί σημαίνει ἕκαστον λαμβάνει.

non essere esplicitati in una dimostrazione, qualora siano evidenti. In conclusione, Aristotele ribadisce in maniera succinta i tre punti fondamentali dell'argomentazione scientifica: ciò su cui verte la prova, cioè il genere; le cose che si dimostrano, vale a dire le affezioni per sé; le proposizioni da cui parte la dimostrazione, ovvero gli assiomi[50].

Confrontando lo schema tracciato in *APo.*, A 7, 75 a 39-b 2 con la classificazione degli elementi dimostrativi, contenuta in *APo.*, A 10, 76 b 11-22, si nota la maggiore precisione con cui Aristotele delinea la struttura della dimostrazione. In particolare egli caratterizza il genere come esistente, aggiunge la richiesta di assunzione della definizione delle affezioni e qualifica gli assiomi non più semplicemente come principi ἐξ ὧν, ma anche come comuni (κοινά) e primi (πρῶτα). L'oscillazione del significato del termine γένος, evidente in *APo.*, A 7, 75 a 39-b 2, scompare del tutto nello schema fornito in *APo.*, A 10, dove Aristotele identifica come elemento della prova non il genere in se stesso ma gli oggetti che costituiscono il genere[51]. La più accurata trattazione della struttura dell'argomentazione scientifica documenta verosimilmente una maggiore maturità metodologica nell'elaborazione della teoria.

ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 23-34

Aristotele introduce in *APo.*, A 10, 76 b 23-34 una serie di definizioni. In primo luogo i principi della scienza sono qualificati come ciò che deve essere necessariamente a causa di sé e rispetto a cui è necessario ritenere che sia[52]. La maggior parte degli interpreti ritiene che Aristotele si stia riferendo agli assiomi[53]. A favore di questa tesi sembrano deporre il carattere immediato delle proposizioni, le quali hanno in sé le ragioni del proprio essere, e la riproposizione dell'espressione contenuta in *APo.*, A 2, 72 a 16-17[54], tramite la quale si esprime la necessità di possedere l'assioma da parte di chi vuole acquisire conoscenza.

L'accostamento delle due espressioni definitorie appare, tuttavia, un argomento troppo debole per poter identificare gli enunciati in questione con gli assiomi, accomunati al massimo solo dal carattere dell'immediatezza[55]. Si

---

50. ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 21-22: ἀλλ' οὐδὲν ἧττον τῇ γε φύσει τρία ταῦτά ἐστι, περὶ ὅ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν. Aristotele sottolinea più volte nel corso degli *Analitici secondi* che in una dimostrazione ci sono per natura cose su cui, cose di cui e cose da cui è la prova (*APo.*, A 10, 76 b 22; A 11, 77 a 27-28; A 32, 88 b 27).

51. *Ibid.*, A 10, 76 b 12-13.

52. *Ibid.*, A 2, 76 b 23-24: οὐκ ἔστι δ' ὑπόθεσις οὐδ' αἴτημα, ὃ ἀνάγκη εἶναι δι' αὑτὸ καὶ δοκεῖν ἀνάγκη.

53. Un elenco degli studiosi che identificano gli enunciati di *APo.*, A 10, 76 b 23-24 con gli assiomi si trova in M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 201-203.

54. ἦν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα.

55. Cf. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 203-204.

potrebbe allora ipotizzare che Aristotele abbia formulato la definizione dei principi di una scienza, comprendendo anche gli assiomi, senza però riferirsi in modo esclusivo ad essi[56]. La proprietà di essere δι' αὑτὸ consisterebbe nell'impossibilità di poter essere provato attraverso altro: i principi della scienza, proprio in quanto sono a causa di sé, si differenzierebbero dalle ὑποθέσεις e dagli αἰτήματα.

La conferma dell'identificazione degli enunciati con i principi in generale la si riceve proseguendo nella lettura del passo, allorché si dice che la dimostrazione, così come la deduzione, non riguarda il discorso esterno, bensì quello che si sviluppa nell'anima. Aristotele riprende la famosa distinzione platonica tra discorso esterno (ἔξω λόγος), espresso verbalmente e non rivolto ad alcuno, e discorso interno (ἔσω λόγος), che si sviluppa nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ)[57]. La riconduzione della dimostrazione alla sfera del discorso interno costituisce una garanzia epistemologica per l'argomentazione scientifica, in quanto essa è così preservata dalle obiezioni cui è soggetto il discorso esterno.

Lo ἔξω λόγος rappresenta lo spazio logico in cui è legittimo formulare la negazione di qualsiasi proposizione: collocare le premesse deduttive nell'ambito del discorso verbale significherebbe esporre a discussione e a confutazione i presupposti e le conclusioni della logica e della scienza. L'ambito dello ἔσω λόγος, al contrario, costituisce il luogo più appropriato in cui porre le premesse dell'argomentazione scientifica, in quanto le proposizioni acquisiscono un carattere di evidenza a causa di sé, che le sottrae al gioco dialettico della negazione e della falsificazione. L'inserimento del ragionamento apodittico nel discorso interno salvaguarda l'andamento della deduzione, dal momento che assicura validità nel caso di un sillogismo e verità nel caso della dimostrazione[58].

Il quadro che si delinea comprende da una parte i principi della scienza e dall'altra alcune proposizioni dimostrabili, assunte senza prova da un docente, le quali si dicono ὑποθέσεις se sono ammesse dal discente come vere, oppure αἰτήματα se rispetto ad esse il discente non ha alcuna convinzione o manifesta opinione contraria. Aristotele precisa però che una proposizione non si definisce ὑπόθεσις in senso assoluto, ma solo in relazione a colui che impara.

La distinzione tra ὑπόθεσις e αἴτημα avviene sulla base del consenso di colui che apprende, all'interno di un contesto didattico, caratterizzato dalla relazione tra docente e discente e in particolar modo dalla centralità del discente, il quale fornisce il criterio per l'identificazione di una proposizione. L'attribuzione della denominazione è tuttavia successiva alla scelta della proposizione effettuata dal docente, in quanto egli assume una premessa

---

56. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 140.
57. PLAT., *Tht.*, 189 e 6-190 a 6.
58. Cf. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 204-207.

come punto di avvio della spiegazione indipendentemente dalle conoscenze e dalla reazione dell'allievo.

La distinzione, qui illustrata, tra ὑποθέσεις e αἰτήματα non risulta facilmente integrabile nella struttura dell'apodittica: entrambi sono proposizioni dimostrabili e dunque non possono rientrare nell'ambito dei principi; essendo adottati come non provati, non sono contemplati nemmeno tra i teoremi. Si potrebbe ipotizzare che Aristotele stia prendendo in considerazione una situazione, diversa dalla dimostrazione, in cui, un docente per spiegare alcuni teoremi assume altri teoremi non dimostrati, rispetto ai quali si dispone l'opinione dell'allievo[59].

Nel classificare le proposizioni Aristotele sembrerebbe sovrapporre due contesti, ciascuno dotato di un proprio apparato di principi: all'ambito della scienza fanno riferimento gli enunciati immediati, dei quali si presuppone l'esistenza; all'ambito della didattica, in cui i punti di partenza sono modulati a partire dalle conoscenze dell'allievo, afferiscono ὑποθέσεις e αἰτήματα.

Nel contesto educativo le strategie di apprendimento consentono una più distesa adozione dei presupposti delle argomentazioni, dal momento che essi si adattano alle capacità del discente e non devono necessariamente conformarsi ad un preciso statuto logico. La flessibilità propria della situazione didattica non trova riscontro nell'ambito della scienza, la quale si deve fondare su principi saldi, che prescindono da contesti particolari o dai punti di vista manifestati di volta in volta dagli interlocutori. Le distinzioni tracciate in *APo.*, A 10, 76 b 24-77a 4 sembrano in definitiva avere poca rilevanza ai fini dell'argomentazione scientifica. Aristotele appare più impegnato a dare conto della situazione didattica a discapito dell'organizzazione dimostrativa delle proposizioni.

ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 35-77 a 4

Aristotele distingue nella parte finale di *APo.*, A 10 gli ὅροι dalle ὑποθέσεις: gli ὅροι non sono detti essere o non essere di qualcosa e si devono solamente comprendere; le ὑποθέσεις sono proposizioni che, una volta poste, danno luogo, per il fatto di esistere, alla conclusione. La proposta di intendere ὅρος come «definizione» non è coerente con la caratterizzazione dell'elemento presentata da Aristotele. Egli rintraccia nella struttura proposizionale la principale differenza delle ὑποθέσεις dagli ὅροι, dei quali appunto nulla si dice essere o non essere[60]. La definizione al contrario è una proposizione, in quanto manifesta una relazione, espressa dal verbo essere, tra *definiendum e definiens*. È opportuno dunque considerare gli ὅροι come «termini»: essi sono semplicemente colti con un atto di intellezione. Le ὑποθέσεις sono invece premesse,

---

59. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, p. 140.
60. ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 35-36.

che, una volta poste, danno luogo alla conclusione[61].

L'interpretazione degli ὅροι come termini trova ulteriore sostegno nella conclusione di *APo.*, A 10. Aristotele sostiene che le ὑποθέσεις e gli αἰτήματα, a differenza degli ὅροι, possono essere enunciati in forma universale o particolare[62]. Questa proprietà è un requisito esclusivo delle proposizioni ed appartiene anche alla definizione, in quanto essa è una predicazione universale, come ribadito in *APo.*, A 14, 79 a 28-29. Sebbene un termine possa essere singolare o universale, la quantificazione è possibile solo in presenza di un rapporto predicativo, cioè di una proposizione[63].

Nel passo di *APo.*, A 10, 76 b 35-77 a 4 Aristotele sembra più attento a chiarire la struttura proposizionale dei principi di un'argomentazione, tralasciando la precisazione del contesto di riferimento, che permetterebbe di comprendere se l'oggetto della trattazione sono le premesse dimostrative o gli espedienti didattici. La considerazione delle ὑποθέσεις come punto di partenza di un ragionamento può valere sia nell'ambito di una argomentazione scientifica sia nell'ambito di una spiegazione a scopi didattici: in entrambi i casi occorre assumere alcune proposizioni e, attraverso vari passaggi, giungere ad una conclusione. La spiegazione del docente inoltre si configura come una prova svolta alla presenza di un interlocutore, il quale può accettare o respingere alcuni enunciati, senza avere alcuna influenza sull'andamento dell'argomentazione.

Il tentativo di individuare il preciso contesto cui afferiscono le definizioni formulate da Aristotele non conduce ad esiti positivi. Si potrebbe allora supporre che in *APo.*, A 10, 76 b 35-77 a 4 si stia facendo riferimento ad una situazione nella quale insegnamento e dimostrazione si sovrappongono, non sussistendo una netta separazione tra i due ambiti. Il passo inoltre si riallaccia dal punto di vista tematico e lessicale alla riflessione platonica sui procedimenti adoperati dai matematici[64] e probabilmente costituisce la traccia di un'impostazione metodologica più antica, destinata ad essere superata con l'introduzione di una distinzione sempre più marcata tra argomentazione dimostrativa ed esposizione didattica.

Gli assiomi

Può essere opportuno infine soffermarsi sulla nozione di ἀξίωμα, la quale ricorre spesso nei passi precedentemente considerati, pur non essendo

---

61. *Ibid.*, *APo.*, A 10, 76 b 35-39. Sull'interpretazione degli ὅροι come «termini», cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trans. with a comm. by J. BARNES, *op. cit.*, pp. 142-143; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 211-215, in part. p. 212.

62. ARIST., *APo.*, A 10, 77 a 3-4.

63. Cf. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 214-215.

64. PLAT., *Rep.* Z, 510 c 1-d 2.

adoperata in modo uniforme. In particolare negli *Analitici secondi* è possibile rintracciare almeno due significati differenti sebbene affini. In alcuni casi gli assiomi corrispondono alla parte costitutiva della dimostrazione, in quanto proposizioni ἐξ ὧν, vale a dire premesse da cui scaturiscono le conclusioni. In altri casi sono principi generali immediati, che bisogna assumere per apprendere qualcosa e che non figurano direttamente nelle dimostrazioni, se non nel caso delle confutazioni per assurdo.

Gli assiomi condividono la proprietà di essere proposizioni che trovano applicazione in diversi ambiti del sapere, dal momento che non rientrano nel patrimonio di nozioni esclusivo di una scienza. La natura analogica della comunanza degli assiomi a più discipline si può constatare nelle molteplici applicazioni che essi hanno rispetto a contenuti particolari. Gli assiomi, tuttavia, non esibiscono il medesimo livello di generalità, in quanto solo alcuni abbracciano ogni genere dell'essere. Tra di essi sussiste una distinzione, non esplicitamente teorizzata da Aristotele, il quale si riferisce genericamente agli assiomi considerandoli «principi comuni».

Si può pertanto legittimamente parlare di due tipi di proposizioni identificate dal termine ἀξίωμα negli *Analitici secondi*, vale a dire le proposizioni appartenenti a più di un genere[65] e i principi generalissimi, cioè le leggi logiche del pensiero, che permettono l'acquisizione di conoscenza[66]. Al primo tipo appartiene la proposizione «togliendo oggetti uguali da oggetti uguali, restano oggetti uguali»[67]. Al secondo le proposizioni «non è possibile affermare ed allo stesso tempo negare qualcosa di un oggetto»[68] e «rispetto ad un oggetto una qualsiasi determinazione deve essere o affermata o negata»[69].

Il primo enunciato è un principio che accomuna le discipline che hanno attinenza con la nozione di quantità. Le proprietà di uguaglianza trovano, infatti, esecuzione solo in relazione a linee, angoli, numeri, cioè oggetti che costituiscono i generi delle scienze matematiche ed esibiscono un determinato tipo di quantità[70]. Al di fuori di questo ambito dell'essere il principio di uguaglianza non possiede alcun valore, poiché non attiene ad un oggetto che non sia suscettibile di trattazione quantitativa. L'intervento di queste proposizioni è dunque limitato alla sfera delle matematiche.

Gli altri due enunciati corrispondono al principio di contraddizione e al principio del terzo escluso: essi hanno un valore ed una applicazione assolute, in quanto proposizioni proprie dell'essere in quanto essere, cioè nella sua

65. ARIST., *APo.*, A 10, 76 b 14-16; A 11, 77 a 27-28; A 32, 88 b 27-29.
66. *Ibid.*, A 2, 72 a 16-17; A 11, 77 a 10-12.
67. *Ibid.*, A 10, 76 a 41.
68. *Ibid.*, A 11, 77 a 10.
69. *Ibid.*, A 11, 77 a 22.
70. ARIST., *Metaph.*, K 4, 1061 b 18-20.

totalità, e dunque interessano ogni genere della realtà. Chiunque conduca una confutazione per assurdo si serve di questi principi, non assumendoli in forma universale, ma in misura adeguata al genere specifico intorno a cui verte la prova[71]. Gli assiomi del secondo tipo appartengono a tutte le discipline, in quanto l'essere è una nozione trascendentale che accomuna tutti gli oggetti. Non a caso il loro studio compete alla filosofia prima, scienza che indaga l'essere in quanto essere[72].

La maggiore difficoltà nella comprensione della funzione degli assiomi riguarda il ruolo, ascritto ad essi da Aristotele, di punti di partenza per provare l'esistenza di una affezione. Le ragioni che hanno portato Aristotele a collocare gli assiomi al vertice della prova appaiono oscure. Una risposta plausibile potrebbe giungere ancora una volta dalla considerazione dei metodi dimostrativi che negli stessi anni stavano prendendo forma negli ambienti matematici dell'Accademia. Il principio «sottraendo oggetti uguali da oggetti uguali, restano oggetti uguali» corrisponde alla nozione comune 3 degli *Elementi*. Nel sistema euclideo le nozioni comuni, assieme ai postulati, intervengono direttamente nella dimostrazione degli enunciati e ricorrono in parecchi teoremi. Sono stati, inoltre, tramandati alcuni frammenti di dimostrazioni elaborate in epoca preeuclidea, che attestano un ampio uso delle proprietà di uguaglianza[73].

Si può dunque supporre che Aristotele, allo scopo di formulare una struttura apodittica appropriata alla conoscenza scientifica, abbia scelto come punto di riferimento la logica geometrica della dimostrazione. L'inserimento degli assiomi tra gli elementi della prova, in qualità di premesse, corrisponderebbe verosimilmente alla ripresa di un procedimento tipico della matematica. La difficoltà nel chiarimento del ruolo degli assiomi potrebbe risiedere nella scarsa compatibilità di alcuni elementi matematici con un tipo di prova volta alla verifica dell'esistenza di una proprietà. Aristotele avrebbe in altre parole ripreso un efficace strumento probatorio, senza però riuscire a saldarlo in un contesto metodologico differente.

Piero TARANTINO
(Bari)

71. IDEM., *APo.*, A 11, 77 a 22-25.
72. IDEM., *Metaph.*, Γ 3, 1005 a 25-27. Cf. anche Γ 3, 1005 b 15-17.
73. Un esempio di dimostrazione pre-euclidea è riportato in PROCL., *in Eucl.*, 377, 9-384, 21.

ΑΜΦΙΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΗΜΕΙΑ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΑΠΟΔΕΙΚΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Περίληψη

Στὰ πρῶτα δέκα κεφάλαια τῶν *Ἀναλυτικῶν ὑστέρων* ὁ Ἀριστοτέλης διαγράφει τὰ θεμελιώδη χαρακτηριστικὰ τῆς θεωρίας τῆς ἐπιστήμης. Ὡστόσο, σὲ αὐτὸ τὸ μέρος τοῦ ἔργου βρίσκονται κάποιοι ὁρισμοὶ ἐννοιῶν ποὺ ἀποδεικνύονται κατ' οὐσίαν ξένοι πρὸς τὴ διαδικασία τοῦ ἐπιστημονικοῦ συμπεράσματος, στὴν ὁποία βασίζεται κατ' ἐξοχὴν ἡ συγκεκριμένη πραγματεία. Ἡ παροῦσα συμβολὴ ἔχει πρόθεση νὰ διακρίνει καὶ νὰ ἐξετάσει τὰ χωρία στὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης εἰσάγει τέτοιες ἔννοιες. Φαίνεται πὼς αὐτὲς μαρτυροῦν μία ὄχι ἀρκετὰ ὥριμη ἀκόμα φάση τῆς ἀριστοτελικῆς θεώρησης γιὰ τὴν ἐπιστήμη καὶ θὰ μποροῦσαν νὰ συνιστοῦν ἴχνη μιᾶς προκαταρκτικῆς πραγμάτευσης τῆς ἀποδεικτικῆς θεωρίας. Σὲ ὁρισμένα σημεῖα διαπιστώνεται ἡ ἐπίδραση τῆς πλατωνικῆς θέσης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἐπιστημονικὸ πλαίσιο ταυτίζεται μὲ τὸ διδακτικό. Σὲ κάποια ἄλλα προκύπτει ἡ δυσκολία, ἐκ μέρους τοῦ Ἀριστοτέλους, γενίκευσης τῶν ἀποδεικτικῶν συλλογισμῶν τῶν μαθηματικῶν τῆς ἐποχῆς του, προκειμένου νὰ δημιουργήσει ἕνα πρότυπο ἐπιστημονικῆς γνώσης ποὺ νὰ ἔχει ἐφαρμογὴ καὶ σὲ ἄλλα ἐπιστημονικὰ πεδία.

Piero TARANTINO
(Μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 189-204

ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΑ, ΜΗΧΑΝΙΣΜΟΣ, ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ *ΕΝΔΕΧΟΜΕΝΟΥ* ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ[1].

I

Τὸ κείμενο αὐτὸ βρίσκει τὴν ἀφετηρία του στὴν ἀριστοτελικὴ ἠθική. Ὅπως εἶναι εὐρέως παραδεκτό, ἡ προσέγγιση ποὺ κάνει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ ἠθικὰ ζητήματα εἶναι ἔντονα ἀνθρωπολογική, ἰδιαίτερα ἂν τὴν συγκρίνει κανεὶς μὲ τὴ γνωσιολογικὰ καὶ μεταφυσικὰ θεμελιωμένη ἠθικὴ τοῦ Πλάτωνα. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἀριστοτέλη, γίνεται συχνὰ λόγος γιὰ τήν –ἔστω μερική– ἀποδέσμευση τῆς ἀρετῆς ἀπὸ τὴ γνώση καὶ τὴ σύνδεσή της μὲ τὴν προαίρεση, πρᾶγμα ποὺ ἐπιτρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν τὰ φαινόμενα τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς καὶ τῆς ἠθικῆς εὐθύνης τῶν ἀνθρώπων γιὰ τὶς πράξεις τους. Στὸν Ἀριστοτέλη μπορεῖ κανεὶς νὰ ἐντοπίσει τὴν πρωτοφανὴ ἔμφαση στὴ δυνατότητα τῶν ἀνθρώπων νὰ παρεμβαίνουν στὸν κόσμο καὶ τὰ γεγονότα, σὲ ἀντίθεση πρὸς μιὰ αἰτιοκρατικὴ λογικὴ ποὺ θέλει τὰ πράγματα καὶ τὶς ἀνθρώπινες πράξεις νὰ ἐντάσσονται κατὰ τρόπο ἀναγκαῖο σὲ μιὰ καθορισμένη αἰτιακὴ ἁλυσίδα. Κατὰ τὴ γνώμη μου, ἡ σχέση τῆς ἐλευθερίας μὲ τὴν ἀναγκαιότητα στὴν ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη φωτίζεται καλύτερα, ἂν ἐξεταστεῖ πρῶτα ἐκτὸς ἠθικῆς. Ἂν καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ εἶναι ἕνα αὐτόνομο πεδίο ποὺ διαθέτει τοὺς δικούς του –λιγότερο αὐστηρούς ἀπὸ ἄλλα πεδία– κανόνες, δὲν εἶναι ἀποκομμένη ἀπὸ τὴ φύση καὶ τοὺς νόμους της. Ἀντίθετα, μαζὶ μὲ τὴ φύση καὶ τὴν τέχνη συνιστοῦν τὸν ὑποσελήνιο κόσμο, τὸν ὁποῖο ὁ φιλόσοφος μὲ ἔμφα-

1. Ἡ παροῦσα ἐργασία προέκυψε ἀπὸ τὴ διδακτορική μου διατριβὴ τὴν ὁποία ἔχω τὴν τιμὴ νὰ συγγράφω μὲ τὴν εὐγενὴ συγχρηματοδότηση ἀπὸ τὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἕνωση (Εὐρωπαϊκὸ Κοινωνικὸ Ταμεῖο – ΕΚΤ) καὶ ἀπὸ ἐθνικοὺς πόρους μέσῳ τοῦ Ἐπιχειρησιακοῦ Προγράμματος «Ἐκπαίδευση καὶ Διὰ Βίου Μάθηση» τοῦ Ἐθνικοῦ Στρατηγικοῦ Πλαισίου Ἀναφορᾶς (ΕΣΠΑ) – Ἐρευνητικὸ Χρηματοδοτούμενο Ἔργο: Ἡράκλειτος ΙΙ. Ἐπένδυση στὴν Κοινωνία τῆς Γνώσης μέσῳ τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Κοινωνικοῦ Ταμείου. Στὸ ἔργο «Ἡράκλειτος ΙΙ» ἀπευθύνω τὶς βαθιές μου εὐχαριστίες γιὰ τὴ χρηματοδότηση αὐτή.

ση διακρίνει ἀπὸ τὸν ὑπερσελήνιο. Ἔτσι, οἱ νόμοι τῆς φύσης καὶ τῆς τέχνης μποροῦν νὰ βροῦν τὶς ἀναλογίες τους στὴν ἠθικὴ ζωή. Οἱ μορφὲς αἰτιότητας, ἡ συνύπαρξη τῆς τελεολογίας μὲ τὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὴν τύχη, καθὼς καὶ ὁ κεντρικὸς ρόλος τοῦ ἀγαθοῦ στὴν τελεολογικὴ ζωὴ τῶν ὄντων συνθέτουν ἕνα πολύπλοκο σῶμα σχέσεων ποὺ διατρέχει ὁλόκληρο τὸν ὑποσελήνιο τόπο. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ σῶμα, ὅπως ἀρχικὰ συγκροτεῖται στὴ φύση καὶ τὴν τέχνη, μποροῦν νὰ ἀναζητηθοῦν οἱ προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία καὶ παρέμβαση μέσα στὸν κόσμο.

Ὁ Ἀριστοτέλης συνεχίζει τὴν πλατωνικὴ ἐπίθεση στὸν μηχανισμὸ τῶν Προσωκρατικῶν μὲ ἕναν τρόπο ποὺ μοιάζει πολὺ μὲ αὐτὸν τοῦ δασκάλου του, ἀλλὰ συγχρόνως διαφέρει σὲ καθοριστικὰ σημεῖα. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀπάντηση στὴ μηχανιστικὴ ἐξήγηση τοῦ κόσμου θὰ δοθεῖ πρῶτα μὲ τὴ θεωρία τῶν τεσσάρων αἰτίων, ποὺ ἐμφανίζονται στὰ *Φυσικὰ* ὡς ἐξηγητικὲς ἀρχὲς τῶν μεταβολῶν τῆς φύσης καὶ τῶν γεγονότων τῆς τέχνης καὶ τῆς ἀνθρώπινης πράξης[2]. Οἱ μελετητὲς διχάζονται ὡς πρὸς τὸ ἂν τὰ τέσσερα αἴτια εἶναι ἀντικειμενικὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἢ ὑποκειμενικὲς προβολὲς ἐξήγησής του. Πιθανότερη θεωρῶ τὴν πρώτη ἑρμηνεία[3]. Πιστεύω πὼς ἂν τὸ μοντέλο τῶν τεσσάρων αἰτίων ἦταν ἁπλῶς μιὰ ὑποκειμενικὴ προσέγγιση τοῦ ἀνθρώπου, δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ ὑποστηριχθοῦν ἡ ἐπαναληψιμότητα καὶ ἡ ὁμαλότητα ὁρισμένων φαινομένων. Ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ἀναδείξει τὴν κανονικότητα κάποιων γεγονότων καὶ γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ χρειάζεται τὴν πραγματικὴ αἰτιακὴ δομὴ τοῦ κόσμου ὡς σύμμαχό του.

Τὰ αἴτια αὐτὰ εἶναι ἡ ὕλη («τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος»), ἡ μορφὴ («τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα»), τὸ ποιητικὸ αἴτιο («ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως») καὶ ὁ σκοπός («τὸ τέλος»). Ἡ ὕλη δὲν εἶναι μόνο τὸ ὑλικὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο εἶναι συντεθειμένο ἕνα φυσικὸ ἢ ἕνα τεχνητὸ ὄν, ἀλλά, καλύτερα, λέμε ὅτι εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ὕπαρξής του[4]. Τὸ ποιητικὸ αἴτιο, «τὸ κινῆσαν πρῶτον»[5], εἶναι αὐτὸ ποὺ σήμερα οἱ περισσότεροι κατανοοῦμε ὡς αἴτιο καὶ ταυτίζεται μὲ τὸν δράστη ἢ τὸν φορέα τῆς μεταβολῆς[6]. Ἡ μορφὴ καὶ ὁ σκοπὸς εἶναι τὰ δύο αἴτια πά-

---

2. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικά*, 194 b 23-195 a 4.

3. C. A. FREELAND, Accidental Causes and Real Explanations, *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, L. JUDSON (ἐπιμ.), Oxford, Oxford University Press, 1991, σσ. 49-72 καὶ εἰδικὰ σσ. 59-60. Πβ. D. M. BALME, Teleology and Necessity, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, A. GOTTHELF καὶ G. LENNOX (ἐπιμ.), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, σσ. 275-85 καὶ εἰδικὰ σ. 280.

4. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικά*, 193 b 7-8 καὶ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1045 a 23-24, ὅπου «ὕλη» εἶναι τὸ δυνάμει καὶ «εἶδος» εἶναι τὸ ἐνεργείᾳ.

5. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φυσικά*, 198 a 19.

6. Πβ. M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1987, σ. 126.

νω στὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης θὰ στηρίξει τὴν ἀντίθεσή του στὸν μηχανισμό. Ἡ μορφὴ ἑνὸς ὄντος εἶναι ὁ ὁρισμὸς τοῦ *τί ἦν εἶναι* ἢ τὸ *τί ἔστιν* καὶ εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπὸ τὴν ὕλη[7]. Ὁ σκοπὸς εἶναι τὸ *οὗ ἕνεκα*, δηλαδὴ αὐτὸ γιὰ χάρη τοῦ ὁποίου γίνεται κάτι. Τὸ ἀριστοτελικὸ *τέλος* δὲν εἶναι ἁπλῶς τὸ ἔσχατο σημεῖο τῆς μεταβολῆς[8], ἀλλὰ ἡ καλύτερη κατάληξή της. Εἶναι ἡ πιὸ ὡραία καὶ πιὸ σωστὴ ὁλοκλήρωση μιᾶς διαδικασίας. Ἔτσι, τὸ τέλος ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθὸ ἢ μὲ τὸ βέλτιστον[9]. Ἡ εἰσαγωγὴ τῆς σκοπιμότητας μέσῳ τοῦ τελικοῦ αἰτίου εἶναι ἡ πρώτη ἔνδειξη ὅτι ἡ μηχανιστικὴ ἐξήγηση τοῦ κόσμου θὰ κριθεῖ ἀνεπαρκής. Ἡ πλατωνικῆς καταβολῆς σύνδεση τοῦ τελικοῦ σκοποῦ μὲ τὸ ἀγαθὸ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἐπισήμανση ὅτι τὸ ἀγαθὸ ἐνδέχεται κάποιες φορὲς νὰ εἶναι φαινομενικό[10]. Τὸ φαινομενικὸ ἀγαθὸ μπορεῖ νὰ εἶναι κάτι ποὺ λειτουργεῖ πρόσκαιρα ὡς ἀγαθό, ἱκανοποιώντας μιὰ ἄμεση ἀνάγκη, ἢ κάτι ποὺ νομίζει κανεὶς (ἐσφαλμένα) ὅτι εἶναι ἀγαθό.

Τὰ σκόπιμα γεγονότα, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, εἴτε εἶναι προϊόντα τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας (ἀνθρώπινη τελεολογία) εἴτε εἶναι παράγωγα τῆς φύσης (φυσικὴ τελεολογία)[11]. Ἡ ἀνθρώπινη τελεολογία συμπυκνώνεται ὡραία στὶς ἡγούμενες προτάσεις τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὅπου λέγεται ὅτι ἡ ἀνθρώπινη πράξη στοχεύει πάντα σὲ κάποιο ἀγαθό[12]. Ἐνδιαφέρον ὅμως παρουσιάζει ἡ φυσικὴ τελεολογία, ἡ ὁποία, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν πλατωνικὸ *Τίμαιο*, εἶναι δυνατή, παρόλο ποὺ τὸ ἀριστοτελικὸ σύμπαν εἶναι αἰώνιο, ἀγέννητο καὶ στερεῖται τῆς παρέμβασης κάποιου δημιουργοῦ ἢ κάποιας κοσμικῆς ψυχῆς. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸν ρόλο τοῦ «σχεδιαστῆ» τῶν φυσικῶν μεταβολῶν καὶ τοῦ φορέα τῆς σκοπιμότητας πρέπει νὰ ἀναλάβει ἐδῶ ἡ ἴδια ἡ φύση.

Στὴ φύση ἡ μορφὴ ταυτίζεται μὲ τὸ τέλος, ἀφοῦ ὁ σκοπὸς ἑνὸς φυσικοῦ ὄντος εἶναι νὰ πάρει τὴ μορφή του, νὰ πραγματοποιήσει τὸ *τί ἦν εἶναι* του[13]. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ τέλος του βρίσκεται στὴν ἐντελέχειά του, δηλαδὴ στὴν πραγμάτωση τῶν δυνατοτήτων του, ὅταν ἡ ὕλη καθορίζεται

---

7. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικά*, 198 a 16. Πβ. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1050 a 21-23, ὅπου τὸ «εἶδος» νοεῖται ὡς ἐνέργεια καὶ ἐντελέχεια.

8. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φυσικά*, 199 a 8-9.

9. *Αὐτόθι*, 194 a 32-33 καὶ 195 a 24-25. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* 336 b 27-28: «ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, [...]».

10. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φυσικά*, 195 a 26.

11. *Αὐτόθι*, 196 b 21-22.

12. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1094 a 1-3: «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ. Διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται».

13. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φυσικά*, 193 b 16-18, 198 a 25-26, 198 b 3-4, 199 a 31-32. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ζῴων γενέσεως*, 715 a 4-6 καὶ *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 335 b 6-7.

ἀπὸ τὸ εἶδος του. Αὐτὸ συμβαίνει ἐπειδὴ στὴ φυσικὴ παραγωγὴ ἡ μορφὴ βρίσκεται μέσα στὰ φύσει ὄντα καὶ δὲν ἔρχεται θύραθεν. Ἀντίθετα, στὴν περίπτωση τῆς τέχνης καὶ στὸ γνωστὸ παράδειγμα τῆς κατασκευῆς τοῦ ἀγάλματος, ἡ μορφὴ ποὺ θὰ πάρει τὸ ἄγαλμα βρίσκεται στὸ μυαλὸ τοῦ γλύπτη ποὺ κατέχει τὴν τέχνη τῆς γλυπτικῆς. Τὰ φυσικὰ ὄντα ὅμως δὲν ἔχουν μέσα τους μόνο τὴ μορφή τους, ἀλλὰ καὶ τὸν σκοπό τους. Ὁ Ἀριστοτέλης, μάλιστα, θὰ ἐντάξει τὴν ἴδια τὴ φύση στὴν κατηγορία τῶν τελικῶν αἰτίων («τῶν ἕνεκά του αἰτίων»)[14]. Μᾶς καλεῖ νὰ μὴν ἀρνούμαστε τὴν ὕπαρξη τῆς σκοπιμότητας ἐπειδὴ δὲν βλέπουμε τὸν φορέα της νὰ παίρνει ἀποφάσεις[15]. Ἄλλωστε, καὶ τὰ κατώτερα ζῶα, ὅπως οἱ ἀράχνες καὶ τὰ μυρμήγκια, ἐνεργοῦν σκόπιμα, χωρὶς νὰ σκέφτονται καὶ νὰ ἀποφασίζουν. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, τὰ φυτὰ συμπεριφέρονται ἀκολουθώντας τὰ τελικὰ αἴτιά τους. Τὰ φύλλα τους φυτρώνουν γιὰ νὰ προστατεύουν τοὺς καρπούς τους καὶ οἱ ρίζες τους ἀναπτύσσονται πρὸς τὰ κάτω γιὰ νὰ λαμβάνουν τὴν τροφή τους[16]. Ἐφόσον οἱ σκοποὶ μποροῦν νὰ διαμορφώνονται χωρὶς τὴν ὕπαρξη τῆς διάνοιας καὶ τῶν λειτουργιῶν της, ἡ τελεολογία τῆς φύσης γίνεται ἐφικτὴ δίχως τὴ συνδρομὴ κάποιου θεοῦδημιουργοῦ. Ἐξαιρετικὸ θεωρῶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀποτυπώνεται ἡ αὐτοαναφορὰ τῆς σκοπιμότητας στὴν παρομοίωση τῆς φύσης μὲ γιατρὸ ποὺ γιατρεύει τὸν ἑαυτό του. Στὴ μεταφορὰ αὐτὴ ὁ γιατρὸς (μαζὶ μὲ τὴν ἰατρικὴ τέχνη ποὺ κατέχει) εἶναι τὸ ποιητικὸ αἴτιο μιᾶς κίνησης ποὺ ὁ ἴδιος στρέφει στὸν ἑαυτό του. Ἔτσι, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς ἰατρικῆς δραστηριότητας εἶναι ὁ ἴδιος ὁ γιατρός. Ἡ φύση ὁμοίως ἐνεργεῖ πρὸς τὸν ἑαυτό της καὶ χάριν τοῦ ἑαυτοῦ της. Εἶναι αἰτία καὶ μάλιστα τελικὴ αἰτία («αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του»)[17], καθὼς εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ ἑαυτοῦ της, δηλαδὴ ὁλόκληρου τοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι[18].

Στὴν περίπτωση τῶν ὄντων ποὺ κινοῦν καὶ κινοῦνται («καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ»), δηλαδὴ στὰ φύσει ὄντα, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν διστάζει νὰ ταυτίσει τὸ εἶδος καὶ τὸν σκοπό τους μὲ τὸ ἀρχικὸ ποιητικὸ αἴτιο τῆς μεταβολῆς τους. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ πολυαναφερόμενο παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου ποὺ γεννᾶ ἄνθρωπο[19]. Ἡ ἀναφορὰ γίνεται βεβαίως στὸ *ἀρχικὸ* ποιητικὸ αἴτιο («τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον»), παραπέμποντας

14. Του Αυτου, *Φυσικά*, 198 b 10-11.

15. *Αὐτόθι*, 199 b 26-28.

16. *Αὐτόθι*, 199 a 21-30.

17. *Αὐτόθι*, 199 b 30-33.

18. Του Αυτου, *Περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 333 b 16-18, ὅπου αἴτιο τῶν φυσικῶν ὄντων θεωρεῖται ἡ ἴδια ἡ φύση τους, δηλαδὴ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι ἔτσι ὅπως εἶναι.

19. Του Αυτου, *Φυσικά*, 198 a 26-27 καὶ 193 b 12. Ἐπίσης, Του Αυτου, *Περὶ ζῴων γενέσεως*, 727 a 25-30, 739 b 19-30 καὶ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1033 b 32, 1092 a 16.

κατὰ κάποιον τρόπο στὸν «πρῶτο» ἄνθρωπο, στὸν ἄνθρωπο ὡς καθόλου, δηλαδὴ στὸ φυσικὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου. Διαφορετικά, ἡ σύμπτωση τῶν τριῶν αἰτίων δὲν θὰ εἶχε ἰδιαίτερο νόημα, ἀφοῦ σὲ κάθε μεμονωμένη περίπτωση ὁ ἄνθρωπος γεννιέται ἀπὸ ἄλλον ἄνθρωπο[20].

II

Ἂς δοῦμε τώρα πιὸ συγκεκριμένα μὲ ποιὸν τρόπο ὁ Ἀριστοτέλης θὰ στηρίξει τὴν τελεολογική του θεωρία γιὰ νὰ τὴν θέσει στὸν ἀντίποδα τοῦ μηχανισμοῦ. Βασικά του ὅπλα εἶναι οἱ ἔννοιες τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτόματου. Ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ Δ΄ βιβλίου τῶν *Φυσικῶν* ὁ Ἀριστοτέλης δηλώνει τὴν πρόθεσή του νὰ ἐντάξει τὴν τύχη καὶ τὸ αὐτόματο στὴν κατηγορία τῆς αἰτιότητας. Καταλογίζει στοὺς Προσωκρατικοὺς ὅτι δὲν ἀποδέχονταν τὴν ὕπαρξη τυχαίων γεγονότων, ἀλλὰ προτιμοῦσαν νὰ τὰ ἀποδίδουν σὲ κάποια συγκεκριμένη αἰτία. Εἰδικὰ στοὺς Ἀτομικοὺς ὁ Ἀριστοτέλης προσάπτει μιὰ μεγάλη ἀντίφαση. Ἐνῶ ἀρνοῦνταν νὰ συμπεριλάβουν τὴν τύχη στὶς αἰτίες τῶν μεταβολῶν τῶν ἔμβιων ὄντων, ἀποδέχονταν τὸ αὐτόματο ὡς αἴτιο τῆς δημιουργίας τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κόσμων. Αὐτὲς εἶναι οἱ δύο ὄψεις τῆς δημοκρίτειας θεωρίας, σύμφωνα πάντα μὲ τὴν περιγραφὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ τελευταῖος διατείνεται ὅτι ἡ ὀρθὴ θέση εἶναι ἡ ἀντίστροφη ἀπὸ αὐτὴν τοῦ Δημόκριτου, δηλαδὴ ὁ ἀποκλεισμὸς τῆς τύχης ἀπὸ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἔνταξή της στὴν αἰτιότητα τῶν ἐπίγειων φυσικῶν καὶ ἀνθρώπινων μεταβολῶν[21].

Ὅσα καταλογίζει ὁ Ἀριστοτέλης στὸν Δημόκριτο μοιάζουν παράδοξα. Οἱ Ἀτομικοὶ δὲν φαίνεται νὰ χρησιμοποίησαν τὶς ἔννοιες τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτόματου μὲ τὸν τρόπο ποὺ ὑποστηρίζει ὁ Ἀριστοτέλης[22]. Χρησιμοποίησαν, ὡστόσο, τὴν ἔννοια τῆς ἀνάγκης γιὰ νὰ τῆς ἀποδώσουν τὸν πρωταγωνιστικὸ ρόλο στὸ συμπαντικὸ γίγνεσθαι[23]. Ἂν ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, τότε ἡ στάση τοῦ Ἀριστοτέλη μοιάζει ἀκατανόητη. Γιατί ἐπιτί-

---

20. Βλ. Β. ΚΑΛΦΑ, *Ἀριστοτέλης. Περὶ Φύσεως. Τὸ δεύτερο βιβλίο τῶν Φυσικῶν*, εἰσ.-μτφρ.-σχολ., Ἀθήνα, Πόλις, 1999, σ. 117, σημ. 184.

21. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικά*, 196 a 1-b 5.

22. H. DIELS καὶ W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903, ἀπ. 119 καὶ 176. Ἐκεῖ ὁ Δημόκριτος ἐκφράζει τὴ δυσπιστία του ἀπέναντι στὴν τύχη ὡς ἑξῆς: «ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης» (ἀπ. 119) καὶ «τύχη μεγαλόδωρος ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης» (ἀπ. 176). Ἐπίσης, στὸ ἀπ. 182 χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη «αὐτόματα», ὄχι σὲ κοσμολογικὰ συμφραζόμενα, ἀλλὰ σὲ ἕνα πλαίσιο λόγου μὲ ἠθικὴ σημασία: «τὰ μὲν καλὰ χρήματα τοῖς πόνοις ἡ μάθησις ἐξεργάζεται, τὰ δ' αἰσχρὰ ἄνευ πόνων αὐτόματα καρποῦται».

23. *Αὐτόθι*: «Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης» (ΛΕΥΚΙΠΠΟΥ, ἀπ. 2) καὶ «πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει» (ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ, A1 § 45).

θεται στοὺς Ἀτομικούς, χρεώνοντάς τους τὴν εἰσαγωγὴ τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτόματου στὶς μεταβολὲς τοῦ οὐρανοῦ, καὶ δὲν φροντίζει νὰ ἀποδυναμώσει τὴ μηχανιστικὴ θεωρία τους, ἀντιπαρατιθέμενος στὴν ἔννοια τῆς ἀνάγκης ποὺ πραγματικὰ χρησιμοποίησαν; Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ Πλάτων στὸν *Τίμαιο*, εἶναι πεπεισμένος ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπονομεύσει ἀποτελεσματικὰ τὸν μηχανισμό, ἐπιτιθέμενος ἁπλῶς στὴν ἔννοια τῆς ἀνάγκης, ἀφοῦ ἡ τελευταία δὲν εἶναι καθόλου σίγουρο ὅτι βρίσκεται σὲ ἀπόλυτη ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ τέλους. Ἡ ἀνάγκη καὶ τὸ τέλος μποροῦν κάλλιστα νὰ συνυπάρχουν, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω στὴν ἴδια τὴν ἀριστοτελικὴ πρόταση. Ἄλλωστε ἡ ἀνάγκη ἐξασφαλίζει τὴν τάξη καὶ τὴν κανονικότητα τοῦ κόσμου, πρᾶγμα ἐπιθυμητό. Θὰ μποροῦσε, μάλιστα, νὰ ἰσχυριστεῖ κανεὶς ὅτι ὁ τελικὸς σκοπὸς ὑπάρχει μέσα στὸν κόσμο ὡς ἀνάγκη, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι εἶναι ἀπαραίτητος καὶ ἀναπόφευκτος ὁ προσανατολισμὸς τοῦ κοσμικοῦ, φυσικοῦ καὶ ἀνθρώπινου γίγνεσθαι σὲ ἕναν σκοπό. Ἔτσι, προκειμένου νὰ ἀμαυρωθεῖ ἡ ἀνάγκη τῶν Ἀτομικῶν, πρέπει νὰ διαμεσολαβηθεῖ ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς τύχης. Παρόλο ποὺ φαίνεται εὔλογο τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ τυχαῖο νὰ ἔχουν ἀντίθετες σημασίες, ὁ Ἀριστοτέλης προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ἡ δημοκρίτεια ἀνάγκη, ἐξαιτίας τῆς ἀπουσίας τοῦ τέλους, ὁδηγεῖ στὸ τυχαῖο, δηλαδὴ στὸ χάος καὶ τὴν ἀταξία[24].

Ἂς δοῦμε τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ πιὸ κοντά. Ἡ ἀπόλυτη κανονικότητα τῶν κινήσεων τῶν οὐράνιων σωμάτων δὲν ἰσχύει στὸν ὑποσελήνιο κόσμο. Ἐδῶ τὰ πράγματα χωρίζονται, ἀνάλογα μὲ τὴ συχνότητα τῆς ἐμφάνισής τους, σὲ τρεῖς κατηγορίες: αὐτὰ ποὺ γίνονται πάντα μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἐξ ἀνάγκης («ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα», «ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεί»), αὐτὰ ποὺ γίνονται συνήθως μὲ τὸν ἴδιο τρόπο («ὡς ἐπὶ τὸ πολύ») καὶ ὅσα γίνονται κατ' ἐξαίρεση («παρὰ ταῦτα»)[25]. Σὲ κάποια ἀπὸ τὰ κατ' ἐξαίρεση πράγματα «ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὰ ἕνεκά του». Αὐτὰ λοιπὸν εἶναι *κατὰ κάποιον τρόπο* σκόπιμα, ὀνομάζονται *κατὰ συμβεβηκὸς* καὶ ὀφείλονται στὴν τύχη. Τὸ παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου ποὺ πηγαίνει σὲ ἕναν τόπο, ὅπου συναντᾶ τὸν ὀφειλέτη του καὶ εἰσπράττει τὰ χρωστούμενα, εἶναι χαρακτηριστικό. Ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς δὲν κινήθηκε μὲ σκοπὸ νὰ λάβει πίσω τὰ χρήματά του, ἀλλὰ ἔπραξε σὰν νὰ εἶχε αὐτὸν τὸν σκοπό. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἦταν δυνάμει σκόπιμο. Ἦταν ἐπίσης *κατὰ προαίρεσιν*, διότι ἡ εἴσπραξη τῶν χρημάτων ἀπὸ τὸν ὀφειλέτη, ἂν καὶ δὲν ἦταν ἐνεργὸς σκοπός, ἦταν σίγουρα ἀντικείμενο τῆς σκέψης τοῦ δανειολήπτη[26]. Ἕνα τέτοιο συμβὰν λοιπὸν δὲν ἔχει τὴν εἴσπραξη τῶν χρημάτων ὡς καθ' αὐτὸ ποιητικὸ αἴτιο οὔτε ὡς καθ' αὐτὸ τελικὸ αἴτιο, ἀλλὰ αἰτιολογεῖται μὲ τρόπο ἀπροσδιόριστο ἀπὸ τὴν τύχη. Ἡ τύχη ὁρίζεται ὡς ἡ

---

24. Γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὶς μηχανιστικὲς θεωρίες, βλ. τὴν ὡραία ἀνάλυση τοῦ Κάλφα στὸ Β. ΚΑΛΦΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 36-43.

25. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικά*, 196 b 10-14 καὶ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1064 b 35-36, 1065 a 30-35.

26. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φυσικά*, 196 b 19-197 a 5.

κατὰ *συμβεβηκὸς* αἰτία τῶν πραγμάτων ποὺ εἶναι ἀποτέλεσμα προαίρεσης καὶ γίνονται γιὰ κάποιον σκοπό. Καθὼς τὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια εἶναι ἄπειρα στὸν ἀριθμό, ἡ τύχη εἶναι ἀκαθόριστη. Θεωρεῖται, μάλιστα, ὡς κάτι τὸ παράλογο, ἀφοῦ ἀφορᾶ τὰ ἀσυνήθιστα γεγονότα καὶ ὄχι ὅσα γίνονται πάντα ἢ κατὰ κανόνα[27]. Συνεπῶς, γιὰ νὰ ποῦμε ὅτι ἕνα γεγονὸς εἶναι τυχαῖο πρέπει νὰ συνυπολογίσουμε τὸ κριτήριο τῆς συχνότητας/κανονικότητας καὶ τὸ αἰτιολογικὸ κριτήριο. Ἀφ' ἑνὸς δηλαδὴ τὸ γεγονὸς πρέπει νὰ συμβαίνει κατ' ἐξαίρεση καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ μὴν ἔχει κάποιο καθ' αὐτὸ ποιητικὸ καὶ τελικὸ αἴτιο, ἀλλὰ μόνο αἴτια *κατὰ συμβεβηκός*.

Ἡ σύνδεση τῆς τύχης μὲ τὴν προαίρεση σημαίνει ὅτι ἡ τύχη περιορίζεται στὸ πεδίο τῶν ἀνθρώπινων πράξεων. Ὅμως ἡ ἔννοια τοῦ αὐτόματου εἶναι εὐρύτερης σημασίας. Ἀφορᾶ ὅλα τὰ ἔμψυχα καὶ μερικὰ ἄψυχα ὄντα. Τὸ αὐτόματο ὁρίζεται ὡς τὸ αἴτιο τῶν πραγμάτων ποὺ γίνονται γιὰ κάποιον σκοπό, ὅταν συμβεῖ κάτι, ὄχι γιὰ χάρη αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ, ἀλλὰ ἐπειδὴ παρενέβη ἕνα ἐξωτερικὸ αἴτιο. Ἔτσι, τὸ ἄλογο σώθηκε, ὅπως περιγράφει τὸ παράδειγμα, καθὼς γύρισε αὐτομάτως πίσω. Ὡστόσο δὲν γύρισε πίσω μὲ σκοπὸ νὰ σωθεῖ. Ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τοῦ τυχαίου, ἔτσι καὶ στὸ αὐτόματο ἡ σκοπιμότητα εἶναι δυνητική. Τὸ αὐτόματο συνδέεται, λοιπόν, μὲ τὴ ματαίωση ἑνὸς σκοποῦ («αὐτὸ μάτην γένηται»). Εἶναι ὁ ἀκαθόριστος ἐξωτερικὸς παράγοντας ποὺ παρεμβάλλεται καὶ ματαιώνει τὴν ἐκπλήρωση τοῦ ἐπιθυμητοῦ ἀποτελέσματος[28]. Τὸ μοναδικὸ παράδειγμα αὐτόματης μεταβολῆς ποὺ ἀναφέρεται γιὰ τὴν περίπτωση τῆς φύσης εἶναι αὐτὸ τῆς αὐτόματης γέννησης. Ὁπωσδήποτε μιὰ ἐξαιρετικὰ σπάνια περίπτωση, ἡ αὐτόματη γέννηση συμβαίνει *παρὰ φύσιν*, ὅταν παρεμβάλλεται ἕνα ἐσωτερικό, αὐτὴ τὴ φορά, αἴτιο: προφανῶς πρόκειται γιὰ τὴν ὕλη ποὺ αὐτοκινεῖται καὶ καθυποτάσσει τὴν κίνηση τοῦ σπέρματος[29].

Συνολικά, ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματο συνοψίζουν τοὺς ἀκαθόριστους παράγοντες ποὺ ματαιώνουν τὴν ἐνεργοποίηση τῶν κανονικῶν ποιητικῶν καὶ τελικῶν αἰτίων καὶ ἐξηγοῦν οἱ ἴδιοι μὲ τρόπο ἀπροσδιόριστο τὸ σπάνιο γεγονὸς ποὺ προκαλεῖται. Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποτάσσει τὴν τύχη καὶ τὸ αὐτόματο στὸν νοῦ καὶ τὴ φύση ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι τὰ καθ' αὐτὰ αἴτια τῶν τυχαίων καὶ αὐτόματων γεγονότων[30]. Ἡ μακροσκελὴς ἀνάλυση

---

27. *Αὐτόθι*, 197 a 5-20.

28. *Αὐτόθι*, 197 b 13-32.

29. *Αὐτόθι*, 197 b 34-37. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1034 b 5-7, 1065 b 3-4 καὶ *Περὶ ζῴων γενέσεως* 770 b 9 κ. ἑξ. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1027 a 13-14, ὅπου ἡ αἰτία τῶν «κατὰ συμβεβηκός» πραγμάτων ἀποδίδεται στὴν ὕλη.

30. Πβ. R. J. HANKINSON, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, New York, Oxford University Press, 1998, σ. 140. Ἐκεῖ ὁ Hankinson ὑποστηρίζει ὅτι τὸ τυχαῖο καὶ τὸ αὐτόματο εἶναι αἰτίες, ἀλλὰ ὄχι τέτοιες ποὺ νὰ ἀνήκουν σὲ αἰτιακὴ ἁλυσίδα στὴν ὁποία ἡ μιὰ αἰτία νὰ γεννᾶ τὴν ἄλλη. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ εἶναι αἰτίες ποὺ δὲν μποροῦν νὰ προβλεφθοῦν.

τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου ἀποδεικνύει τὴν πολεμικὴ στρατηγικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος ἐντέχνως μετατοπίζει τὴ συζήτηση ἀπὸ τὴν ἀνάγκη στὴν τύχη. Συγχρόνως, προσδιορίζει τὴν τύχη μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε νὰ τὴν ὑποτάξει στὴν τελεολογία του. Καθὼς ἡ τύχη ἀφορᾶ τὰ μὴ κανονικὰ καὶ σπάνια γεγονότα, συνδέεται μὲ τὸ ἄλογο καὶ τὴν ἀταξία[31]. Ἀντίθετα, ἡ τάξη καὶ ἡ κανονικότητα ποὺ συνοδεύουν τὸν λόγο καὶ τὸν σκοπὸ ἔχουν μακρὰ ὑπεροχή. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ αὐτόματη γέννηση εἶναι τὸ μοναδικὸ παράδειγμα μὴ κανονικότητας ποὺ ἀντλεῖται ἀπὸ τὸν φυσικὸ κόσμο σημαίνει ὅτι ἡ φύση διέπεται στὸ μεγαλύτερο μέρος της ἀπὸ λόγο καὶ τάξη.

Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ μεγάλο λάθος τῶν μηχανιστῶν εἶναι ὅτι ἐξηγοῦν τὶς φυσικὲς μεταβολὲς μὲ βάση τὰ ποιητικά τους αἴτια, ἀγνοώντας τὰ τελικά. Ἕνας μηχανιστής, παραδείγματος χάριν, θὰ ὑποστήριζε ὅτι ἡ βροχὴ δὲν ὑπάρχει *γιὰ νὰ* μεγαλώσει τὸ σιτάρι («ὅπως...»), ἀλλὰ ἐπειδὴ ὅ,τι ἀνεβαίνει ψηλὰ ψύχεται, γίνεται νερὸ καὶ πέφτει («ἐξ ἀνάγκης»). Ἔτσι, δημιουργεῖται ἡ βροχὴ καὶ τότε *συμβαίνει* νὰ μεγαλώσει τὸ σιτάρι. Ὁμοίως, τὰ μπροστινὰ δόντια τῶν ζώων δὲν ἔγιναν μυτερὰ καὶ τὰ πίσω δόντια τους δὲν ἔγιναν πλατιὰ γιὰ νὰ μποροῦν νὰ τεμαχίζουν ἀποτελεσματικὰ τὴν τροφή τους, ἀλλὰ *συνέπεσε* («συμπεσεῖν») νὰ γίνουν ἔτσι[32]. Ἡ ὑποθετικὴ περιγραφὴ τῶν φυσικῶν φαινομένων ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῶν μηχανιστῶν φωτίζει περισσότερο τὴν ἀριστοτελικὴ σύζευξη τῆς ἀνάγκης καὶ τῆς τύχης. Ἡ ἀνάγνωση τῆς φυσικῆς πραγματικότητας μὲ ὅρους μηχανικῆς ἀναγκαιότητας ἀποδίδει τοὺς σκοποὺς στὴν τύχη, ἀκριβῶς ἐπειδὴ δὲν τοὺς ἀναγνωρίζει ὡς τελικὰ αἴτια. Ἔτσι, τὸ ὅτι τὸ σιτάρι μεγαλώνει καὶ τὰ ζῶα κόβουν σωστὰ τὴν τροφὴ μὲ τὰ δόντια τους δὲν εἶναι σκοποὶ τῆς βροχῆς καὶ τῶν δοντιῶν ἀντίστοιχα, ἀλλὰ συμπτωματικὰ φαινόμενα ποὺ συμβαίνουν παρουσίᾳ συγκεκριμένων ὑλικῶν παραγόντων. Ἀπέναντι σὲ αὐτὴν τὴ μηχανιστικὴ λογικὴ ὁ Ἀριστοτέλης θὰ τοποθετήσει τὴν κυριαρχία τοῦ τελικοῦ σκοποῦ. Ὅσα γίνονται στὴ φύση εἶναι εἴτε «ἀεὶ οὕτω» εἴτε «ὡς ἐπὶ τὸ πολύ». Ἡ τακτικότητα τῶν φυσικῶν φαινομένων τὰ ἀποσυνδέει ἀπὸ τὸ αὐτόματο. Ἀφοῦ λοιπὸν δὲν εἶναι οὔτε τυχαῖα οὔτε αὐτόματα, εἶναι σκόπιμα καὶ πρέπει νὰ ἐξηγηθοῦν κυρίως μὲ βάση τὴν τελικὴ αἰτία τους[33]. Αὐτὸ βέβαια ἰσχύει μόνο ὅταν δὲν ὑπάρχει κά-

---

31. Στὰ βιβλία Ε΄ καὶ Κ΄ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* διαβάζουμε ὅτι εἶναι τέτοια ἡ φύση τῶν *κατὰ συμβεβηκὸς* γεγονότων, ὥστε δὲν ἀποτελοῦν ἀντικείμενο καμιᾶς τέχνης ἢ ἐπιστήμης. Ἐπειδὴ ὅμως μοιάζουν κατὰ κάποιον τρόπο μὲ τὸ μὴ ὄν, θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι ἀντικείμενο τῆς σοφιστικῆς τέχνης (1026 b 4-5, 1026 b 14-22, 1027 a 5-8, 1064 b 17-32, 1065 a 3-6, 1065 a 24-26).

32. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φυσικά*, 198 b 16-32.

33. *Αὐτόθι*, 198 b 35-199 a 8. Στὸ 199 a 11-20 ὁ Ἀριστοτέλης ἐνισχύει τὴ φυσικὴ τελεολογία κάπως παράδοξα. Παραλληλίζει τὴ φύση μὲ τὴν ἀνθρώπινη πράξη καὶ τέχνη.

ποιο ἐμπόδιο. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τὴν πιθανότητα ὕπαρξης ἑνὸς ἐμποδίου ποὺ θὰ ἀναχαιτίσει τὴ φυσικὴ σκοπιμότητα καὶ θὰ ὁδηγήσει στὸ λάθος καὶ τὴ συμπτωματικότητα[34].

Ἡ ἀναγκαιότητα, ὡστόσο, δὲν ἐκτοπίζεται ἀπὸ τὸ τελεολογικὸ κοσμοείδωλο. Ὁ Ἀριστοτέλης θὰ τὴν ἐντάξει στὴ θεωρία του, ἀφοῦ ἐξετάσει τὴ φύση της. Μὲ ποιὸν τρόπο ὑπάρχει ἡ ἀνάγκη; Ἀποτελεῖ προϋπόθεση τοῦ σκοποῦ ἢ μήπως ὑπάρχει κατὰ τρόπο ἀπόλυτο («πότερον ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἁπλῶς»); Ἡ ἀπάντηση ἀντλεῖται μέσα ἀπὸ δύο παραδείγματα. Ἕνας τοῖχος δὲν μπορεῖ νὰ γίνει χωρὶς τὶς πέτρες καὶ τὰ ὑπόλοιπα ὑλικά του. Οἱ ὑλικοὶ ὅροι εἶναι ἀπαραίτητοι γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ τοίχου, ἀλλὰ δὲν ἀποτελοῦν τὴν πραγματικὴ αἰτία του. Εἶναι ἀναγκαῖοι, ἀλλὰ δὲν δημιουργοῦν τὸ ὂν κατὰ ἀναγκαιότητα. Ἡ πραγματικὴ αἰτία τοῦ τοίχου εἶναι ὁ σκοπός του: νὰ παρέχει προστασία. Οἱ ὑλικοὶ ὅροι εἶναι μάλιστα προϋποθέσεις τοῦ σκοποῦ. Ὁμοίως, ἕνα πριόνι πρέπει νὰ εἶναι κατασκευασμένο ἀπὸ σίδερο, προκειμένου νὰ ἐκτελεῖ τὸ ἔργο του, ἀλλὰ ἡ αἰτία τῆς ὕπαρξής του εἶναι ὁ σκοπός του καὶ ὄχι ἡ ὑλική του προϋπόθεση[35]. Μὲ ἕνα σκεπτικό, ποὺ θεμελιώνεται στὸν πλατωνικὸ διαχωρισμὸ τῶν αἰτίων καὶ τῶν συναιτίων, ὁ Ἀριστοτέλης τοποθετεῖ τὸ ἀναγκαῖο στὴν ὕλη καὶ τό θεωρεῖ προϋπόθεση («ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως») τοῦ σκοποῦ[36]. Ὁ σκοπὸς εἶναι μάλιστα αἴτιο τῆς

Ὅπως οἱ ἄνθρωποι ἐνεργοῦν γιὰ κάποιον σκοπό, ἔτσι καὶ ἡ φύση εἶναι *ἕνεκά του*. Ἐπίσης, ἂν τὰ παράγωγα τῆς τέχνης ἔχουν σκοπό, τὸ ἴδιο θὰ συμβαίνει καὶ μὲ τὴν φύση, ἀφοῦ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴ φύση.

34. Τὸ παράδειγμα ἐδῶ εἶναι ἡ τερατογένεση. Πβ. *αὐτόθι*, 199 b 1-14 καὶ 199 b 15-26.

35. *Αὐτόθι*, 199 b 34-200 a 15.

36. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ζῴων μορίων* 642 a 1-9 γιὰ τὴν ἀνάγκη ὡς ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαιότητα. Στὸ 94 b 36–95 a 3 τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων* γίνεται λόγος γιὰ δύο εἴδη ἀνάγκης: αὐτὴν ποὺ γίνεται «κατὰ φύσιν καὶ τὴν ὁρμὴν» καὶ αὐτὴ ποὺ γίνεται «βίᾳ» καὶ «παρὰ τὴν ὁρμήν». Παραδείγματος χάριν, ἡ πέτρα κινεῖται ἐξ ἀνάγκης ὅταν κατευθύνεται πρὸς τὰ πάνω καὶ ὅταν κατευθύνεται πρὸς τὰ κάτω. Σὲ αὐτὲς τὶς περιπτώσεις, ὅμως, ἡ ἔννοια τῆς ἀνάγκης εἶναι διαφορετική. Ἡ ἀνοδικὴ πορεία τῆς πέτρας γίνεται ἀπὸ μιὰν ἀνάγκη ποὺ ἔχει τὴ σημασία τῆς βίας, ἐνῶ ἡ ἀνάγκη τῆς καθοδικῆς πορείας της δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ φυσικὴ ὁρμή της. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1015 a 20-b 15, ὅπου ἀντιδιαστέλλεται τὸ ἀναγκαῖο ὡς «τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχει» ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο ὡς «βίαιον». Ὁμοίως στὸ 1026 b 28-29 διακρίνεται τὸ ἀναγκαῖο ποὺ εἶναι «κατὰ τὸ βίαιον» ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο «τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως» καὶ στὸ 1064 b 33-34 πάλι τὸ «κατὰ τὸ βίαιον» ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο «κατὰ τὶς ἀποδείξεις». Πβ. J. M. COOPER, Hypothetical Necessity and Natural Teleology, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, *ἔνθ' ἀν.*, A. GOTTHELF καὶ G. LENNOX (ἐπιμ.), σσ. 243-274 καὶ εἰδικὰ σ. 265. Ὁ Cooper διατείνεται ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἰσάγει τὴν ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαιότητα γιὰ νὰ ἀπορρίψει τὴ δημοκρίτεια. Ὑποστηρίζει ὅτι ἡ δημοκρίτεια ἀνάγκη γίνεται παραδεκτὴ στὴν ἀριστοτελικὴ φύση, ἀλλὰ λειτουργεῖ ὡς ἐξ ὑποθέσεως, ὅταν πρόκειται νὰ ἐμπλακεῖ σὲ μεταβολὲς ἔμβιων ὄντων.

ὕλης καὶ ἐντοπίζεται στὸν λόγο, δηλαδὴ στὸν ὁρισμό τοῦ πράγματος[37].

Ἡ πίστη τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ φυσικὴ τελεολογία ἐκφράζεται σὲ πολλὰ ἔργα του καὶ μὲ πολλοὺς τρόπους. Διαβάζουμε συχνὰ ὅτι ἡ φύση δὲν κάνει τίποτε ἄσκοπα[38]. Ἄλλοτε, ἰδιότητες τῶν ἔμβιων ὄντων φαίνεται νὰ ἐξηγοῦνται μόνο μὲ βάση μηχανικὰ αἴτια[39], ἀλλὰ τὶς περισσότερες φορὲς ὑπερισχύει ἡ συνύπαρξη μηχανισμοῦ καὶ τελεολογίας. Ἡ συνύπαρξη αὐτὴ περιγράφεται μὲ σαφήνεια στὸ 658 b 14-26 τοῦ *Περί ζῴων μορίων*, ὅπου ἡ ὕπαρξη τῶν βλεφάρων ἐξηγεῖται καὶ μὲ βάση τὶς ὑλικὲς συνθῆκες τοῦ ματιοῦ καὶ ἀπὸ τὸν σκοπὸ ποὺ ὑπηρετοῦν. Στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα* διαβάζουμε ὅτι ἕνα πρᾶγμα μπορεῖ νὰ ὑπάρχει καὶ *ἕνεκά τινος* καὶ *ἐξ ἀνάγκης*[40]. Ἔτσι, τὸ φῶς τοῦ λαμπτήρα προκύπτει καὶ ἐπειδὴ τὰ μικρὰ σωματίδια διέρχονται μέσα ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους πόρους, ἀλλὰ καὶ μὲ σκοπὸ νὰ περπατᾶμε χωρὶς νὰ χάνουμε τὴν ἰσορροπία μας[41]. Ἡ ἐξήγηση τῶν φυσικῶν μεταβολῶν μόνο μὲ βάση τὰ ὑλικὰ καὶ ποιητικὰ αἰτιά τους δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ στηριχθεῖ ἡ τάξη καὶ ἐπαναληψιμότητα ποὺ παρατηρεῖται στὴ φύση. Κάθε αἰτιακὴ ἐξήγηση ποὺ ἀγνοεῖ τοὺς τελικοὺς σκοποὺς κρίνεται ἀνεπαρκής. Ἡ ἀριστοτελικὴ τελεολογία καλύπτει τὰ πεδία τῆς φύσης, τῆς τέχνης καὶ –ὅπως θὰ δοῦμε– τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς. Παραμένει, ὡστόσο, μιὰ ἀμηχανία ὡς πρὸς τὴν ἐμβέλεια τῆς τελεολογίας στὴν περίπτωση τῆς φύσης. Παρόλο ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἐφαρμόζει τὸ τελεολογικὸ μοντέλο μᾶλλον στὸ σύνολο τῶν φυσικῶν μεταβολῶν, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν φαίνεται νὰ προβάλλει κάποιον ἀποκλεισμό, εἶναι δύσκολο νὰ φανταστοῦμε ἂν καὶ μὲ ποιὸν τρόπο θὰ μποροῦσε συνολικὰ ἡ φύση νὰ προσανατολίζεται σὲ ἕναν συγκεκριμένο σκοπό, δεδομένου ὅτι δὲν ὑπάρχει οὔτε κάποιος δημιουργὸς καὶ σχεδιαστὴς τοῦ κόσμου οὔτε κάποια κα-

---

37. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικά*, 200 a 33-35.

38. «ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν» (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ Οὐρανοῦ*, 271 a 33), «ὥσπερ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως» (*αὐτόθι*, 291 a 24), «ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ» (*αὐτόθι*, 291 b 13), «οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ μάτην» (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ζῴων μορίων* 658 a 8), «ἔβλεψε γὰρ ἡ φύσις ὅπως [...]» (*αὐτόθι*, 686 a 22), «πάντα γὰρ τὰ ζῷα καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται ἕνεκά τινος» (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ζῴων κινήσεως*, 700 b 15), «ἀεί τε γὰρ ἕνεκά του ἡ κίνησις αὕτη» (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ Ψυχῆς*, 432 b 15), «ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν» (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 336 b 27).

39. «τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης τῇ δὲ οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ἕνεκά τινος» (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ζῴων γενέσεως*, 743 b 17), «ὀφθαλμὸς μὲν γὰρ ἕνεκά του, γλαυκὸς δ' οὐχ ἕνεκά του [...] ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνάγκης» (*αὐτόθι*, 778 a 32-b1), «ὅσα γίνεσθαι συμβαίνει μὴ ἕνεκά του, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης καὶ διὰ τὴν αἰτίαν τὴν κινητικήν» (*αὐτόθι*, 789 b 19-20), «οὐ μὴν διὰ τοῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος, ἀλλά [...] ἐξ ἀνάγκης [...]» (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ζῴων μορίων*, 677 a 16-18).

40. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἀναλυτικὰ ὕστερα*, 94 b 26-31.

41. *Αὐτόθι*, 94 b 36-37: «ἡ μὲν γὰρ ἕνεκά του ποιεῖ φύσις, ἡ δ' ἐξ ἀνάγκης».

θολικὴ ἔννοια ἀγαθοῦ. Τὸ σίγουρο εἶναι ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ τὸν Πλάτωνα στὴν ἀπόρριψη τοῦ στεγνοῦ μηχανισμοῦ, χωρὶς νὰ υἱοθετεῖ τὴ μεταφυσικὴ τῶν Εἰδῶν καὶ τὴ θεϊκὰ σχεδιασμένη τελεολογία.

III

Εἴδαμε ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ τελεολογία δὲν εἶναι ἀπόλυτη. Συνυπάρχει μὲ τὸν μηχανισμὸ καὶ δὲν ἀποκλείει τὸ σφάλμα, τὸ τυχαῖο, τὸ αὐτόματο, τὴν ἐξαίρεση. Ὡστόσο, ἡ μεγάλη ἐμβέλειά της ἀποδεικνύει ὅτι οἱ περισσότερες μεταβολὲς εἶναι ἐν μέρει αἰτιακὰ καθορισμένες, καθὼς ὁ τελικὸς σκοπὸς προσδιορίζει ἐξ ἀρχῆς ὅλα τὰ στάδιά τους. Κατὰ τὸν τρόπο αὐτό, ἡ τελεολογία λειτουργεῖ, θὰ λέγαμε, σὰν ἀναγκαιότητα. Μόνο ἔτσι, ἄλλωστε, μποροῦν νὰ διαφυλαχθοῦν ἡ τάξη καὶ ἡ κανονικότητα. Στὸ σημεῖο αὐτὸ μποροῦμε νὰ ἀναζητήσουμε τὴ μορφὴ καὶ τὴν ἐμβέλεια τοῦ τελεολογικοῦ αἰτιακοῦ καθορισμοῦ τῆς φύσης καὶ τῆς τέχνης μέσα στὴν ἀνθρώπινη ἠθική. Ἂς δοῦμε πῶς τοποθετεῖται ὁ Ἀριστοτέλης ὡς πρὸς τὴν πρόβλεψη τῆς ἔκβασης τῶν μελλοντικῶν γεγονότων.

Στὸ *Περὶ Ἑρμηνείας* ὁ φιλόσοφος προβαίνει σὲ μιὰ σημασιολογικὴ ἐξέταση τῶν μελλοντικῶν προτάσεων, προκειμένου νὰ ἀσκήσει κριτικὴ στὴ μοιρολατρία[42]. Ἐλέγχει λοιπὸν αὐτοὺς ποὺ ὑποστηρίζουν ὅτι γιὰ ἕνα μελλοντικὸ γεγονὸς εἶναι ἀληθὴς εἴτε ἡ καταφατικὴ εἴτε ἡ ἀποφατικὴ πρόταση ποὺ διατυπώνεται γι' αὐτό. Ἂν ἰσχύει κάτι τέτοιο, εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ κατάφαση καὶ ἡ ἄρνηση δὲν μποροῦν νὰ ἰσχύουν συγχρόνως, διότι ἕνα κατηγορούμενο εἴτε ἀνήκει εἴτε δὲν ἀνήκει στὸ ὑποκείμενο. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, εἶναι ἀδύνατο νὰ μὴν ἰσχύει οὔτε ἡ κατάφαση οὔτε ἡ ἄρνηση τοῦ μελλοντικοῦ γεγονότος. Γιὰ τοὺς ὑποστηρικτὲς τοῦ ἐν λόγῳ ἐπιχειρήματος, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ εὐσταθεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς δύο προτάσεις. Ἂν ὅμως γιὰ τὰ μελλοντικὰ πράγματα ἰσχύει ἐκ τῶν προτέρων ἡ κατάφαση ἢ ἡ ἄρνησή τους, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, τότε αὐτὰ δὲν συμβαίνουν ἀπὸ τύχη, ἀλλὰ *ἐξ ἀνάγκης*. Ἔτσι, θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἀναγκαῖα καὶ ἀναπόδραστα[43].

Ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει παράλογο τὸ παραπάνω σκεπτικό. Δὲν μποροῦν τὰ μελλοντικὰ γεγονότα νὰ εἶναι ἀναγκαῖα, διότι τότε δὲν θὰ εἶχε νόημα οἱ ἄνθρωποι νὰ ἀποφασίζουν γιὰ τὶς πράξεις τους («[...] ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι [...]»). Ὅμως ἡ ἀνθρώπινη ἐμπειρία ἀποδεικνύει ὅτι τὰ μελλοντικὰ πράγματα πηγάζουν ἀπὸ τὶς ἀποφάσεις καὶ τὶς πράξεις τῶν ἀνθρώπων. Ὁ Ἀριστοτέλης, μάλιστα, ἀναφέρεται στὴ δυνατότητα ἑνὸς πράγματος νὰ εἶναι καὶ νὰ μὴν εἶναι, νὰ

42. Του Αυτου, *Περὶ Ἑρμηνείας*, 18 a 1-19 b 8.
43. *Αὐτόθι*, 18 a 34-18 b 25.

γίνει καὶ νὰ μὴν γίνει[44]. Ἀλλὰ ἡ δυνατότητα αὐτὴ δὲν ἐνυπάρχει σὲ ὅλα τὰ πράγματα, παρὰ μόνο σὲ αὐτὰ ποὺ εἶναι *μετὰ λόγου*, δηλαδὴ σὲ ὅσα ἀφοροῦν τὰ ἀνθρώπινα. Σὲ ὅσα εἶναι ἄλογα ἡ δυνατότητα εἶναι μία καὶ πραγματώνεται κατὰ τρόπο ἀναγκαῖο. Παραδείγματος χάριν, ἡ φωτιὰ μπορεῖ μόνο νὰ μᾶς ζεστάνει, ὄχι νὰ κάνει τὸ ἀντίθετο[45]. Ἐκτὸς λοιπὸν ἀπὸ τὰ πράγματα ποὺ γίνονται κατ' ἀναγκαιότητα, ὑπάρχουν ἄλλα πράγματα ποὺ εἶναι μὴ προκαθορισμένα καὶ εἶναι ἐξίσου πιθανὸ νὰ πάρουν τὴ μιὰ ἢ τὴν ἄλλη τροπή[46]. Στὴν περίπτωση τῶν μὴ προκαθορισμένων πραγμάτων εἶναι ἀναγκαῖο ὅτι αὐτὰ εἴτε θὰ γίνουν εἴτε ὄχι. Δὲν εἶναι, ὅμως, ἀναγκαῖα μία ἀπὸ τὶς δύο δυνατότητες εἰδικά. Ἐδῶ δίνεται τὸ πασίγνωστο παράδειγμα τῆς ναυμαχίας. Μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε δύο σχετικὲς προτάσεις: «ἡ ναυμαχία θὰ γίνει αὔριο» καὶ «ἡ ναυμαχία δὲν θὰ γίνει αὔριο». Εἶναι ἀναγκαῖο ὅτι ἡ αὐριανὴ ναυμαχία εἴτε θὰ πραγματοποιηθεῖ εἴτε ὄχι, διότι εἶναι ἀδύνατο νὰ μὴ συμβεῖ τίποτε ἀπὸ τὰ δύο, ὅπως εἶναι ἀδύνατο νὰ συμβοῦν καὶ τὰ δύο[47]. Ὡστόσο, δὲν εἶναι ἀναγκαῖο οὔτε ὅτι θὰ πραγματοποιηθεῖ οὔτε ὅτι δὲν θὰ πραγματοποιηθεῖ[48]. Ἂν μπορούσαμε νὰ ποῦμε ἐκ τῶν προτέρων ποιὰ πρόταση εἶναι ἀληθής, τότε αὐτὴ θὰ ἦταν ἀνέκαθεν ἀληθής, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πόσο νωρὶς τὴν διατυπώσαμε. Κάτι τέτοιο ὅμως θὰ ἦταν παράλογο, ἀφοῦ θὰ παραγνώριζε τὴ σημασία τῆς ἀνθρώπινης πράξης στὸν καθορισμὸ τῶν γεγονότων.

Στὴ φιλοσοφία του Ἀριστοτέλη ὁ καθολικὸς ντετερμινισμὸς συγκρούεται μὲ τὴν ἐλεύθερη ἐπιλογὴ τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ τὰ προκαθορισμένα γεγονότα ἡ πρόβλεψη γιὰ τὴν ἀναγκαία ἔκβασή τους εἶναι ἀσφαλής. Ἄλλα μελλοντικὰ γεγονότα ὅμως ἐπιτρέπουν ἀντίθετες ἐκδοχὲς τοῦ εἶναι κι ἔτσι οἱ ἀντιφατικὲς προτάσεις τῆς κατάφασης καὶ τῆς ἀπόφασης μποροῦν καὶ οἱ δύο νὰ εἶναι ἐξίσου ἀληθεῖς, ἀλλὰ βεβαίως ὄχι συγχρόνως. Σὲ ἕναν χρόνο παροντικὸ καὶ πρὶν τὸ μελλοντικὸ γεγονὸς δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι οἱ προτάσεις αὐτὲς εἶναι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς. Ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ ψεύδους τους εἶναι ἀκαθόριστος, ἐφόσον εἶναι ἀκαθόριστο καὶ τὸ ἀντικείμενο στὸ ὁποῖο ἀναφέρονται[49]. Ὅπως λέει σωστὰ ὁ

---

44. *Αὐτόθι*, 18 b 31-19 a 11.

45. *Αὐτόθι*, 22 b 36-5 a 3. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1046 b 1-10 γιὰ τὴν ἀντιδιαστολὴ ἀνάμεσα στὶς μετὰ λόγου δυνάμεις ποὺ μποροῦν νὰ παράγουν ἀντίθετα ἀποτελέσματα καὶ τὶς ἀλόγους δυνάμεις ποὺ ὁδηγοῦν ἀποκλειστικὰ σὲ ἕνα ἀποτέλεσμα.

46. *Αὐτόθι*, 19 a 18-22.

47. Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιβεβαιώνει τὸν νόμο τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ τρίτου. Πβ. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1011 b 20-28, *Κατηγορίαι*, 2 a 7-8, *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα*, 77 a 30, *Περὶ Ψυχῆς*, 430 b 26-27.

48. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ Ἑρμηνείας*, 19 a 29-32.

49. Στὸ J. L. ACKRILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press, 1963, σ. 139, ὁ Ackrill σημειώνει ὅτι οἱ μελλοντικὲς προτάσεις δὲν εἶναι

Edel, οἱ προτάσεις τοῦ παρόντος καὶ τοῦ παρελθόντος εἶναι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς διότι ἀναφέρονται σὲ ἤδη διαμορφωμένες πραγματικότητες. Γιὰ τὰ μελλοντικὰ γεγονότα ὅμως, ὅπως γιὰ τὴν αὐριανὴ ναυμαχία, δὲν ὑπάρχει δεδομένη πραγματικότητα κι ἑπομένως ἡ διατύπωση σχετικῆς κατάφασης ἢ ἀπόφασης πρέπει νὰ ἀναβληθεῖ[50]. Ἄλλωστε τὸ γεγονὸς εἶναι αἰτία τῆς ἀλήθειας ἢ τοῦ ψεύδους καὶ γι' αὐτὸ πρέπει νὰ προηγεῖται[51]. Ἂν τὸ μέλλον δὲν ἦταν –ἔστω ἐν μέρει– ἀκαθόριστο, ἡ ἀνθρώπινη βούλευση δὲν θὰ εἶχε κανένα νόημα. Τὸ ἀριστοτελικὸ σύμπαν λοιπὸν εἶναι ἔτσι δομημένο ὥστε τὸ ἀναπόφευκτο νὰ χαρακτηρίζει ἕνα μέρος τῶν πραγμάτων καὶ ἕνα ἄλλο μέρος νὰ διαμορφώνεται σύμφωνα μὲ τὴν ἀνθρώπινη παρέμβαση.

Ἡ ἀπόρριψη τῆς καθολικῆς αἰτιοκρατίας ὑποστηρίζεται ἐπίσης στὸ Ε΄ καὶ στὸ Κ΄ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Ὁ Ἀριστοτέλης συζητᾶ τὴ διακοπὴ τῆς ἀλυσίδας τῶν αἰτιακῶν σχέσεων σὲ ἀρχὲς ποὺ δὲν ἀνάγονται σὲ ἄλλες αἰτίες. Ἡ ὕπαρξη αὐτῶν τῶν μὴ ἀναγώγιμων ἀρχῶν εἶναι ἀπαραίτητη ὥστε νὰ σπάει ἡ ἀναγκαιότητα τῶν αἰτιακῶν σχέσεων. Εἶναι ἀναγκαῖο τὸ ὅτι μιὰ μέρα θὰ πεθάνουμε, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀναγκαῖος ὁ τρόπος τοῦ θανάτου μας. Ἴσως πεθάνουμε ἀπὸ κάποια ἀσθένεια ἢ μὲ βίαιο τρόπο. Τὸ πῶς θὰ πεθάνουμε δὲν εἶναι καθορισμένο καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ ἐκ τῶν προτέρων σὲ κάποια συγκεκριμένη αἰτία[52]. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπινοεῖ ἕνα παράδοξο παράδειγμα. Ἂν κανεὶς (πιθανῶς στὴν ὥρα μιᾶς ἐκστρατείας) φάει πικάντικο φαγητό, τότε θὰ διψάσει καί, ἂν διψάσει, θὰ ἐγκαταλείψει τὴν ἐκστρατεία καὶ τότε θὰ τὸν σκοτώσουν. Ὁ θάνατος τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ ἐξηγεῖται καὶ ἀποδεικνύεται ἀναπόφευκτος ἀπὸ μιὰ εὐφάνταστη ἀκολουθία αἰτιακῶν σχέσεων. Ἡ ἀκολουθία αὐτή, ὅμως, εἶναι ὁπωσδήποτε πεπερασμένη. Σταματᾶ στὴν κατανάλωση τοῦ πικάντικου φαγητοῦ, γεγονὸς ποὺ δὲν προκαλεῖται κατ' ἀνάγκη ἀπὸ ἄλλη αἰτία. Εἶναι, δηλαδή, ἕνα κατὰ συμβεβηκὸς γεγονὸς ποὺ ἐνδέχεται νὰ συμβεῖ. Ἡ ὕπαρξη ἑνὸς τέτοιου γεγονότος κλονίζει τὴν ἀναγκαιότητα τῶν αἰτιακῶν σχέσεων καὶ ἐμποδίζει τὴν ἰσχὺ τοῦ καθολικοῦ ντετερμινισμοῦ[53].

οὔτε ἀναγκαῖες οὔτε ἀδύνατες. Μποροῦμε νὰ μιλήσουμε γιὰ τὴν ἀλήθεια ἢ τὸ ψεῦδος τους, ἀφοῦ δοῦμε ἂν τελικὰ πραγματοποιήθηκε τὸ προβλεπόμενο γεγονός.

50. A. EDEL, *Aristotle and his Philosophy*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1982, σσ. 395-396.

51. ΑΡΙΣΤ., *Κατηγορίαι*, 14 b 18-22 καὶ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1051 b 6-9.

52. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1027 b 8-11.

53. Πβ. *αὐτόθι*, 1065 a 6-20, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἐπαναλαμβάνει τὴ διάσπαση τῆς ἀναγκαίας αἰτιακῆς ἁλυσίδας ἀπὸ τὰ κατ' ἐξαίρεση γεγονότα. Οἱ αἰτίες τῶν *κατὰ συμβεβηκὸς* γεγονότων εἶναι ἐπίσης *κατὰ συμβεβηκός*. Ἂν δὲν ἦταν *κατὰ συμβεβηκός*, ἀλλὰ αἰτίες καθ' αὑτές, τότε τὰ γεγονότα αὐτὰ θὰ καθορίζονταν κατὰ τρόπο ἀναγκαῖο ἀπὸ τὶς αἰτίες τους καὶ δὲν θὰ ἦταν *κατὰ συμβεβηκός*. Ὅμως τὰ *κατὰ συμβεβηκὸς* γεγονότα εἶναι πραγματικὰ κι ἑπομένως δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει καθολικὴ ἀναγκαιότητα.

IV

Ἀπὸ τὰ παραπάνω εἶναι φανερὸ ὅτι μέσα στὸ πλέγμα τῶν αἰτιακῶν σχέσεων ποὺ διαμορφώνεται στὸ ἀριστοτελικὸ γίγνεσθαι δεσπόζει τὸ ἀγαθὸ τέλος. Ὡστόσο, ἡ τελεολογία ἀφήνει χῶρο στὸ συμπτωματικὸ γεγονός, ἐνῶ συγχρόνως ὁ λογικὸς ντετερμινισμὸς τῶν μελλοντικῶν γεγονότων ἐν μέρει ἀπορρίπτεται γιὰ νὰ δώσει τὴ θέση του στὴν ἀνθρώπινη παρέμβαση. Ὁ τελεολογικὸς καθορισμὸς βρίσκει τὴν ἠθικὴ συνέχειά του στὸ ξεκίνημα τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὸ ἀγαθὸ στὸ ὁποῖο σκοπεύουν οἱ ἀνθρώπινες πράξεις. Τὸ ἀγαθὸ εἶναι μάλιστα ὁ σκοπὸς ὅλων τῶν ὄντων. Στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ βούληση ποὺ στρέφεται πρὸς τὸν σκοπὸ τῆς πράξης. Ἂν ἡ βούληση ἀκολουθεῖ τὴ φύση της, ἐπιδιώκει τὸ ἀληθινὰ ἀγαθὸ τέλος, ἐνῶ, ἂν εἶναι στρεβλή, ἐπιδιώκει ἕνα φαινομενικὸ ἀγαθό[54]. Ἐφ' ὅσον ἡ βούληση προσανατολίζεται τελεολογικά, κάθε ἀνθρώπινη πράξη εἶναι, θὰ λέγαμε, ἐκ τῶν προτέρων αἰτιακὰ καθορισμένη καὶ ὁδηγεῖται ἀπὸ τὸν τελικὸ σκοπό της.

Ὅπως, ὅμως, καὶ στὶς περιπτώσεις τῆς φύσης καὶ τῆς τέχνης, ἔτσι κι ἐδῶ ἡ τελεολογία δὲν ἐγκλωβίζει τὴν ἀνθρώπινη πράξη στὸν ντετερμινισμό. Ἀκόμα κι ἂν ὁ σκοπὸς τῆς πράξης εἶναι ἐκ προοιμίου καθορισμένος σύμφωνα μὲ τὴν ποιότητα τῆς βούλησης καὶ ἄρα μὲ τὴν ποιότητα τοῦ χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου, τὰ μέσα ποὺ θὰ χρησιμοποιήσει κανεὶς γιὰ νὰ φτάσει στὸν σκοπό του εἶναι ἀκαθόριστα. Τὰ μέσα αὐτὰ ἀποτελοῦν τὸ πεδίο μέσα στὸ ὁποῖο θὰ ἀναπτυχθοῦν ἡ βούλευση καὶ ἡ προαίρεση γιὰ νὰ προκαλέσουν ἕνα πλῆθος ἐπιμέρους πράξεων ποὺ θὰ εἶναι ἑκούσιες καὶ ἀποτέλεσμα τῆς προτίμησης καὶ τῆς ἐπιλογῆς τοῦ πράττοντος.

Ἡ βούλευση εἶναι ἡ διανοητικὴ ἐξέταση ὅλων τῶν δεδομένων στοιχείων ποὺ ὀφείλει κανεὶς νὰ ἀξιολογήσει, προκειμένου νὰ κρίνει καὶ νὰ ἐπιλέξει τί θὰ κάνει. Βουλευόμαστε μόνο γιὰ τὰ πράγματα ποὺ ἐξαρτῶνται ἀπὸ μᾶς καὶ εἶναι στὴ δύναμή μας νὰ πραγματοποιήσουμε[55]. Τὰ ἀντικείμενα τῆς βούλευσης μάλιστα δὲν εἶναι προκαθορισμένα καὶ ἔχουν ἀβέβαιη ἔκβαση. Ὁ μὴ προκαθορισμός τους εἶναι ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μποροῦμε νὰ τὰ σκεφτοῦμε καὶ νὰ τὰ διαβουλευθοῦμε. Ἔτσι, τὸν ρόλο τοῦ ἀντιπάλου τοῦ ἀναγκαίου ἀναλαμβάνει ἡ ἔννοια τοῦ ἐνδεχομένου, καθὼς δίνει τὴ δυνατότητα στὸν ἄνθρωπο νὰ παρέμβει στὰ μὴ προκαθορισμένα γεγονότα. Τὴ βούλευση ἀκολουθεῖ ἡ προαίρεση, ἡ ὁποία ὡς ἐπιλογὴ καὶ ἀπόφαση ὁδηγεῖ στὴν τέλεση τῆς πράξης. Ἔτσι, τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ εἶναι στὸ χέρι μας («ἐφ' ἡμῖν»), θὰ μᾶς πεῖ ὁ Ἀριστοτέλης[56]. Εἶναι στὴν

---

54. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1113 a 15-b 2 καὶ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1227 a 19-31.

55. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1112 a 30-311: «περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν», 1112 a 34: «περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν», 1112 b 27: «δι' ἡμῶν», 1112 b 32: «ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν».

56. *Αὐτόθι*, 1113 b 6-21.

εὐθύνη μας νὰ εἴμαστε ἐνάρετοι ἢ φαῦλοι, ἐπιλέγοντας τὴ μιὰ πράξη ἀντὶ τῆς ἄλλης. Ἀκόμα καὶ ὁ χαρακτήρας μας βρίσκεται στὴ δική μας ὑπαιτιότητα, διότι διαμορφώνεται ἀπὸ τὶς ἕξεις μας. Οἱ ἕξεις μας, ὅμως, ἐξαρτῶνται ἀπὸ ἐμᾶς τοὺς ἴδιους, καθὼς προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη τῶν δικῶν μας πράξεων[57]. Οἱ πράξεις μας εἶναι, κατὰ τὸν τρόπο αὐτό, ἐλεύθερες. Ἔτσι παρεμβαίνουμε στὸν κόσμο καὶ ἀλλάζουμε τὴ ροὴ τῶν πραγμάτων, ὑπὸ τὸν ἀρχικὸ ὅρο ὅτι αὐτὰ δὲν εἶναι προκαθορισμένα, ὅπως ἔδειξε τὸ *Περὶ Ἑρμηνείας*.

Ἡ θέση τῆς τελεολογίας στὸν ἀριστοτελικὸ κόσμο καὶ ἡ σχέση της μὲ τὸ τυχαῖο καὶ τὸ ἀναγκαῖο ἔδειξαν τὰ ὅρια τῆς ἐλευθερίας ποὺ ἀναγνωρίζει ὁ φιλόσοφος στὸν ὑποσελήνιο κόσμο. Ἡ ὁλιστικὴ ἐξέταση τοῦ πλαισίου συνύπαρξης ντετερμινισμοῦ καὶ ἐλευθερίας φωτίζει τὸν πολυεπίπεδο τόπο ὅπου ἀναπτύσσεται ἡ ἠθική. Ἡ ἀναγκαιότητα καὶ ὁ προκαθορισμὸς ὑποχωροῦν μπροστὰ στὴν ἐμφάνιση τοῦ ἐνδεχομένου, ποὺ λειτουργεῖ ὡς συνθήκη τῆς ἀνθρώπινης παρέμβασης. Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ παρέμβει στὰ πράγματα, ἀποφασίζοντας τί θὰ πράξει, ἀκριβῶς ἐπειδὴ αὐτὰ δὲν εἶναι ἀναγκαῖα. Ἡ ἔννοια τοῦ ἐνδεχομένου γίνεται τὸ ἀντιπαράδειγμα τοῦ ἀναγκαίου, καθὼς ἐπιτρέπει τὴν ἀνάπτυξη διαφορετικῶν ἔλλογων δυνατοτήτων ἀπὸ τὴ μεριὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ συγχρόνως ἐπιτρέπει τὴν ἐλευθερία του. Ἡ ἐλευθερία αὐτὴ παίρνει σάρκα καὶ ὀστᾶ στὸ ἀριστοτελικὸ ἀνθρώπινο πρότυπο τοῦ φορέα τῆς πράξης, ποὺ ἐπαληθεύει μὲ κάθε τρόπο τὶς ἐμφατικὲς διατυπώσεις «ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν» καὶ «[...] ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων»[58].

Ντένη ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ
(Θεσσαλονίκη)

57. *Αὐτόθι*, 1114 a 4-10.
58. *Αὐτόθι*, 1112 b 28 καὶ 1112 b 31-32.

TELEOLOGY, MECHANISM AND CONTINGENCY IN THE ARISTOTELIAN PHILOSOPHY: PRECONDITIONS FOR THE HUMAN INTERVENTION

Abstract

The aim of this paper is to propose a method for approaching the aristotelian ethical principle of the human intervention on the world through the connection of concepts such as causality, teleology, necessity and chance outside ethics. My point of view is holistic, in that it is grounded on various works of Aristotle, insisting on *Physics* and *On Interpretation*. The physical framework emphasizes on the superior position of teleology which coexists with necessity and chance as well. On the other hand, the semasiological examination of the future statements proves that the logical necessity and the predetermination of many future facts should be abandoned for the sake of human deliberation and action. The contingent is the condition under which human agents can deliberate, choose, act and change the flow of things. People can decide about facts, because facts are not predetermined. The only «pre-determination» both of natural processes and of human actions is the teleological one, in that everything is necessarily characterized by the perspective of its ultimate goal. The teleology of human action still combines freedom, since the means to be taken to fulfil the goal are a matter of decision and choice.

Denny KONSTANTINIDI

Philosophia, 43, 2013, pp. 205-220

LE RÔLE DU TEMPÉRAMENT (*KRÂSIS*) DANS LES TEXTES PHYSIOGNOMONIQUES DE L'ANTIQUITÉ GRECQUE

LA PHYSIOGNOMONIE (DÉFINITION, MÉTHODES, USAGES)

La φυσιογνωμονία[1] (physiognomonie) est définie comme l'art de déduire les dispositions de l'âme, donc le caractère humain, de la forme du corps, donc de l'apparence physique[2]. Il s'agit plutôt d'une pseudo-science[3] très populaire avec beaucoup de disciples tout au long de son histoire. Nous tenterons de présenter ici le rôle accordé au tempérament (*krâsis*) par les physiognomonistes et plus généralement par ceux qui ont adopté des opinions propres à la physiognomonie dans les textes grecs anciens.

Les sources de notre recherche sont, pour la plus grande partie, les deux volumes de R. Förster, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*[4]; on y trouve d'abord les textes physiognomoniques par excellence, tels que les *Physiognomoniques* attribués à Aristote[5], le texte de Polémon de Laodicée (sophiste du

---

1. La φυσιογνωμονία ou φυσιογνωμονική est une τέχνη (art) selon les *Physiognomoniques* pseudo-aristotéliciens (806 a 16) et Olympiodore (*In Alc.*, 97, 4-6), ἐπιστήμη (science) selon Porphyre (*VP*, 13, 5-6), θεωρία (théorie) selon Galien (*Quod animi vires*, 57, 12, éd. MÜLLER = 49, 3, éd. BAZOU), μέθοδος (méthode) selon Adamantius (*Phgn.*, 1, 1, 1). Sur la physiognomonie en général, cf. J. SCHMIDT, Physiognomik, *RE*, 20, 1, pp. 1064-1074 et V. DASEN, J. WILGAUX (éd.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 185-195, 241-254.

2. Cf. JEAN PHILOPON, *In de An.*, *CAG* XV 155, 22-23.

3. Sur la physiognomonie en tant que science ou pseudo-science, cf. T. S. BARTON, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, pp. 15-17.

4. R. FÖRSTER, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, 2 vol., Stutgardiae et Lipsiae, B. G. Teubneri, 1893.

5. Cf. R. FÖRSTER, *op. cit.*, I, 1-91. En réalité il s'agit d'une compilation du 3e avant J.C. de deux traités sur le même sujet, préparée probablement au sein de l'école péripatéticienne. Le vrai texte d'Aristote est aujoud'hui perdu mais son impact fut majeur. Les *Physiognomoniques* et toute idée afférente ayant survecu dans ses autres œuvres ont fait d'Aristote le grand théoricien de la physiognomonie.

2e après J.C.), *De physiognomonia liber*[6], ainsi que la paraphrase de ce texte écrite par Adamantius le sophiste du 4e siècle après J.C.[7]. Dans le deuxième volume, Förster a réuni un bon nombre de passages grecs et latins de contenu physiognomonique. La liste des auteurs y est vraiment impressionnante (Homère, les grands tragiques, Empédocle, Hérodote, Hippocrate, Platon, Aristote, Plutarque, Galien, Lucien, Sexte, Flavius Philostrate, Oribase, Grégoire de Naziance, Mélèce le médecin, Stéphane d'Athènes, et beaucoup d'autres encore)[8].

Le principe de base de la physiognomonie est qu'il existe une *sympatheia* entre le corps et l'âme, c'est-à-dire que tous les deux éprouvent les mêmes affections et, conservant des relations réciproques, s'influencent l'un l'autre[9]. Dans les *Premiers analytiques*[10], Aristote soutient qu'il est possible de pratiquer la physiognomonie si l'on accepte que le corps et l'âme se modifient en même temps sous l'influence des affections naturelles. Comme le remarque également le péripatéticien, auteur des *Physiognomoniques*[11], les dispositions de l'âme sont influencées par les manifestations physiques mais le corps souffre à son tour lorsque l'âme éprouve de la peur, de l'amour, ou toute autre affection psychique. Puisqu'on ne peut pas contredire la vérité des idées exprimées, on ne peut, continue-t-il[12], qu'admettre la validité de la physiognomonie. *Aristote* fait donc un premier effort de rationalisation de la physiognomonie; en faisant dépendre sa validité d'une présupposition toujours valable, il nous oblige à admettre l'existence de cet art.

Les méthodes principales[13] de la physiognomonie sont au nombre de trois[14]: la première est dite méthode *zoologique* (ἐκ τῶν γενῶν τῶν ζώων).

---

6. Cf. R. FÖRSTER, *op. cit.*, I, 93-294. Du texte grec il y a seulement un fragment qui a survécu (cf. J. A. CRAMER, *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum oxoniensium*, Oxonis, 1835-1837, IV, 255), mais le texte est conservé dans sa totalité traduit en arabe et en latin. On dispose aussi d'un épitomé byzantin du texte de Polémon (R. FÖRSTER, *op. cit.*, I, 298-431).

7. Cf. R. FÖRSTER, *op. cit.*, I, 295-426.

8. Il y a évidemment de longues citations des textes considérés depuis longtemps comme professant des théories physiognomoniques, tels que les traités zoologiques d'Aristote et les *Problèmes* pseudo-aristotéliciens, les *Airs, eaux, lieux* et les *Epidémies* II, 5 «Φυσιογνωμονίη» et II, 6 «Φυσιογνωμονικόν» d'Hippocrate ainsi que plusieurs passages des traités galéniques.

9. Cf. CASSIUS, *Pr.*, 51, 1-3 et JEAN PHILOPON, *In de An., CAG* XV 155, 17-23.

10. 70 b 7-9.

11. 805 a 1-16.

12. PS.-ARIST., *Phgn.*, 805 a 17-19.

13. Dans son article, Methods of the Greek Physiognomists, *Greece and Rome*, 5, 1, 1958, pp. 52-56, A. M. Armstrong analyse les trois méthodes et leurs limites.

14. Cf. PS.-ARIST., *Phgn.*, 805 a 19-32.

Chaque espèce animale dispose d'un physique, d'un comportement et d'un moral stables. Si un homme ressemble à un animal, on en déduit qu'il en possède aussi le caractère. Ainsi un homme dont le physique évoquerait celui d'un lion (le modèle masculin idéal pour la physiognomonie), posséderait, d'après les physiognomonistes, les traits du caractère d'un lion: brave et généreux, aimant la liberté, la victoire et la justice[15]. La deuxième méthode est dite *ethnologique* (κατὰ τὰ ἔθνη), fondée sur la théorie des climats. Cette méthode établit une analogie entre les habitants d'un pays avec le pays lui-même sous l'influence du climat. Ainsi, avoir le physique d'un Egyptien signifierait qu'on en a aussi le caractère: docile, téméraire, porté vers les plaisirs d'amour[16]. La troisième méthode enfin, appelée *anatomique*[17], se fonde sur l'expression des mœurs (ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐπιφαινομένων). Si on ressemble ou qu'on se comporte comme une personne timide ou irascible, on est timide ou irascible. Notons pour le moment l'absence de toute référence précise à la raison pour laquelle ces analogies existeraient ou aux mécanismes du passage du physique au moral et réciproquement.

Dans le monde ancien et surtout dans le monde gréco-romain, les physiognomonistes, grecs et latins[18], sérieux ou charlatans, jouissaient d'une grande réputation en raison des usages multiples de leur art. L'intérêt pratique de la physiognomonie est évident. D'une part, elle est indispensable dans la vie sociale car elle permet de distinguer avec certitude les amis des ennemis[19]. Les philosophes en ont besoin pour choisir leurs futurs élèves[20]; les entraîneurs de sport pour recruter des futurs athlètes[21]. Les orateurs s'en servent devant leur public (*physiognomonie rhétorique*)[22], soit afin de mieux pré-

---

15. Cf. R. FÖRSTER, *op. cit.*, I, 172, 5-7.

16. J. ANDRÉ, *Anonyme latin: Traité de physiognomonie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 9, 6-8.

17. B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 245 et ANDRÉ, *op. cit.*, p. 12.

18. L'expansion de la physiognomonie était particulièrement grande chez les latins; Cf. E. C. EVANS, Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography, *HSPh*, 46, 1935, pp. 43-84; IDEM, The study of Physiognomy in the Second Century A.D., *TAPhA*, 72, 1941, pp. 96-108; aussi J. CUISSIN, Suétone physiognomoniste dans les *Vies des XII Césars*, *REL*, 31, 1953, pp. 239 *sq.* et J. ANDRÉ, *op. cit.*, pp. 21-23. Une collection de passages latins de contenu physiognomonique se trouve dans R. FÖRSTER, II, 321-336 et 351 sq.

19. Cf. ADAMANTIUS, *Phgn.*, 1, 2, 7-12.

20. Cf. JAMBLIQUE, *VP*, 17, 71, 11-72, 1 et PORPHYRE, *VP*, 13, 6-8 à propos de Pythagore qui avait recours à la physiognomonie.

21. Cf. PHILOSTRATE, *Gymn.*, 25, 1-27 et OLYMPIODORE, *In Alc.*, 97, 4-13.

22. D'après Diogène Laërce (*Vit. Philos.*, 6, 15, 16), Antisthène, le philosophe cynique du 5^e avant J.C., a écrit un ouvrage, aujourd'hui perdu, avec pour titre *Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός* (*Traité physiognomonique sur les sophistes*). Cf. B. P. REARDON, *op. cit.*, p. 244, n. 30.

senter (louant ou attaquant) les personnes décrites dans leurs propos[23], soit afin de *diagnostiquer* les réactions de leur audience en vue de parler plus efficacement ou de mieux se présenter en délivrant leurs discours[24].

D'autre part, la physiognomonie est indispensable à la pratique médicale. Les liens très étroits entre les deux ont été plusieurs fois remarqués[25]. Il semble en fait que la physiognomonie tire ses origines de la médecine et lui apportait un grand secours, permettant aux médecins de systématiser les symptômes afin de dévoiler le caché par l'évident, c'est-à-dire de diagnostiquer correctement et donc de guérir. Comme on le lit dans un passage pseudo-galénique[26], d'après Hippocrate[27], tous ceux qui pratiquent la médecine sans avoir recours à la physiognomonie sont condamnés à se tromper. Stéphane d'Athènes[28] également soutient qu'il est honteux pour les médecins de ne pas se servir des informations livrées par les yeux des malades, indiquant l'état maladif à l'intérieur du corps, du moment que les physiognomonistes, juste par l'examen des yeux, se prononcent très facilement sur le caractère des individus sains[29].

Comme ces idées étaient très répandues, elles se sont avérées également utiles aux artistes et aux biographes qui savaient ainsi comment *décrire, donner de la forme à* un personnage d'après ses mœurs, d'après sa vie. La pratique suivie ici est la symétrique de celle décrite plus haut. Les traités physiognomoniques à la main, ils *composaient* parfois des portraits, des

---

23. Polémon (cf. T. S. BARTON, *op. cit.*, pp. 96 *sq.*, 102-104, 113 et 116-118), en tant qu'orateur, utilisait la physiognomonie comme un outil pour attaquer ses ennemis, politiques et intellectuels: «He constructed their bodies so as to destroy their characters. And destroying the ἦθος (*ethos*: moral person) of a rival deprived him of the moral claim to persuade» (p. 97). Cf. aussi S. SWAIN, *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy to Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

24. Il s'agit de l'ὑπόκρισις (action oratoire; cf. ARISTOTE, *Rh.*, 1403 b 22), un élément très important pour que l'orateur arrive à convaincre son public. Cf. PHILOSTRATE, *VS*, 537, 19-30; aussi T. S. BARTON, *op. cit*, pp. 103 sq.

25. B. P. REARDON, *op. cit.*, p. 246; T. S. BARTON, *op. cit.*, pp. 98 *sq.*; J. CUISSIN, *op. cit.*, p. 237; J. ANDRÉ, *op. cit.*, p. 16 et E. C. EVANS, *Physiognomics in the Ancient World* [*Transactions of the American Philosophical Society*, 59, 5], Philadephia, 1969, p. 17.

26. *Progn. de decub.* (XIX 530, 3-10, éd. KÜHN).

27. Hippocrate était le fondateur de la physiognomonie pour Galien (*Quod animi vires*, 56, 11-13, éd. MÜLLER = 49, 2-4, éd. BAZOU), tandis que pour Porphyre (*VP*, 13, 4 - 14, 1) et Hippolyte (*Haer.*, 1. 2. 5. 2), c'était Pythagore.

28. Dans ses *Commentarii in priorem Galeni librum theraupeuticum ad Glauconem* (*Scholia in Hippocratem et Galenum*, I, 252, 1-7, éd. DIETZ).

29. Palladius (*In Hipp. libr. sext. de morb. pop.*, 2, 195, 10-17) note que la différence de l'usage de la physiognomonie par les médecins par rapport à tous les autres, repose sur le fait que les physiognomonistes déduisent les mœurs à partir des traits corporels, tandis que les médecins en déduisent l'état intérieur du corps (maladies, dyscrasies).

statuettes, des personnages en leur attribuant des traits corporels qui correspondaient moins à la réalité qu'aux mœurs et actions qu'ils voulaient faire valoir[30].

Avec les années, le manque de rationalisation de l'époque romaine[31], qui s'est encore aggravée dans les siècles suivants, surtout pendant le Moyen Âge et la Renaissance[32], a affecté aussi la physiognomonie (d'ailleurs déjà très ouverte à de telles tendances) utilisée également, parfois corroborée par l'astrologie[33], comme moyen de prédiction de l'avenir, de divination[34]. Plus tard, la physiognomonie a été utilisée pour servir des buts racistes (surtout pendant les 19e et 20e siècles), classifiant les personnes en races et apportant des arguments aux disciples de la supériorité de certains peuples par rapport à d'autres. Enfin, elle a également servi (19e siècle) aux efforts de contrôle social par la détection des criminels[35].

CAUSALITÉ

Nous l'avons insinué, les textes d'intérêt physiognomonique sont ceux qui établissent une relation entre l'apparence extérieure et les mœurs. Mais il y a

---

30. Cf. PLUTARQUE, *Alex.*, 1, 3, 1-7, ARISTIDE QUINTILIEN, *De mus.*, 3, 8, 12-15 et DION CHRYSOSTOME, *Orat.*, 4, 87, 4 - 88, 5; cf. aussi G. MISENER, Iconistic Portraits, *CPh*, 19, 2, 1924, pp. 97-123 et J. CUISSIN, *op. cit.*, pp. 234-256.

31. B. P. REARDON, *op. cit.*, pp. 13 et 22 *sq.*

32. Sur la physiognomonie pendant le Moyen Âge et la Rénaissance, cf. J. AGRIMI, *Ingeniosa Scientia Nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, Firenze, 2002 et V. TSOUNA, Doubts about other Minds and the Science of Physiognomics, *CQ*, 48, 1, 1998, pp. 185 *sq.*

33. Dans un passage pseudogalénique (*Progn. de decub.*, XIX 530, 10-11, éd. KÜHN), nous lisons que le côté physiognomonique de l'astrologie en est l'aspect le plus utile. Cf. aussi T. S. BARTON, *op. cit.*, p. 97 et M. M. SASSI, *The Science of Man in Ancient Greece*, translated by Paul Tucker; with a foreword by Sir Geoffrey Lloyd, Chicago, University of Chicago Press, 2001, pp. 77 *sq.*

34. On consultait volontiers des *morphoscopes* (ceux qui lisent le destin dans la forme du corps) et des *metoposcopes* (ceux qui lisent le destin sur le front du visage) dans tous les milieux sociaux, les cours royales y comprises. Cf. PLINE, *HN*, 35, 88, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, 3. 3. 15. 2, 1-3, SUÉTONE, *Tit.*, 2, 2 et HIPPOLYTE, *Haer.*, 4. 15. 3, 4-5. Loxus (3e ou début 4e siècle avant J.C.) et Polémon se servaient aussi de la physiognomonie afin de prédire l'avenir (J. ANDRÉ, *op. cit.*, p. 133). Cf. aussi T. S. BARTON, *op. cit.*, pp. 96 *sq.*; F. STOK, La fisiognomica fra teoria e pratica, *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*. Textes réunis et édités par G. ARGOUD et J. Y. GUILLAUMIN [Centre Jean-Palerne. *Mémoires* XVI], Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, p. 178 et J. ANDRÉ, *op. cit.*, pp. 10 *sq.*

35. C'était C. Lombroso qui a essayé de détecter les signes morphologiques (les *stigmates*) de la délinquance des criminels. F. Galton, anthropologue et théoricien de l'eugénisme, a entrepris des statistiques visuelles en observant les traits du visage pour déterminer les caractéristiques des criminels.

plusieurs niveaux de relation. Dans toute la littérature grecque, on trouve en premier lieu plusieurs passages instituant une correspondance simple, voire simpliste, entre les traits de l'apparence physique et les mœurs ou le comportement de l'individu. Certains parmi eux s'appuyant sur la régularité de l'observation, vont jusqu'à construire un système de correspondances, d'analogies qui ont parfois pris la forme d'un manuel à usage pratique, d'un répertoire de signes extérieurs –parfois contradictoires[36]– caractéristiques de telles ou telles mœurs. On rencontre cette sorte de physiognomonie dans les *Physiognomoniques* pseudo-aristotéliciens, les textes de Polémon et d'Adamantius, ainsi que dans certains passages des *Epidémies II* (parties 5 et 6) d'Hippocrate. On lit ainsi dans les *Epidémies*[37] que «les individus rouges, au nez pointu, aux yeux petits, sont méchants. Les individus rouges, au nez camus, aux grands yeux, sont bons ... Les individus grands, chauves, bègues, à voix faible, sont bons» (trad. E. Littré) et plus loin[38] que «Les individus bègues, parlant vite, mélancoliques, bilieux, ayant le regard fixe, sont emportés. Les individus ayant la tête grosse, les yeux noirs et grands, le nez gros et camus, sont bons. Les individus à yeux bleus, de haute taille, à tête petite, à col mince, à poitrine étroite, sont bien pris» (trad. E. Littré). Aristote aussi dans son *Histoire des Animaux*[39], note que «La partie de la face sous le bregma, entre les yeux, est le front. À un grand front correspond la lenteur, à un front petit, la vivacité; à un front large, l'exaltation, à un front arrondi, la propension à la colère. À la base du front sont les sourcils au nombre de deux. S'ils sont droits c'est un signe de mollesse, recourbés vers le nez ils indiquent la dureté, vers les tempes, un caractère moqueur et dissimulé, abaissés, un caractère envieux» (trad. P. Louis). Comme l'on observe dans ce type de passages, il s'agit plutôt de remarques empiriques, de validité plus ou moins générale, sans fondement rationnel et même sans effort pour en retrouver un.

D'autres passages se focalisent sur les différences dans le caractère et l'apparence extérieure entre le mâle et la femelle[40], tant chez les humains que

---

36. C'est pourquoi il y avait une hiérarchie pour l'interprétation des signes, les yeux étant considérés comme les signes les plus forts pour la physiognomonie; suivent les signes qui se trouvent autour des yeux comme le front, le nez, la bouche. Cf. ADAMANTIUS, *Phgn.*, 2, 1, 10-12.

37. II, 5, 1-2 et 5-6.

38. II, 6, 2-6.

39. 491 b 11-18. Les observations d'Aristote sur les animaux trouvent d'application aussi chez les personnes, puisque comme il dit (*HA*, 588 a 18-21): «on trouve chez la plupart des autres animaux eux-mêmes, des traces des états psychologiques qui, chez les hommes, offrent des différences plus marquées» (trad. P. Louis).

40. On se servait de la physiognomonie aussi pour la détection des androgynes, des hommes efféminés. Nous disposons de plusieurs passages, surtout de la période grécoromaine, donnant la liste de caractéristiques les différenciant des autres hommes. Cf. LUCIEN,

chez les animaux en fondant ces différences sur la nature, l'idiosyncrasie opposée des deux sexes du point de vue psychobiologique. Loxus[41] et Aristote[42] tiennent pour responsable de la différence entre les hommes et les femmes le sang et sa qualité. On lit dans un passage provenant du *Commentaire* de Galien sur les *Epidémies VI*[43] d'Hippocrate que le mâle est de constitution plus chaude, comme le montrent la taille de ses veines et la couleur de son teint –les hommes étaient en général considérés comme plus noirs que les femmes. La *krâsis*, c'est-à-dire le mélange des qualités chez le mâle, est considérée comme plus chaude et sèche; au contraire la *krâsis* des femmes est en général plus froide et humide[44].

KRÂSIS - TEMPÉRAMENT

Dans les passages d'intérêt physiognomonique, on rencontre plusieurs fois le mot et le sens de *krâsis*. Le mot veut littéralement et principalement dire *mélange* mais on traduit le plus souvent par *tempérament* (du latin *temperamentum*). On trouve donc des *kraseis* d'éléments, renvoyant aux éléments premiers de la nature (eau, terre, feu, air) ou dans le corps où ils revêtent la forme des humeurs (phlegme, bile jaune, bile noire, sang), à savoir des liquides organiques du corps; la plupart de textes insistent sur la *krâsis* du sang, humeur principale du corps et d'un rôle important aux yeux de certaines écoles comme l'école péripatéticienne. Il existe aussi des *kraseis* de qualités (froid, chaud, sec, humide) dans le corps, et dans l'environnement. On lit à propos des *kraseis* des organes principaux du corps (cœur, cerveau, foie) ou des parties du corps en général (mains, langue), sous entendant plutôt les mélanges des qualités ou des éléments dans ces organes et parties[45]. Plus généralement, par extension, on parle encore de la *krâsis* (tempérament)

Ph. Pr., 11, 1-13 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, 3, 3, 15-25. Cf. aussi M. W. GLEASON, The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-fashioning in the Second Century C.E., *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, D. M. HALPERIN, J. J. WINKLER, F. I. ZEITLIN (éd.), Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990, pp. 389-399.

41. Cf. G. MISENER, Loxus, Physician and Physiognomist, *CPh*, 18, 1, 1923, p. 19.

42. *PA*, 648 a 12.

43. 119, 5-6, éd. WENKEBACH.

44. Cf. aussi Rufus d'Éphèse cité par Oribase dans ses *Collections médicales* (*Lib. Inc.*, 20, 1-2) et PLUTARQUE, *Conv. Quaest.*, 650 B 2-6.

45. On a différentes *kraseis* dans les différentes parties d'un même corps, p.e. on peut avoir *eucrasia* dans une partie et *dyscrasia* dans une autre. Avoir bon tempérament dans chaque partie est une condition nécessaire pour que les fonctions de cette partie soient mieux accomplies. Par exemple, pour devenir un bon orateur, il faut avoir *eucrasia* dans la langue (THÉOPHR., *Sens.*, 11, 8-11, éd. DIELS).

de tout le corps[46] ou du tempérament de l'âme dans le sens de *physis* (nature), *idiosyncrasie*, *constitution*[47]. On utilise le mot par ailleurs à propos des lieux, des saisons, de l'air (tempéraments des lieux, des saisons, de l'air), voulant dire *mélange* des qualités dans un lieu, une saison, dans l'air et donc du climat plus chaud, plus humide, plus froid, plus sec, suivant la qualité qui prévaut dans le mélange. Et bien sûr dans le sens littéraire du mot, on trouve également la *krâsis* des médicaments, c'est-à-dire le mélange des ingrédients.

De toute façon, comme l'on observera dans les passages cités par la suite, le rôle du mot *krâsis*, dans le sens de *mélange* ou celui de *nature*, est toujours celui de la cause, plus ou moins explicitement mentionnée, soit de l'état du corps (malade ou sain), soit des mœurs des hommes, soit encore de leur apparence extérieure. Le sens de *krâsis* occupe donc une place primordiale dans la physiognomonie en tant que la cause principale du passage du plan physique au plan moral et réciproquement.

Pour la *krâsis* en tant que mélange des éléments ou des qualités, on trouve très souvent dans les textes en question le principe, très répandu dans l'antiquité, selon lequel tout ce qui a de caractéristiques moyennes est aussi meilleur; ce principe nous rappelle la *mésotès* aristotélicienne[48] et l'idéalisation du moyen. Les personnes de tempérament moyen (*eukratoi*) sont les meilleurs en toute chose. Galien remarque que ceux qui jouissent d'un juste équilibre de tempérament et donc des mouvements de l'âme équilibrés, profitent dans la tranquillité de leur âme[49]. L'identification du moyen comme *ariston* concerne aussi les parties du corps pour lesquelles toute déviation de taille ou de tempérament est un indice de vice. Par exemple, dans l'*Histoire des animaux* d'Aristote[50], les yeux de taille moyenne sont les meilleurs; de même ceux qui se trouvent dans une position moyenne et ne sont ni enfoncés, ni saillants, ont la vue la plus perçante et indiquent des mœurs excellentes; enfin, les yeux clignotants révèlent l'impertinence, fixes l'incertitude, tandis que ceux qui se trouvent dans un état moyen sont,

---

46. Les tempéraments du corps d'après Galien (*De temp.*, 31, 28 - 32, 4, éd. HELMREICH) sont neuf: d'abord, le tempérament idéal (*eucraton*), résultat du mélange tempéré des quatre qualités; ensuite les quatre tempéraments simples, caractérisés comme tempérament chaud, humide, froid ou sec, d'après la qualité qui prédomine dans le mélange et enfin quatre tempéraments composés, résultant les deux premiers du mélange du chaud soit avec le sec soit avec l'humide, les deux derniers du mélange du froid soit avec le sec soit avec l'humide.

47. Pour voir des exemples d'identification du tempérament à la nature du corps, ou plusieurs utilisations de deux mots dans la figure de rhétorique *hendiadyin*, cf. W. J. DEN DULK, *Krasis. Bijdragetot de grieksche lexicographie*, Leiden, Brill, 1934, pp. 81-86.

48. *EN*, 1106 b 22 *sq.*

49. *Quod animi vires*, 79, 7-9, éd. MÜLLER = 88, 5-7, éd. BAZOU.

50. 492 a 7-12.

encore une fois, le signe des mœurs excellentes. Dans son traité *Sur les tempéraments*[51], Galien remarque que celui dont le corps se trouve au milieu de tous les excès et n'est ni gros, ni mince, ni mou, ni dur, ni trop chaud, ni trop froid, jouit du meilleur tempérament dans son corps (*eukratotatos*). De même celui dont l'âme se trouve à égale distance de la lâcheté et l'audace, de la charité et de la jalousie est *eukratotatos* dans l'âme et on le qualifie de sage, altruiste et gai. Dans le traité du *corpus* hippocratique *Du régime*[52], nous lisons que la cause de l'intelligence de l'âme repose sur le mélange des deux éléments, du feu et de l'eau, ce qui est d'ailleurs la doctrine pneumatique adoptée par les Stoïciens.

On rencontre évidemment plusieurs passages de contenu physiognomonique mettant les humeurs et leur mélange à l'origine d'un bon ou d'un mauvais état du corps humain[53], de bonnes ou de mauvaises mœurs, de la production de tel ou tel effet dans l'apparence extérieure[54]. Platon dans le *Timée*[55] associe l'excès et l'expansion des humeurs amères et bilieuses dans le corps à diverses maladies de l'âme. Dans le traité pseudogalénique *Sur les humeurs*[56], nous lisons aussi que les humeurs du corps forment le caractère des personnes; le sang rend l'âme plus gaie, la bile jaune porte plus à la colère et à l'audace, le phlegme la rend plus lente et plus sotte et la bile noire plus coléreuse et plus impudente. À l'opposé, on repère bien entendu un grand nombre de passages,

---

51. 42, 8-11 et 16-20, éd. HELMREICH.

52. 36, 1-7.

53. La base de cette approche est l'existence des quatre humeurs (sang, bile jaune, bile noire, phlegme) dans le corps. La théorie humorale (en rapport avec les quatre âges de la vie, les quatre saisons, les quatre qualités) remonte à Alcméon de Croton qui a en fait parlé des quatre facultés (humide, sec, chaud, froid), comme Empédocle des quatre éléments constitutifs du monde (feu, eau, terre, air); les quatre éléments se transforment en quatre qualités élémentaires qui en se combinant par deux prennent dans le corps des vivants la forme des quatre humeurs. D'après le traité du *corpus* hippocratique *La nature de l'homme* (4, 1-3) les quatre humeurs circulent dans le corps et en fonction des proportions entre elles ont des effets sur l'état du corps. Leur bon mélange (*eucrasia*) est la cause de la santé, tandisque si il y a déséquilibre dans le mélange (*dyscrasia*), des maladies apparaissent. La théorie humorale a dominé le monde médical jusqu'à la Renaissance. Elle favorisait une approche holistique des maladies, puisqu'elle considérait l'organisme comme un ensemble psychobiologique. La simplicité et la souplesse de cette approche permettait d'aborder toute forme de dysfonctionnement et en ont fait un modèle d'explication de maladies omnivalent adopté par Galien et par d'autres médecins après lui. Le rétablissement de la juste proportion des humeurs entrainerait automatiquement le rétablissement de la santé physique et psychique. Sur les humeurs en tant que cause de l'état du corps et de l'âme, cf. J. PIGEAUD, L'humeur des anciens, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 32, 1985, pp. 51-69.

54. Cf. GALIEN, *De temp.*, 73, 5-25, éd. HELMREICH.

55. 86 e 5 - 87 a 7.

56. XIX, 492, 15 - 493, 1, éd. KÜHN.

non seulement dans la littérature technique, la littérature médicale, mais aussi dans toute la littérature grecque, où les signes extérieurs (le teint du visage, les yeux) servent au diagnostic des maladies, puisqu'ils témoignent de l'état maladif à l'intérieur du corps ou d'une affection de l'âme, provenant d'une dyscrasie entre les quatre humeurs[57].

Une approche plus détaillée à présent nous révèle, comme annoncé plus haut, des *kraseis* des parties ou des organes des corps (en réalité mélanges des éléments ou des qualités dans les parties du corps), considérées responsables de l'état physique, mental, ou du comportement humain. Galien dans son traité *Sur les tempéraments*[58], cherchant la cause du comportement des animaux, tient pour responsable l'anomalie du tempérament dans les parties de leurs corps.

On parle d'abord des tempéraments du cerveau (en fait des mélanges des qualités dans celui-ci) en raison desquels on éprouve tel ou tel état corporel ou mental. Dans l'*Art médical*[59], Galien note que «quant aux tempéraments humides et froids du cerveau, ils produisent des gens léthargiques, somnolents, dont les sens sont défectueux, la tête occupée par les résidus, facile à rafraîchir et à remplir, et qui sont une proie facile pour les catarrhes et les coryzas. Cependant de tels gens ne deviennent pas chauves non plus» (trad. V. Boudon)[60].

On parle aussi des tempéraments du coeur (entendant les mélanges des qualités dans le coeur)[61]. Puisque, d'après les aristotéliciens, le cœur, source du sang, est le siège de l'âme, il est normal que le cœur occupe une place centrale dans la pensée physiologique, non seulement des péripatéticiens, mais aussi des médecins à leur suite. La physiologie du cœur, la *eucrasia* des éléments du sang affecte la condition du corps tout entier, l'apparence

---

57. Cf. GALIEN, *De loc. aff.*, VIII, 182, 16 - 183, 5, éd. KÜHN, ALEXANDRE DE TRALLES, *De ocul.*, 174, 20-25 et ORIBASE, *Libr. ad Eun.*, 4. 117. 1, 4 - 2, 1.

58. 72, 16-18 et 21-23, éd. HELMREICH.

59. 8, 10, éd. BOUDON.

60. Cf. aussi JEAN PHILOPON, *In de An.*, *CAG* XV 50, 31 - 51, 8.

61. Important pour la physiognomonie est également la taille des organes ou des parties du corps, comme chez Aristote (*PA*, 667 a 10-21) la taille du cœur affecte la condition du sang qui à son tour entraîne des changements au niveau des mœurs, tandis que d'après les *Physiognomoniques* pseudo-aristotéliciens (813 b 7-11) les personnes de grande taille sont lents et d'un tempérament moins énergique parce que le sang prend plus de temps pour circuler dans le corps tout entier et ne circule pas assez vite; au contraire, ceux de petite taille sont doués d'acuité. Mélèce aussi (*De nat. hom.*, 56, 23-26, éd. CRAMER, *op. cit.*, III) observe que la taille de la tête influence les compétences du cerveau; une petite tête va de pair avec l'imbécillité et la méchanceté, parce que le cerveau ne peut accomplir ses fonctions en raison de la taille de la tête.

extérieure ainsi que les mœurs des personnes. Dans l'*Art médical*[62], Galien parle aussi du cœur et des influences qu'entraînent ses différentes *kraseis*. Il dit donc que si le tempérament du cœur parvient au plus haut degré de chaleur, «ce sont des accès de colère et une audace insensée. Ces gens ont également le thorax velu, principalement la poitrine et les régions des hypochondres qui en sont proches. Et la plupart du temps, c'est le corps tout entier également qui devient chaud sous l'effet d'un cœur chaud à moins que le foie ne s'oppose grandement» (trad. V. Boudon).

Une importance toute particulière est donnée au sang. On lit donc à propos des *kraseis* (en fait des mélanges) des éléments ou des qualités dans le sang des animaux et des personnes, qu'elles sont à l'origine de la sensation et des vertus intellectuelles comme la sagesse. Il s'agit d'une théorie très répandue chez Aristote et l'école péripatéticienne en raison de l'importance primordiale que le sang jouait aux yeux de cette école. Loxus, d'après qui le sang est le siège de l'âme (*sedes animae*)[63], les commentateurs d'Aristote[64] de même que Galien qui suit le grand maître, mettent en évidence le rôle du sang et de sa qualité dans la physiognomonie. D'après Empédocle, comme nous le rapporte Théophraste[65], la sagesse ou au contraire le manque de sagesse, tirent leur origine du tempérament du sang. N'oublions pas que pour Empédocle, les péripatéticiens et l'école sicilienne de médecine, le cœur est l'organe du corps le plus important, la siège de l'*hegemonikon*, de l'intelligence[66].

La théorie hippocratique des climats a ses propres tempéraments, mais il s'agit de tempéraments des saisons ou des lieux cette fois-ci, qui affectent les mœurs des habitants et les formes du corps. La mot *krâsis* ici veut dire *mélange des qualités* (donc climat plus chaud, humide, froid ou sec) ou *nature* des lieux dans le sens de la configuration du sol, la présence de rivières, de vents, l'orientation du lieu. On note des références à cette théorie chez Hérodote[67], Platon[68], Aristote[69] ou d'autres auteurs. Platon dans le *Timée*[70], parlant de la déesse Athéna, dit qu'elle a choisi prudemment la localité de la ville à construire en y voyant le bon tempérament (*eucrasia*) des saisons afin que les habitants deviennent très prudents et belliqueux. Hippocrate dans le

62. 10, 3-4, éd. BOUDON.
63. J. ANDRÉ, *op. cit.*, 12, 2-3 et 2, 4-5 (*animae habitaculum*).
64. Cf. JEAN PHILOPON, *In de An.*, *CAG* XV 50, 16-27.
65. *Sens.*, 10, 7-12, 2, éd. DIELS.
66. Cf. MISENER (1923), *op. cit.*, pp. 4 *sq.* et 18 *sq.*
67. 9, 122, 14-17.
68. *Lg.*, 705 a 1-8.
69. *Pr.*, 909 a 13-18.
70. 24 c 3-d 3.

traité *Airs, eaux, lieux* fonde la différence entre les peuples asiatiques et européens sur les tempéraments différents des saisons et des localités. Il dit[71] que «l'Asie diffère au plus haut point de l'Europe par la nature de toutes choses aussi bien des plantes qui poussent du sol que des hommes. Car tout vient beaucoup plus beau et plus grand en Asie; ce pays est plus doux que l'autre, et les caractères des hommes y sont plus amènes et plus faciles. La cause en est le mélange tempéré des saisons» (trad. J. Jouanna) et plus loin[72] que «Chez ceux qui habitent un pays montagneux, raboteux, élevé et riche en eaux, et qui sont soumis à des changements de saisons comportant de grands écarts, dans cet endroit-là il est normal que les corps soient grands et naturellement bien disposés pour l'endurance et le courage et que de tels naturels possèdent la sauvagerie et la férocité à un degré qui n'est pas du tout négligeable. En revanche, ceux qui habitent des lieux enfoncés, couverts de prairies et étouffants, qui ont part plus aux vents chauds qu'aux vents froids et qui usent d'eaux chaudes, ceux-là ne peuvent certes pas être grands ni élancés, mais ils ont poussé en largeur, sont charnus, ont les cheveux foncés, sont eux-mêmes de teint plutôt foncé que blanc et, par ailleurs, ils sont moins phlegmatiques que bilieux. Quant au courage et à l'endurance, ces qualités de l'âme ne peuvent certes pas exister de par la nature au même degré, mais la loi s'y ajoutant peut les parfaire» (trad. J. Jouanna).

Parfois, la *krâsis* de l'air (avec ses qualités) est responsable des analogies physiognomoniques. L'air a l'avantage d'arriver partout et pénétrer toute organisme. Sextus[73] indique que le tempérament de l'air pourvu de qualités contribue à la puissance du corps et à la férocité des moeurs[74].

GALIEN

Comme on l'a déjà remarqué, la plupart des physiognomonistes relevaient juste une analogie entre l'apparence extérieure et les traits du caractère sans se faire plus de soucis. Ce sont ces analogies qui intéressent le public et pas la raison pour laquelle elles existent. Aussi note-t-on bien peu d'effort de leur part, du moins à bon escient, pour retrouver si le physique est la cause ou l'effet des manifestations psychiques, comme Galien le remarque[75] en critiquant cette pratique. Galien met la *krâsis* à la base de son système médical comme la cause de nombreux phénomènes, aussi de celui de la

71. 12, 2, 1 - 3, 2, éd. JOUANNA.
72. 24, 2-3, éd. JOUANNA.
73. *Adv. math.*, 5, 101.
74. Cf. aussi POLYBE, *Hist.*, 4, 21, 1-3.
75. *De temp.*, 72, 19-21, éd. HELMREICH.

physiognomonie[76]; à ce propos il a écrit un traité sur les tempéraments différents, le *Sur les tempéraments*, où il soutient[77] que ceux qui pratiquent la physiognomonie font des remarques fondées sur l'expérience, sans recherche. Ainsi, si un individu a la poitrine velue, les physiognomonistes le qualifient d'irascible, tandis que s'il a les cuisses velues, on l'identifie à une personne portée aux plaisirs de l'amour. Mais, remarque-t-il, ceux qui essaient de pratiquer la physiognomonie à son époque, n'évoquent pas la cause de ces analogies; ils se cantonnent à leur description sans chercher à découvrir, comme ils le devraient, la *première cause* (πρώτην αἰτίαν) du phénomène. À titre d'ἀνὴρ φυσικός (homme scientifique), Galien interroge et s'interroge lui-même pour le contraire, et finit par donner une réponse. C'est lui qui introduit la notion de *krâsis* et soutient que d'une anomalie du tempérament ou du bon mélange (*eucrasia*) résultent différents tempéraments et que ces constatations peuvent être faites.

Galien dans son traité *Que les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps (Quod animi vires)*, considéré comme son traité le plus représentatif de ses conceptions physiognomoniques, cite plusieurs passages provenant des traités aristotéliciens *Des parties des animaux*[78] et *De l'histoire des animaux*[79] et du traité d'Hippocrate *Airs, eaux, lieux*, afin de démontrer que les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps. Il est d'accord avec Aristote que la qualité du sang réagit sur l'intellect[80]; le sang plus épais et chaud, produit de la force, tandis que plus ténu et froid, il produit plus de sensibilité et d'intelligence et prétend que la conformation des parties organiques est propre aux mœurs de l'âme qui suivent le tempérament du sang maternel. Donc tout remonte au sang et à son tempérament, théorie qui nous rappelle la fameuse théorie d'Aristote sur le sang et le cœur, citée plus haut. Galien accepte les théories aristotéliciennes, lie clairement l'extérieur et l'intérieur par le tempérament et ajoute à son argumentation[81] certains «passages issus du premier livre de l'*Histoire des animaux* dont certains se réfèrent directement au tempérament, d'autres par le biais des signes physiognomoniques; car lui, il veut que la conformation de tout le corps pour chaque genre d'animaux soit propre aux mœurs et aux facultés de l'âme ... et d'après cela

76. Sur Galien physiognomoniste, cf. E. C. EVANS, Galen the Physician as Physiognomist, *TAPhA*, 76, 1945, pp. 287-298.

77. *De temp.*, 72, 10 - 73, 5, éd. HELMREICH.

78. ARIST., *PA*, 648 a 2-13, 650 b 14-651 a 17.

79. ARIST., *HA*, 491 b 11-18, 491 b 22-26, 491 b 35-492 a 4, 492 a 8-13 et 492 a 34-b 3.

80. Cf. P. MORAUX, Galien et Aristote, dans *Images of Man in Ancient and Medieval Thought, Studia Gerardo Verbeke*, Leuven, Leuven University Press, 1976, pp. 127-146 (p. 142 et n. 58).

81. *Quod animi vires*, 54, 17 - 55, 11, éd. MÜLLER = 43, 13 - 44, 16, éd. BAZOU.

donc il y a beaucoup de signes (distinctifs) à propos des mœurs de l'âme et du tempérament du corps. Et certains signes physiognomoniques indiquent directement et sans intermédiaire le tempérament du corps. Tels sont ceux qui concernent les couleurs du teint et les poils, ainsi que les voix et les fonctions des parties du corps» (trad. A. Bazou).

Galien accepte donc tout ce qu'il observe comme vrai dans la pratique médicale ainsi que tout ce qu'il considère plus ou moins justifié par les *anciens* (Hippocrate, Aristote). Aussi met-il en relation humeurs du corps d'une part et physique et mœurs des individus d'autre part, parle de l'importance du sang, y ajoute la théorie des climats d'Hippocrate et construit ainsi son système rationnel d'explication des observations physiognomoniques. Ses remarques physiognomoniques associés à ses propres méthodes médicales contribuent au diagnostic efficace des maladies.

Le passage galénique le plus représentatif de ses idées sur la physiognomonie provient du traité *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*, où Galien regroupe les idées physiognomoniques, les attribuant à Posidonius[82]. Par des exemples, il établit la correspondance entre physique et caractère chez les animaux, parle du sang dont il a évoqué l'importance dans le *Que les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*; il mentionne aussi ce qui relève de la physiognomonie ethnologique, l'influence des lieux sur les mœurs de leurs habitants[83]. Enfin, c'est encore le tempérament de l'air qui modifie la disposition du corps qui, à son tour, est à l'origine des mouvements de l'âme.

LA FORTUNE DU TEMPÉRAMENT

Les mots *phlegmatique, bilieux, mélancolique, sanguin* caractérisaient à l'antiquité les tempéraments, les corps ou les personnes chez qui une des quatre humeurs du corps était en abondance; le phlegmatique abonde en phlegme, le bilieux en bile jaune, le mélancolique en bile noire, le sanguin en sang, produisant ainsi une dyscrasie entre les quatre humeurs du corps[84]. Avec les années il y a eu une évolution. Peu à peu on s'est éloigné du sens vrai des mots pour arriver à la construction d'une typologie, d'une caractérologie avec les quatre tempéraments (phlegmatique, sanguin, mélancolique, bilieux) cristallisés en de types de personnes aux traits fixes. D'après Evans[85], les quatre tempéraments ont été pour la première fois utilisés pour signifier des types caractérologiques par Hunain ibn Ishaq (Ioannitius) au 9e siècle; après, ils ont

82. 5. 5. 22, 1 - 24, 4, éd. DE LACY.

83. Cf. CICÉRON, *Traité du destin*, IV, 7.

84. Cf. HIPPOCRATE, *Morb.*, 4. 55. 1, 6-8, éd. JOLY; GALIEN, *De temp.*, 84, 1-9, éd. HELMREICH; GRÉGOIRE DE NYSSE, *De mort. non esse dol.*, 9, 64, 13 *sq.*, éd. HEIL.

85. E. C. EVANS, *op. cit.* (1945), pp. 293 *sq.*

été adoptés par Honoré d'Autun[86] et Guillaume de Conches[87] au 12e siècle[88]. Toutefois on trouve les termes vêtus de caractéristiques corporels et psychiques spécifiques (toujours en relation avec les humeurs) beaucoup plus tôt[89]. On aboutit à la psychologie moderne où les mots sont utilisés seulement dans un sens figuratif. On continue de parler de *krâsis* dans un contexte physiognomonique, sauf qu'on ne veut plus dire *mélange* ou *nature* dans un sens général. Le nouveau *tempérament* est l'ensemble des caractéristiques de la personne physique et psychique et n'a rien à faire avec les humeurs et les qualités du corps. Il y a ainsi la *krâsis* sanguine (correspondant aux personnes corpulentes, rouges, violentes, irascibles, gaies, inclinées vers les plaisirs, avec beaucoup d'imagination), la *krâsis* cholérique ou bilieuse (pour les individus irascibles, coléreux, audacieux, arrogants, avec de sentiments forts), la *krâsis* mélancolique (pour les individus introvertis, sérieux, tristes, solides, sages) et la *krâsis* phlegmatique (pour ceux qui sont lâches, lents, parfois même stupides, froids et contrôlent facilement leurs émotions).

Au cours de siècles les classifications physiognomoniques de types de personnes se multiplient et se différencient par des critères très variés, plus ou moins rationnels: à part les humeurs, on parle des zones du corps, de l'extroversion ou de l'introversion de l'individu, du groupe sanguin, de la structure du corps, des planètes correspondantes aux formes du visage[90].

CONCLUSION

Bien que la physiognomonie soit été sévèrement critiquée[91] tout au long de son histoire par les scientifiques, les intellectuels, ainsi que par ses victimes ayant cru à ses promesses divinatoires, elle a eu un énorme succès en raison de son apparence scientifique. Comme on a observé, les textes par excellence physiognomoniques de l'époque classique étaient surtout descriptifs; au cours des années une partie de la physiognomonie s'est vêtue des pouvoirs divinatoires et des connotations astrologiques, en se dégradant à même temps. Une autre cependant a revendiqué un rôle très prestigieux dans la société, surtout par sa liaison avec la médecine. Les grands maîtres Hippocrate,

---

86. *De imagine mundi, PL*, 172, 154.

87. *De philosophia mundi, PL*, 172, 93.

88. Chez eux les quatre types de personnes présentent des caractéristiques physiques et mentaux fixes d'après la combinaison des qualités (chaud, froid, sec, humide) dans leur corps.

89. Cf. PS.-GAL., *De hum.*, XIX, 495, 14 - 496, 1, éd. KÜHN.

90. T. S. BARTON, *op. cit.*, p. 4.

91. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, 1. 21. 135. 2, 2-4, ARTÉMIDORE, *Onir.*, 2, 69, 10-13 et HIPPOLYTE, *Haer.*, 4, 15.

Aristote ont profité de la physiognomonie et l'ont incorporée dans leur système d'explication du monde physique. La théorie des humeurs, le rôle du sang, la théorie des climats ont été utilisés afin d'introduire de logique aux phénomènes physiognomoniques. Bien que Galien ne soit pas le premier qui a parlé de *krâsis* dans un contexte physiognomonique, c'est lui qui l'a mis systématiquement en valeur comme la base du système étiologique des conceptions physiognomoniques répandues. En combinant les théories des anciens avec ses propres idées médicales, il a achevé à rationaliser les influences réciproques entre âme et corps dans la physiognomonie ancienne.

Athéna BAZOU
(Athènes)

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ «ΚΡΑΣΕΩΣ» ΣΤΑ ΦΥΣΙΟΓΝΩΜΟΝΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ

Περίληψη

Ἡ φυσιογνωμονικὴ ἦταν εὐρέως διαδεδομένη στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ χρησιμοποιήθηκε ἐκτενῶς γιὰ νὰ ἑρμηνεύσει τὸν ἀνθρώπινο χαρακτήρα μέσῳ τῆς ἐξωτερικῆς ἐμφάνισης. Τὰ περισσότερα χωρία μὲ φυσιογνωμονικὸ ἐνδιαφέρον δὲν ἀσχολοῦνται καθόλου μὲ τὴν ἀναζήτηση τῶν αἰτίων τῶν ὑπαρχουσῶν ἀναλογιῶν μεταξὺ τῆς ἐξωτερικῆς ἐμφάνισης καὶ τοῦ χαρακτήρα. Ὁ Ἱπποκράτης, ὁ Ἀριστοτέλης καὶ κυρίως ὁ Γαληνός, ὅμως, ἀναζήτησαν τὴ λογικὴ βάση ἐπὶ τῆς ὁποίας στηρίζονται οἱ παρατηρήσεις τῆς φυσιογνωμονικῆς. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ αἰτία εἶναι ἡ κράση τοῦ αἵματος, γιὰ τὸν Ἱπποκράτη ἡ κράση τῶν ἐποχῶν καὶ τῶν τόπων ποὺ ἐξηγοῦν συγκεκριμένα χαρακτηριστικὰ τῆς ἐμφάνισης καὶ στοιχεῖα τοῦ χαρακτήρα. Ὁ Γαληνὸς συνδύασε τὶς ἱπποκρατικὲς καὶ τὶς ἀριστοτελικὲς θεωρίες μὲ τὴ θεωρία τῶν χυμῶν καὶ τὶς δικές του κλινικὲς παρατηρήσεις προκειμένου νὰ διαμορφώσει ἕνα ὁλοκληρωμένο ἐξηγητικὸ μοντέλο τῆς φυσιογνωμονικῆς.

Ἀθηνᾶ ΜΠΑΖΟΥ

Philosophia, 43, 2013, pp. 221-240

AVORTEMENT: LA ΦΘΟΡΑ (*PHTHORA*) PROVOQUÉE DE L'EMBRYON DANS LES TEXTES MÉDICAUX DE L'ANTIQUITÉ

Une des questions sur laquelle grand nombre d'auteurs des œuvres médicales de l'Antiquité s'est penché était celle de l'avortement et ce, dès le 5ème siècle av. J.C.[1]. Il s'agissait, comme c'était également le cas de la contraception et de l'infanticide/exposition, d'une pratique connue et socialement reconnue au sein des sociétés antiques, dont la décision relevait de la sphère privée et qui contribuait tant au contrôle des naissances qu'au *planning* familial[2]. En dépit du fait qu'à l'époque à laquelle nous faisons

---

* Le présent article est une version revue et augmentée de la première partie de ma communication intitulée «L'Avortement dans les Textes Anciens Médicaux et chez Aristote» au 7th Annual Meeting – Retreat: *Bioethical Issues in the Life Sciences*, Tsoutsouros, Arkalochori, Crète, 7-9 octobre, 2011.

1. Il est à noter que les médecins de l'Antiquité avaient manifesté un vif intérêt non seulement au sujet de l'avortement mais plus globalement pour le champ de ce que l'on désignerait aujourd'hui sous le terme d'embryologie. Pour une introduction concise de l'embryologie hippocratique, cf. M.-H. CONGOURDEAU, L'embryologie dans le corpus hippocratique, dans *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, Travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson avec la collaboration de Gwenaëlle Aubry, Marie-Hélène Congourdeau et Françoise Hudry, Vrin, 2012, pp. 19-30; J. JOUANNA, La postérité de l'embryologie d'Hippocrate dans deux traités Pseudo-Hippocratiques de la médecine tardive: *Sur la formation de l'homme* et *Sur la génération de l'homme et la semence*, avec annexe, une nouvelle édition du *Sur la génération de l'homme et la semence* et une editio princeps d'Alexandre le Sophiste, *Sur la génération de l'homme*, dans L. BRISSON, M.-H. CONGOURDEAU, J.-L. SOLÈRE (éd.), *L'embryon: Formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008, pp. 5-41.

2. Cf. J. M. RIDDLE, Oral Contraceptives and Early-Term Abortifacients during Classical Antiquity and the Middle Ages, *Past & Present*, 132, 1991, pp. 24, 28; IDEM, *Contraception and Abortion from the Ancient World to Renaissance*, Harvard University Press, 1994, p. 10; K. HOPKINS, Contraception in the Roman Empire, *Comparative Studies in Society and History*, 8 (1), 1965, p. 139; L. P. WILKINSON, Classical Approaches to Population Planning, *Population and Development Review*, 4 (3), 1978, pp. 448; P. CARRICK, *Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel Publishing Company, 1985, pp. 106-107; G. ANDROUTSOS, Contraception et planning familial dans la Grèce antique, *Andrologie*, 12, 1, 2002, pp. 105-109; M. BUJALKOVA, Birth Control in Antiquity, *Bratisl Lek Listy*, 108 (3), 2007, pp. 163 et 166; A. BRESSON, Démographie

référence, l'avortement était une pratique socialement admise, il est à noter que quelques voix s'étaient érigées contre ladite pratique[3]. Parmi les exemples les plus caractéristiques: i) le serment que doit prêter selon le *Jusjurandum* de la collection hippocratique le futur médecin, où celui-ci s'engage à ne jamais donner d'abortif à une femme enceinte[4], ii) le fragment du Pseudo-Phokylide, dans lequel nous pouvons lire qu'aucune femme n'est en droit de tuer l'embryon qu'elle porte dans son ventre[5], iii) l'information *douteuse* de Pseudo-Galien selon laquelle Solon et Lycurgue auraient élaboré des lois contre l'avortement[6], iv) enfin, le *Κατὰ Ἀντιγένους ἀμβλώσεως* (ou *περὶ τῆς ἀμβλώσεως* ou *περὶ τοῦ ἀμβλωθριδίου*) discours de Lysias, dans lequel Antigène accuse sa femme de meurtre pour avoir eu recours à l'avortement[7]. Il

---

grecque antique et modèles statistiques, *Revue Informatique et Statistique dans les Sciences Humaines*, XXI (1-4), 1985, pp. 13-14; A. CAMERON, The Exposure of Children and Greek Ethics, *The Classical Review*, 46 (3), 1932, pp. 105 et 107; S. B. POMEROY, Infanticide in Hellenistic Greece, dans A. CAMERON et A. KUHRT (éd.), *Images of women in Antiquity*, Routledge, 2005, p. 207. L'approche de Van de Walle est toute autre vu qu'il considère que l'avortement n'était pas pratiqué dans l'intention de limiter la taille du foyer mais constituait une procédure rare, incertaine et dangereuse, qui concernait pour l'essentiel les conceptions illégitimes, à laquelle avaient recours les filles abandonnées et les prostituées: E. VAN DE WALLE, Pour une histoire démographique de l'avortement, *Population* (French Edition), 1/2, 1998, pp. 273-281.

3. Cf. à ce sujet, L. R. ANGELETTI, Le concept de vie dans la Grèce ancienne et le serment d'Hippocrate, *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième Série, 90 (86), 1992, pp. 159-178; A. CAMERON, The exposure..., *art. cit.*, pp. 109-113; P. CARRICK, *Medical Ethics...*, *op. cit.*, pp. 94-100; D. A. JONES, *The soul of the embryo: An inquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*, Continuum, 2004, pp. 38-42.

4. ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω, HIPP., *Jusj.*, 15; plus globalement au sujet de l'interdiction de l'avortement dans le *Serment* hippocratique, cf. notamment L. EDELSTEIN, *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, O. TEMKIN and C. L. TEMKIN (éd.), Baltimore, The John Hopkins University Press, 1967, pp. 6-63; J. MURRAY, The alleged prohibition of abortion in the Hippocratic Oath, *Échos du Monde Classique*, 35, 1991, pp. 293-311; P. J. HARMS, Physician-Assisted Suicide in Antiquity, *Mouseion*, Series III, 8, 2008, pp. 25-38; L. BODIOU, Le *Serment* d'Hippocrate et les femmes grecques, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 21, 2005, pp. 231-238 [en ligne: http://clio.revues.org/1467, pp. 1-6]; L. R. ANGELETTI, Le concept de vie..., *art. cit.*, pp. 156-179; P. CARRICK, *Medical Ethics...*, *op. cit.*, pp. 82-88.

5. μηδὲ γυνὴ φθείροι βρέφος ἔνδοθι γαστρίς, PS-PHOKYLIDES, fr. 183 (BERGK); cf. sur ce point, P. W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, dans A. M. DENIS et M. DE JONGE (éd.), *Studia In Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, vol. 4, Leiden, Brill, 1978, pp. 232-234.

6. PS-GALENUS, *Anim. utero*, 19.179.13-19.180.1.

7. LYS., fr. 332, 16-333, 11 (THALHEIM). Concernant les difficultés d'interprétation relatives aux extraits du discours en question de Lysias, cf. S. C. TODD, Lysias on abortion, dans *Symposion 1999. Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte*, vol. 14, Köln, Böhlan, 2003, pp. 237-256.

s'agit toutefois de voix minoritaires qui en aucun cas ne reflètent la réalité historique. En effet, nous sommes en mesure d'affirmer, à l'instar des travaux d'un nombre considérable de chercheurs sur cette question, que la pratique de l'avortement, tout comme celle de la contraception et de l'exposition/infanticide, constituait dans l'Antiquité une pratique non seulement connue mais socialement reconnue[8].

Les motifs pouvant conduire une femme à prendre cette décision étaient multiples. Ils pouvaient être d'ordre: i) personnel, soit parce qu'elle n'était pas mariée (conception illégitime), soit parce que la conception était issue d'un viol ou de l'exercice de sa profession en tant que prostituée, ou hétaïre, ii) esthétique, dans le cas où une femme ne souhaitait voir sa beauté physique impactée par la grossesse, iii) médical, dans le cas où une grossesse pouvait mettre en péril sa vie, iv) socio-économique, surtout dans le cas des femmes mariées, où la famille avait déjà plusieurs enfants ou ne disposait pas des ressources suffisantes pour élever un enfant de plus[9].

Dans le contexte de l'époque, où l'avortement est envisagé sous l'angle de sa fonctionnalité, à savoir celui de la satisfaction des besoins privés d'une femme et de sa famille, comment se situaient les médecins de l'époque vis-à-vis de l'avortement? C'est la question que nous allons mettre à l'ouvrage dans cet article. La lecture des textes médicaux anciens, notamment les textes gynécologiques et embryologiques, nous apprend que contrairement aux représentations de l'époque, les médecins de l'Antiquité envisageaient l'avortement sous l'angle de la *dangerosité* de ladite pratique, autrement dit en se focalisant essentiellement sur les conséquences potentiellement néfastes de l'avortement sur la santé des femmes. Ainsi, en s'orientant à partir d'une

---

8. Cf. H. E. SIGERIST, *A History of Medicine*, vol. II, *Early Greek, Hindu, and Persian Medicine*, Oxford Univ. Press, 1961, p. 230; P. BRULÉ, L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide, *Enfants et PSY*, 44, 2009/3, pp. 20-21, 26; R. H. FEEN, Abortion and Exposure in Ancient Greece: Assessing the Status of the Fetus and «Newborn» from Classical Sources, dans W. B. BONDESON, H. T. ENGELHARDT, S. F. SPICHER et D. H. WINSHIP (éd.), *Abortion and the Status of the Fetus*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1984, pp. 283, 287, 289-290; M. GOLDEN, Did the ancients care when their children died?, *Greece & Rome*, 35 (2), 1988, p. 158; H. KING, *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*, London and New York, Routledge, 1998, p. 139; L. DEAN-JONES, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford Univ. Press, 1996, p. 203; J. M. RIDDLE, *Contraception and Abortion...*, *op. cit.*, p. 64; P. CARRICK, *Medical ethics...*, *op. cit.*, pp. 101-103; A. CAMERON, The Exposure..., *art. cit.*, pp. 106 et 108; C. VALENTIN, La Fabrique de l'enfant, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 249, 2008/2, p. 76, n. 4.

9. Cf. P. CARRICK, *Medical Ethics...*, *op. cit.*, pp. 102-103 et 209-210, notes 9-17. Selon la catégorisation de E. VAN DE WALLE (Pour une..., *art. cit.*, p. 279) des sources disponibles relatives à l'avortement, 7 cas sont attribués à un accident, 23 à des motifs sociaux, 13 esthétiques, 8 médicaux, 5 économiques et 6 pour divers autres motifs.

approche essentiellement technique de leur position, nous essaierons de mettre en lumière que: a) la détermination du temps et des méthodes d'avortement constitue pour les médecins de l'Antiquité une question intimement liée aux stades de la conception et de la gestation et b) le degré de dangerosité de l'avortement est intimement lié à l'état de l'embryon à chacun de ces stades[10].

Avortement spontanné *vs* avortement provoqué

En préalable, mentionnons que le terme le plus utilisé pour désigner la mort de l'embryon durant la grossesse était celui de φθορά (*phthora*, destruction) ou l'expession de φθορὰ τῶν ἐμβρύων[11]. À certaines occasions, on rencontre également le terme διαφθορά ou ἀποφθοράν[12] (ou la formulation διαφθορὰ τῶν ἐμβρύων)[13]. Vu que la destruction de l'embryon pouvait survenir soit pour des raisons naturelles soit volontaires[14], les auteurs de l'Antiquité utilisaient habituellement dans le premier cas de figure le verbe ἐκτιτρώσκω[15]

10. Plus globalement concernant la question de l'avortement dans l'Antiquité, cf. R. A. MONPIN, *L'avortement provoqué dans l'Antiquité*, Paris, 1918; E. NARDI, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milan, Giuffré, 1971; M.-T. FONTANILLE, *Avortement et Contraception dans la Médecine Gréco-Romaine*, Paris, 1977, en part. pp. 7-68, 191-196; J. M. RIDDLE, *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Harvard Univ. Press, 1998, pp. 76-90; IDEM, *Contraception and abortion...*, *op. cit.*, pp. 7-100; L. EDELSTEIN, *Ancient Medicine...*, *op. cit.*, pp. 13-16, 18-20, 62; P. CARRICK, *Medical Ethics...*, *op. cit.*, pp. 99-125; R. H. FEEN, Abortion and Exposure..., *art. cit.*, pp. 289-299; P. PRIORESCHI, Contraception and Abortion in the Greco-Roman World, *Vesalius*, 1 (2), 1995, pp. 77-87; N. DEMAND, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore and London, The John Hopkins Univ. Press, 1994, pp. 57-70; W. DEN BOER, *Private Morality in Greece and Rome: Some Historical Aspects*, Leiden, Brill, 1979, pp. 272-288 et la bibliographie à la page 272, n. 1-2; cf. les tableaux des M. Y. HERRING (*The Pro-Life/Choice Debate*, Greenwood Press, 2003, pp. 13-14) et K. HOPKINS (Contraception in..., *art. cit.*, pp. 133-134), lesquels synthétisent les points de vue des différents auteurs de l'Antiquité au sujet de l'avortement.

11. HIPP., *Aër.*, 19.31, 23.11; IDEM, *Mul.*, iii, 72.16-18; GAL., *UP*, 4.154.8; IDEM, *In Hp. Epid.*, 17 a.811.8; SOR., *Gyn.*, 1.59.1.1, 1.65.8.1, 3.47.2.7; AËT., *Liber i*, 164.2-3; iii, 136.16; ORIB., *Eunap.*, 4.110.20-21; PAUL. AEG., *Epit.*, 7.3.10.118, 7.3.18.91; DIOSC., 1.6.1.12, 3.48.4.5, 5.72.3.8; SUID., Lex., *s.v.* ἀμβλώσκειν.

12. GAL., *In Hp. Epid.*, 17 a.630.3, 17 a.799.8; PALLADIUS, *In Hp.*, 2.4.31-2.5.2.

13. GAL., *In Hp. Aph.*, 17 b.846.5; IDEM, *Simpl.*, 12.51.1, 12.59.11; AËT., *Liber i*, 234.8; SUID., *Lex.*, s.v. ἀμβλωθρίδιον.

14. SOR., *Gyn.*, 1.59.2.1-2; AËT., *Liber xvi*, 19.8-10.

15. HIPP., *Aër.*, 4.29; IDEM, *Aph.*, 3.12.3. 5.44.1, 5.45.1; ARIST., *HA*, 585 a 22; GAL., *Uter.*, 2.905.7; IDEM, *UP*, 4.233.12; SOR., *Gyn.*, 1.59.2.2; AËT., *Liber iii*, 167.16-17; PAUL. AEG., *Epit.*, 1.52.1.10; ORIB., *Coll.*, 10.3.4.1; *Hippiatrica Cantabrigiensia*, 10.18. P. BURGUIÈRE, D. GOUREVITCH et Y. MALINAS, Introduction, dans *Soranos d'Éphèse, Maladies des femmes*,

et les noms communs τρωσμός[16] ou ἐκτρωσμός[17] ou encore ἔκτρωσις[18] tandis qu'ils réservaient pour le deuxième cas de figure, les infinitifs ἀμβλώσκειν ou ἐξαμβλώσκειν[19] et les noms communs ἄμβλωσις[20] ou ἐξάμβλωσις[21]. Enfin, pour les médicaments, potions ou plantes/herbes abortifs, on retrouve les termes φθόριον[22] ou ἀμβλωθρίδιον[23] ou ἀμβλωτικὰ φάρμακα[24].

D'après les médecins de l'Antiquité, dans la majorité des cas où une femme avortait pour causes naturelles, l'avortement (τρωσμοί/ἐκτρωσμοί) avait lieu durant les 40 premiers jours de la grossesse, sans pour autant exclure l'éventualité d'un avortement plus tardif[25]. Les principales causes à l'origine de la φθορά naturelle de l'embryon recensées par ces mêmes auteurs étaient, de manière condensée, les suivantes: i) le cas où l'utérus de la femme enceinte est lisse, soit naturellement, soit à la suite d'ulcérations (ἢν αἱ μῆτραι

Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. xcviii, évoquent, hormis le verbe τιτρώσκω, les verbes ἐξαμβλόω (idée d'émousser), ἐκβλάπτω (idée de nuire) et ἐκκόπτω (idée d'amputer, de détruire).

16. HIPP., *Septim.*, 4.8-10, 9.11-12, 9.33-35; *Mul.*, iii, 28.1-3, 59.9, 63.9, 66.1, 67.1, 110.4; DIOSC., 5.72.3.8.

17. HIPP., *Mul.*, i, 78.156; ARIST., *HA*, 583 b 11-14; GAL., *In Hp. Aph.*, 17 b.849.12-13; DIOSC., 1.93.1.9, 2.164.2.8, 3.121.3.2; AËT., *Liber xvi*, 67.43.

18. SOR., *Gyn.*, 1.15.2.10, 3.17.1.1-4; GAL., *Genit.*, 4.631.15; IDEM, *Foet. form.*, 4.662.17; ORIB., *Coll.*, 24.31.32.1; PS-GAL., *Remed. Parab.*, 14.480.14-15.

19. ἀμβλώσκειν/ἀμβλῶσαι: HIPP., *Mul.*, 25.33; GAL., *In Hp. Epid.*, 17 a.799.10-17 a.800.1; IDEM., *Nat. Fac.*, 2.183.14-2.184.6; HSCH., *Lex.*, *s.v.* ἀμβλώσκειν; SUID., *Lex.*, *s.v.* ἀμβλώσκειν; PHOT., *Lex.*, *s.v.* ἀμβλῶσαι; ἐξαμβλώσκειν/ἐξαμβλίσκειν: HIPP., *Mul.*, 60.8-10; IDEM, *Nat. Mul.*, 35.6-7; *Hippiatrica Berolinensia*, 15.2.10-12; DIOSC., 2.164.1.7.

20. GAL., *In Hp. Epid.*, 17 a.800.6; *Nat. fac.*, 2.184.2; *Genit.*, ii, 4.542.7, 4.637.14; *Foet. form.*, 4.663.3; PAUL. AEG., *Epit.*, 3.61.1.4, 3.64.1.3; ORIB., *Ecl.*, 147.1-4, 149.1.3; PHOT., *Lex.*, *s.v.* ἄμβλωσις; SUID., *Lex.*, *s.v.* ἄμβλωσις; LYDUS, *Ost.*, 40.14. Dans certains cas, le terme de ἔκτρωσις est également utilisé: GAL., *In Hp. Epid.*, 17 a.799.10-17 a.800.1; SOR., *Gyn.*, iv, 1.46.2.2-1.46.3.1, 3.47.2.5-7; DIOSC., 1.93.1.9, 3.121.3.2.

21. *Hippiatrica Berolinensia*, 15.2.12; PS-GAL., *Anim. utero*, 19.179.1-17.

22. HIPP., *Jusj.*, 15; GAL., *Simpl.*, 12.50.19-12.51.2, 12.58.16-18; PS-GAL., *Remed. Parab.*, 14.480.16; DIOSC., 2.166.2.1-4, 5.67.1; AËT., *Liber i*, 234.9; xvi, 16.10; ORIB., *Eunap.*, 4.110.20. Les termes utilisés pour désigner la contraception et le contraceptif étaient respectivement l'ἀτοκία et l'ἀτόκιον, cf. HIPP., *Mul.*, i, 76.1-2; GAL., *Simpl.*, 11.876.4; AËT., *Liber i*, 189.15; ORIB., *Eunap.*, 4.110.17.2; DIOSC., 3.130.1.6; HSCH., *Lex.*, *s.v.* ἄκυον, ἀτόκιον. Soranus (*Gyn.*, 1.60.1.1-2) résume la différence entre contraceptif et abortif comme suit: Ἀτόκιον δὲ φθορίου διαφέρει, τὸ μὲν γὰρ οὐκ ἐᾷ γενέσθαι σύλληψιν, τὸ δὲ φθείρει τὸ συλληφθέν; cf. AËT., *Liber* xvi, 16.10-12; sur ce point, cf. L. R. ANGELETTI, Le concept de vie..., *art. cit.*, pp. 159-160, n. 8; J. M. RIDDLE, *Contraception and...*, *op. cit.*, pp. 25-30.

23. GAL., *Simpl.*, 12.130.1-2; IDEM, *Nat. fac.*, 2.183.18; PHOT., *Lex.*, *s.v.* ἀμβλωθρίδιον; SUID., *Lex.*, *s.v.* ἀμβλωθρίδιον; HARPOCRATION, *Lex.*, 25.13.

24. GAL., *In Hp. Epid.*, 17 a.799.12-17 a.800.1.

25. Φήσουσι δὲ καὶ τοὺς τρωσμοὺς πλείστους ἐν τῇ πρώτῃ τεσσαρακοντάδι γίνεσθαι (...), HIPP., *Septim.*, 4.8-9; cf. aussi, *ibid.*, 9.32-35; ARIST., *HA*, 583 a 24-26, 583 b 11-14.

ἕωσι λεῖαι ἢ φύσει ἢ ἑλκέων), provoquant le détachement des membranes (ὑμένες) qui enveloppent l'embryon de sorte que l'utérus est inapte à le retenir quand ce dernier commence à se mouvoir (HIPP., *Mul.*, i, 21.1-12); ii) le cas où l'espace nécessaire au développement de l'embryon dans l'utérus fait défaut (HIPP., *Steril.*, 238.1-8), chose qui peut se produire quand par exemple une femme est trop jeune et la taille de son utérus n'est pas encore suffisamment développée (SOR., *Gyn.*, 1.33.5.1-7); iii) le cas où l'utérus laisse échapper une partie de la nutrition destinée à la croissance de l'embryon de sorte que la nourriture reçue par l'embryon à travers le cordon ombilical est qualitativement inadaptée ou quantitativement insuffisante (HIPP., *Mul.*, i, 25.24-32; IDEM, *Gén. Homm.*, p. 37, éd. JOUANNA); iv) le cas où durant la grossesse la femme enceinte tombe malade (IDEM, *Aph.*, 5.34.1-2, 5.55.1-3; *Epid.*, 4.1.6.1-4)[26] ou se blesse au niveau du ventre (HIPP., *Mul.*, i, 25.1-47; IDEM, *Epid.*, 7.1.73.12, 7.1.97.1-3); v) le cas où les cotylédons de la femme enceinte sont saturés de pituite (αἱ κοτυληδόνες φλέγματος περίπλεαι γένωνται), fait qui conduit au décollement de l'embryon vu que l'utérus est inapte à le retenir (οὐ γὰρ δύνανται ἴσχειν, ἀλλ' ἀποῤῥήγνυνται)[27]; vi) le cas où au cours de l'accouchement le nouveau-né vient de côté ou par les pieds, ce qui peut provoquer sa mort ou celle de sa mère ou des deux (HIPP., *Mul.*, i, 33.1-9); vii) le cas où le fœtus tombe malade durant le huitième mois de gestation (IDEM, *Septim.*, 2.7-12); viii) le cas où la femme enceinte est trop mince (IDEM, *Aph.*, 5.44.1-2); ix) le cas où durant la grossesse surviennent les menstrues ou une hémorragie (IDEM, *Mul.*, i, 28.1-2; *Epid.*, 5.1.13.1-9).

Concernant la φθορά (*phthora*) volontaire de l'embryon, celle-ci pouvait être due à: i) des raisons médicales qui nécessitaient l'interruption de la grossesse, par exemple à cause de la taille de l'utérus de la femme enceinte ou d'une pathologie de l'utérus (SOR., *Gyn.*, 1.60.3.1-1.60.4.1), autrement dit les cas où la grossesse mettait en péril la santé de la femme enceinte; ii) comme mentionné en introduction, des raisons personnelles, esthétiques ou socio-économiques qui conduisaient la femme ou le couple à prendre cette décision.

---

26. Notons également qu'il existe certaines maladies, telles que l'érésypèle (ἐρυσίπελας), lesquelles d'après les auteurs des œuvres du corpus hippocratique, sont mortelles non seulement pour l'embryon mais aussi pour la femme enceinte dès lors qu'une femme contracte l'une d'entre elles durant la grossesse, cf. HIPP., *Nat. Mul.*, 12.12-1; *Mul.*, ii, 174.1-10; *Morb.*, i, 1.3.9-11; *Aph.*, 5.43.1-2; sur ce point, cf. N. DEMAND, *Birth, Death and Motherhood...*, *op. cit.*, pp. 81-85. D'après Demand (*ibid.*, pp. 81 et 86), les maladies comportant le plus grand risque pour les femmes enceintes sont la malaria et la tuberculosis (*phthisis*).

27. HIPP., *Nat. Mul.*, 17.1-4, 58.1-4; cf. aussi, *Mul.*, i, 58.1-4; *Aph.*, 5.45.1-4; AËT., *Liber xvi*, 21.1-4.

Dans le cas de la destruction volontaire de l'embryon, les avortements étaient pratiqués par le biais de techniques précises auxquelles la femme enceinte se soumettait ou de médicaments abortifs qui lui étaient administrés[28]. Bien que les auteurs des textes médicaux anciens ne déterminent pas avec précision la limite temporelle pour procéder à l'avortement, pour autant, comme il semble se dégager de leurs écrits, le moment le plus opportun se situe dans les premières semaines de la gestation, environ dans les premiers 30-40 jours de la grossesse. Sur quels éléments s'appuient-ils pour considérer qu'il est préférable que l'avortement ait lieu durant les premières semaines de la grossesse? La réponse semble être liée aux stades de la conception (σύλληψις) et de la gestation (κύησις).

L'état de l'embryon à l'épreuve des stades de la gestation

Tenant compte du fait que la conception implique le liquide spermatique des deux sexes, retenons en premier lieu que la majorité des auteurs des œuvres hippocratiques soutiennent que les deux sexes sécrètent du sperme. Ils soutiennent aussi que le sperme masculin et féminin sont tous les deux présent tant chez l'homme que chez la femme (καὶ ἔστι καὶ ἐν τῷ ἀνδρὶ τὸ θῆλυ σπέρμα καὶ τὸ ἄρσεν, καὶ ἐν τῇ γυναικὶ ὁμοίως)[29], la différence résidant pour

28. Dans le processus des avortements, les sages-femmes semblent avoir joué un rôle considérable, cf. PLAT., *Tht.*, 149 a-150 b; cf. aussi les chapitres 1-6 et 60-65 du premier livre des *Gynaeciorum* de Soranos d'Éphèse; sur ce même point, cf. P. CARRICK, *Medical Ethics...*, *op. cit.*, pp. 109-110. Plus globalement sur la question des médecins femmes (γυναικεῖοι ἰατροί: SOR., *Gyn.*, 3.3.1.2-3; ἰητρεύουσα: HIPP., *Mul.*, 68.31-33; ἰατρίνην: LEON, *Nat. Hom.*, 6.16.4; ALEX. TRALL., *Probl.*, 2.64.8; ἰάτριαν: EUST., *Com. Hom. Iliad.*, 3.244.16), des sages-femmes, mais aussi des spécialisations comme l'ὀμφαλητόμος (celle qui coupe le cordon ombilical: HIPP., *Mul.*, 46.12; HSCH., *Lex.*, *s.v.* ὀμφαλητόμος; SUID., *Lex.*, *s.v.* ὀμφαλητομία; EUST., *Com. Hom. Iliad.*, 4.480.23-4.480.1) ou les ἀκεστρίδες (celles qui étaient présentes durant l'accouchement: HIPP., *Carn.*, 19.47-48), cf. G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge Univ. Press, 1983, pp. 69-79, 168-170; V. NUTTON, *Ancient Medicine*, London and New York, Routledge, 2004, pp. 100-102 et 196-198; H. KING, Agnodike and the Profession of Medicine, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 212, 1986, pp. 53-75; H. N. PARKER, Women doctors in Greece, Rome, and the Byzantine Empire, dans L. R. FURST (éd.), *Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill*, Lexington, Univ. Press of Kentucky, 1997, pp. 131-150; D. BACALEXI, Responsabilités féminines: sages-femmes, nourrices et mères chez quelques médecins de l'Antiquité et de la Renaissance, *Gesnerus*, 62, 2005, pp. 5-15; P. LUCCIONI, Aspasie: une gynécologue d'époque impériale?, *Eruditio Antique*, 1,2009, pp. 15-43.

29. HIPP., *Genit.*, 6.3-4; cf. *ibid.*, 7.1-8. Sur ce point, cf. G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore...*, *op. cit.*, pp. 89-94; M.-H. CONGOURDEAU, L'embryologie dans le corpus hippocratique, *art. cit.*, pp. 21-22; A. ROUSSELLE, Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35e année, 5, 1980, pp. 1100-1101.

eux dans le fait que le sperme mâle est plus fort que le féminin (ἰσχυρότερον δέ ἐστι τὸ ἄρσεν τοῦ θήλεος)[30]. C'est cette thèse qui leur permet d'expliquer pourquoi un enfant naît garçon ou fille: si dans le sperme issu du rapport sexuel, le sperme mâle est supérieur en termes quantitatifs au sperme femelle, alors l'enfant naîtra un garçon et inversement[31]. Il est donc question d'un point de vue qui, pour reprendre le commentaire de Joannes (*In Hp. Nat. Puer.*, 2.208.32-34), conçoit comme εἰδοποιόν non seulement le sperme mâle mais aussi femelle. En d'autres termes, le sperme femelle n'est pas considéré comme fournissant uniquement la matière (ὕλη) durant le processus de la conception mais également la forme (εἶδος)[32].

Bien des années plus tard, Galien dans son *De semine* (4.614.5-10) formulera un point de vue similaire. En effet, exerçant une critique surtout envers Aristote[33] mais aussi envers tous ceux qui considéraient que la femelle sécrétait uniquement des menstrues et que ces dernières fournissaient durant le processus de la conception uniquement la matière, il défendra que: a) la femelle, outre les menstrues, sécrète également du sperme et b) les principes de la naissance, lesquels président à la naissance d'un être humain, à savoir la puissance (δύναμις) et la matière (ὕλη), sont présents tant dans le sperme que dans les menstrues (ὅτι δὲ καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ καταμήνιον ἀμφοτέρας ἔχει τὰς ἀρχάς), à la seule différence près que dans le sperme la puissance productrice est plus forte et la puissance matérielle plus faible (ἀλλὰ τὸ μὲν

30. HIPP., *Nat. Hom.*, 18.66-68; *Gén. homm.*, p. 32 (éd. JOUANNA); ANON. MED., *Gen. et sem.*, 3.1-2. Plus globalement sur ce point, cf. J. B. BONNARD, *Le complexe de Zeus. Représentation de la paternité en Grèce ancienne*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2004, pp. 152-160.

31. HIPP., *Genit.*, 6.6-8; cf. *Nat. Puer.*, 21.5-7; concernant ce point précis, cf. I. M. LONIE, *The Hippocratic Treatises "On Generation" "On the Nature of Child" "Diseases IV"*, Berlin, de Gruyter, 1981, pp. 128-132.

32. Plus globalement sur les différentes théories traitant de la question de la semence, ainsi que du rôle du masculin et du féminin dans le processus de reproduction, cf. M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C. -V^e siècle apr. J.-C.*, Paris, 2007, pp. 182-195; G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore..., op. cit.*, pp. 87-94.

33. Contrairement à la majorité des auteurs des textes médicaux, Aristote réfute que la femelle sécrète du sperme, défendant la thèse selon laquelle elle sécrèterait uniquement les menstrues (καταμήνια, *GA*, 727 a 25-30) et que durant le processus de la conception, le sperme mâle est celui qui constitue le principe de la naissance, celui donc qui fournit la forme (εἶδος) et le mouvement (κίνησις), alors que les menstrues sont celles qui fournissent le corps (σῶμα) et la matière (ὕλη). Pour la critique qu'exerce Galien envers Aristote, comme celle-ci est formulée dans le *De semine*, cf. A. PREUS, Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory, *Journal of the History of Biology*, 10 (1), 1977, pp. 80-85; M. BOYLAN, The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory, *Journal of the History of Biology*, 17 (1), 1984, pp. 99-110.

σπέρμα τὴν ποιητικὴν ἰσχυροτάτην, ὀλιγίστῳ δὲ ὄγκῳ τὴν ὑλικήν) tandis que dans les menstrues, c'est la puissance matérielle qui est la plus forte et la puissance productrice qui est la plus faible (τὸ δὲ αἷμα τὴν μὲν ὑλικὴν πλείστην, ἀσθενεστάτην δὲ τὴν δυναμικήν)[34].

Pour ce qui est du processus de la conception en lui-même, la majorité des textes gynécologiques et embryologiques dont on dispose décrivent le stade de la conception comme une phase où l'utérus de la femme tente de retenir le sperme de l'homme (HIPP., *Mul.*, i, 24.1-6). La référence de Galien à ce propos est éclairante, quand il remarque que le terme σύλληψις («conception») a été inventé par les femmes du fait que l'utérus συλλαμβάνειν («retenir») le sperme[35], ce qui semble expliquer la raison pour laquelle le verbe συλλαμβάνω était le verbe fondamental du vocabulaire embryologique utilisé par les médecins antiques pour signifier la conception[36].

De son côté Soranos d'Éphèse, faisant usage d'un synonyme de celui de Galien, considère que le terme de σύλληψις est issu du processus de συγκράτησις du sperme (*Gyn.*, 1.43.1.1-2), ajoutant toutefois deux autres termes qui rendent le processus de la conception encore plus éclairante. Il s'agit: a) du terme de ἀνάληψις, lequel renvoie au moment qui suit juste après la sécretion du sperme est qui signifie le mouvement de ce dernier afin de s'introduire dans la matrice (*Gyn.*, 1.43.7.1-4), et b) du terme de κράτησις ou κατοχή, lesquels renvoient au moment qui suit juste après l'introduction du sperme dans la matrice et qui, comme le terme de σύλληψις, signifient la rétention du sperme par la matrice, soit la condition de réalisation de la conception (*Gyn.*, 1.43.1.4-1.43.2.1)[37]. En nous appuyant sur la terminologie de Soranos d'Éphèse, nous pourrions en matière de conception en dégager

---

34. GAL., *Sem.*, 4.614.5-11; cf. *ibid.*, 4.613.8-9; IDEM, *Nat. fac.*, 2.85.11-12; tandis que concernant la femelle sécrétant du sperme, cf. le deuxième livre du *De semine*, notamment 4.609.4-4.610.10, 4.615.15-4.623-11; cf. aussi sur ce point, A. ROUSSELLE, Observation féminine..., *art. cit.*, pp. 1111-1112. Mentionnons que pour Soranus (*Gyn.*, 1.12.2.3-1.12.3.1) la femelle sécrète aussi du sperme, en précisant toutefois qu'il s'agit d'un sperme qui ne contribue pas à la procréation.

35. GAL., *Sem.*, 4.414.17-4.515.2; cf. aussi SOR., *Gyn.*, 1.43.1.1-3; cf. sur ce point, V. BOUDON-MILLOT, L'*Ad Gaurum* attribué à Porphyre et les théories galéniques sur l'animation de l'embryon, dans Brisson et al. (éd.), *Porphyre. Sur la manière dont...*, *op. cit.*, pp. 96-97.

36. Comme le mentionne M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon...*, *op. cit.*, pp. 205-206: «Συλλαμβάνω exprime en effet l'action de prendre ensemble, donc de rassembler, ou de prendre en soi, de recevoir en soi; ce verbe évoque l'action de la matrice qui accueille la semence et la garde (...)».

37. Cf. sur ce point, l'Introduction des P. BURGUIÈRE, D. GOUREVITCH et Y. MALINAS, dans *Soranos d'Éphèse...*, *op. cit.*, p. xcv; V. DASEN, Naître Jumeaux: un destin ou deux?, dans L. BRISSON, M.-H. CONGOURDEAU, J.-L. SOLÈRE (éd.), *L'embryon: Formation et* animation ..., *op. cit.*, Paris, Vrin, 2008, p. 111; B. MAIRE, Conceptio, Retentio et Cotylédons ou quelques

le schéma suivant: i) *sécretion* du sperme, ii) *analepse* dans la matrice, iii) *rétention* dans la matrice, et iv) réalisation de la *conception.*

En se référant aux dires de l'auteur de l'œuvre hippocratique *De mulierum affectibus A* (10.1-12) et notamment son analyse sur les causes à l'origine de l'impossibilité de l'utérus à retenir le sperme mâle pour qu'il y ait *conception*[38], il semblerait que le laps de temps durant lequel a lieu la conception, quand cela est possible, est d'environ une semaine[39]. Nous parvenons à une conclusion analogue en lisant le *De natura pueri* (12.1-13.26), autre ouvrage de la collection hippocratique, où l'auteur relatant le cas d'une chanteuse qui voulait avorter, parle du sperme des six jours[40]. D'après sa description, la conception a lieu comme suit: suite à l'émission du sperme mâle dans l'utérus de la femme, il se mélange dans un premier temps avec le sperme féminin du fait que la femme bouge. Ensuite, sous l'effet de la chaleur, advient la condensation et la coagulation[41] du sperme (καὶ ἀθροίζεται καὶ παχύνεται θερμαινομένη). Puis, du fait que le sperme est dans un environnement chaud, celui de l'utérus, et que la femme respire, le sperme reçoit du souffle (πνεῦμα). À travers ce processus, le sperme se nourrit (τρέφεται), gonfle en raison du souffle qu'il reçoit (καὶ ἡ γονὴ ὑμενοῦται φυσωμένη) tandis qu'en parallèle une membrane se développe autour de lui (λεπτὸν ἐξίσταται ἐπιπολῆς ὑμενοειδές)[42].

---

aspects de la vie intra-utérine, dans V. DASEN (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites. Actes du colloque international de Fribourg,* 27-29 *octobre 2004*, Infolio, 2007, pp. 210-211.

38. La cause principale qui rend impossible la rétention du sperme dans l'utérus et par conséquent la conception réside dans une pathologie de l'utérus, cf. HIPP., *Nat. Mul.*, 13.1-4, 36.1-46.8; *Mul.*, i, 10.1-12, 12.1-17.24; ii, 132.1-3, 165.1-168.8; *Steril.*, 231.1-217.62; *Aph.*, 5.62.1-6; SOR., *Gyn.*, 1.34.3.5-1.34.4.1.

39. Cf. sur ce point, L. DEAN-JONES, *Women's Bodies...*, *op. cit.*, pp. 173-176, 191; M.-H. CONGOURDEAU, À propos d'un chapitre des Ephodia: l'avortement chez les médecins grecs, *Revue des études byzantines*, 55, 1997, p. 273.

40. Concernant ce cas précis, cf. l'analyse de I. M. LONIE, *The Hippocratic Treatises...*, *op. cit.*, pp. 158-166; cf. L. DEAN-JONES, *Women's Bodies...*, *op. cit.*, pp. 203-4. Plus globalement sur le processus de la conception chez les auteurs des textes de la collection hippocratique, cf. *ibid.*, pp. 155-162, 170-176.

41. Notons que les deux verbes fondamentaux du vocabulaire embryologique utilisés par les médecins de l'Antiquité pour désigner la coagulation du sperme étaient les verbes συνίστημι et πήγνυμι. Cf. sur ce point, M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon...*, *op. cit.*, pp. 205-207.

42. Concernant les points de vue des auteurs pré-aristotéliciens relatifs à la conception et la formation de l'embryon, cf. A. PREUS, Galen's Criticism..., *art. cit.*, pp. 67-72; A. ROUSSELLE, Observation féminine..., *art. cit.*, pp. 1092-1093; plus globalement, concernant les différentes théories antiques abordant le mécanisme de la conception, la durée de la gestation et de la formation de l'embryon, etc., cf. M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme...*, *op. cit.*, pp. 205-232; H. N. PARKER, Greek Embryological Calendars and a fragment from the lost work of Damastes, on the *Care of Pregnant Women and of Infants*, *The Classical Quarterly*, 49 (2), 1999, pp. 518-534 et le tableau 1 pp. 532-533.

En s'appuyant sur cette description, nous pourrions dire que dès que l'utérus reçoit le sperme mâle s'enclenche une période durant laquelle commence à se développer en elle le sperme qu'elle a reçu. Toutefois, ce qui est notable quant à cette première phase de la conception est que ce qui existe et se développe au fur et à mesure dans l'utérus présente une forme *spermatique* (γονοειδή), c'est-à-dire n'a pas encore acquis une forme *charnelle* (σαρκοειδή). La description des stades de la gestation établie par Galien dans son *De semine* est à ce titre particulièrement éclairante.

En effet, d'après Galien, la gestation connaît quatre stades de formation de l'embryon (τέσσαρσι χρόνοις τὴν σύμπασαν τῶν κυουμένων δημιουργίαν, *Sem.*, 4.542.3-4.543.12). Au cours du premier stade, ce qui prévaut dans la vie intra-utérine est le sperme dans sa forme spermatique (πρῶτος μέν, ἐν ᾧ (...) ἡ τοῦ σπέρματος ἰδέα κρατεῖ), c'est-à-dire dans sa forme liquide. Sa transformation en embryon (κύημα), c'est-à-dire en une forme charnelle et non plus spermatique, se déroule durant le second stade (δεύτερος μὲν οὗτος ὁ χρόνος ἐστί, σαρκοειδὴς δὲ καὶ οὐκέτι γονοειδής ἐστιν ἡ οὐσία τοῦ κυήματος) du fait qu'avec le temps, le sperme présent dans l'utérus se nourrit et s'accroît (ἀλλ' ἐν τῷ χρόνῳ προϊόντι κύημα μὲν τὸ σπέρμα ἤδη, τρεφόμενον δὲ ηὐξάνετο, *Sem.*, 4.548.18-4.549.1). Il s'agit d'un stade durant lequel, le sperme s'étant transformé en embryon[43], ses organes vitaux commencent à se former (cœur, cerveau, foie)[44].

Il est à noter que Galien[45], tout comme la plupart des auteurs des textes

---

43. D'après V. BOUDON-MILLOT, La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophique de Galien, dans L. BRISSON et al. (éd.), *L'embryon: Formation et..., op. cit.*, pp. 86-87: «Le terme grec *embruon* est utilisé quant à lui (*s.v.* Galien) pour désigner "ce qui a commencé à se différencier" (διαρθροῦσθαι δ' ἀρξαμένου), quand seuls les trois organes principaux (le foie, le cœur et l'encéphale) présentent un contour clair, à la différence des autres parties encore à l'état d'ébauche».

44. Durant le troisième stade s'accomplit, selon Galien, la formation du cœur, du cerveau et du foie, tandis que parallèlement commencent à se former les mains et les pieds. Enfin, durant le quatrième et dernier stade s'accomplit la formation des mains et des pieds et il n'est plus pour lui à ce stade uniquement question d'embryon mais d'enfant (cf. *Sem.*, 4.539.6-4.542.2). Pour ces quatre stades de formation de l'embryon chez Galien, cf. A. DERBU, *Le corps résistant. La pensée physiologique chez Galien*, Leiden, Brill, 1996, pp. 171-177; cf. aussi, V. BOUDON-MILLOT, La naissance..., *art. cit.*, pp. 82-94; L. R. ANGELETTI, Le concept..., *art. cit.*, pp. 162-163. Il est à préciser que Galien dans son *De foetuum formatione libellus* rectifiera la thèse avancée dans son *De semine*, à savoir que le cœur est le premier organe à se former, soutenant alors que le premier organe à se former est le foie et que le cœur vient en second, cf. *Foet. form.*, 4.655.6-4.684.18; cf. sur ce point, V. BOUDON-MILLOT, L'*Ad Gaurum* attribué..., *art. cit.*, p. 92, n. 20.

45. οὐ γὰρ ἀποτετμημένος εἷς ὅρος ἐστὶν τοῖς ἐμβρύοις οὔτε τῆς σαφοῦς διαπλάσεως, οὔτε τῆς κινήσεως, οὔτε τῆς ἀποκυήσεως (...), *Foet. form.*, 4.653.10-11; sur ce point, cf. V. BOUDON-MILLOT, La naissance de la vie..., *art. cit.*, pp. 84-85.

médicaux de l'Antiquité, ne date pas avec exactitude le moment où le sperme se transforme en embryon et par conséquent le moment où les organes vitaux commencent à se former. Pour autant, en croisant certaines données, à savoir: i) d'après ce que pose l'auteur de l'œuvre de la collection hippocratique *De diaeta* (26.6-8), certains des organes de l'embryon se forment dès les premiers 40 jours de la gestation; ii) d'après ce que pose Galien dans son œuvre *De foetuum formatione libellus* (4.663.2-7), quand l'avortement est pratiqué durant le premier mois de grossesse, il est difficile de discerner les organes de l'embryon alors que quand l'avortement est pratiqué au-delà des 30 jours de gestation, les organes vitaux que sont le cœur, le cerveau et le foie sont clairement identifiables[46], nous pourrions alors en déduire que ce moment de bascule doit approximativement se situer entre la troisième et la quatrième semaine et certainement pas après le trentième jour de la grossesse[47].

Il est un point sur lequel l'auteur du *De natura pueri* se prononce avec plus de précision, à savoir le moment où se forme le sexe du fœtus. D'après lui, le sexe est formé dans les 42 jours s'il s'agit d'une fille et dans les 30 jours s'il s'agit d'un garçon[48]. Il est question en fait d'une position qui veut que le masculin se forme plus tôt que le féminin, ce qui est également formulé par l'auteur du *De natura hominis* (18.66-68), ainsi que par Galien dans son *De semine* (4.631.11-4.633.15, en part. 4.631.11-15).

Force est de constater que le moment durant lequel s'achève la formation du sexe du fœtus ou selon la formulation de Joannes (*In Hp. Nat. Puer.*, 2.227.6-2.228.2), lui-même faisant référence à Hippocrate et à Galien, ὁ καιρὸς ἐν ᾧ τελειοῦται τὸ εἶδος τοῦ βρέφους coïncide sensiblement tant avec le moment où l'embryon (κύημα) commence à acquérir sa forme charnelle (σαρκοειδή) et où commencent à se former ses premiers organes vitaux qu' avec le laps de temps des 30-40 jours, soit la période considérée par les auteurs du corpus médical comme étant la plus favorable à la pratique de l'avortement. Comment expliquer cette coïncidence temporelle?

---

46. GAL., *Foet. form., ibid.*, 4.662.16-4.663.1; cf. HIPP., *Nat. Puer.*, 18.58-65. La position d'Aristote (*HA*, 583 b 16-23) sur ce sujet est similaire vu qu'il soutient que pour les avortements pratiqués durant les premiers quarante jours l'embryon a la taille d'une grande fourmi, où peuvent être distingués ses parties et organes; cf. sur ce point, H. N. PARKER, Greek Embryological..., *art. cit.*, p. 528.

47. Selon V. BOUDON-MILLOT, La naissance de la vie..., *art. cit.*, p. 88: «L'ἔμβρυον désigne certes un stade de l'évolution où la différenciation des parties a déjà commencé, mais sans pour autant que les "formes de l'espèce" soient déjà identifiables, et surtout, pour les médecins antiques, cette évolution se situe clairement à la fin du premier mois et non au troisième».

48. HIPP., *Nat. Puer.*, 18.51-54, 18.58-65; à ce sujet cf. A. E. HANSON, The gradualist view of fetal development, dans BRISSON et al. (éd.), *L'embryon: Formation et..., op. cit.*, pp. 98-99, n. 12; cf. M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme..., op. cit.*, pp. 228-232.

Méthodes abortives et degré de dangerosité de l'avortement

Le silence éloquent dont témoignent les textes médicaux quant aux questions éthiques que soulève la pratique de l'avortement nous conduit à l'hypothèse selon laquelle cette coïncidence temporelle serait liée à des considérations médicales et plus précisément au faible degré de dangerosité[49] que représentent pour la santé d'une femme les méthodes abortives utilisées durant les 40 premiers jours de la grossesse, vu que la formation des organes vitaux et du sexe du fœtus n'est pas encore achevée. Prenons l'exemple de Soranos d'Éphèse. Comme il le mentionne dans son œuvre *Gynaeciorum*, si une femme est enceinte (γενομένης δὲ τῆς συλλήψεως) et souhaite avorter, elle doit dans les 30 premiers jours: i) s'infliger des mouvements violents (σφοδρότερον κινεῖσθαι), par exemple en marchant énergiquement (περιπατοῦσαν εὐτόνως), en se faisant balloter en voiture (διὰ ζευκτῶν κατασειομένην) ou encore en sautant énergiquement (εὐτόνως καὶ πηδᾶν); ii) boire des décoctions diurétiques susceptibles d'amener les règles (ἀφεψήμασι δὲ διουρητικοῖς χρῆσθαι τοῖς δυναμένοις καὶ καταμήνια κινεῖν); iii) procéder à des lavages purgatifs (κλύζειν δριμυτέροις κλύσμασι); iv) introduire dans son vagin différentes potions à visée abortive, comme de l'huile chaude et sucrée (θερμῷ τε ἐλαίῳ καὶ γλυκεῖ ποτὲ μὲν ἐγχυματιζομένην); v) prendre des bains quotidiens dans de l'eau douce tiède (λουομένην καθ' ἡμέραν ἐν τῷ μὴ λίαν ζεστῷ ὕδατι γλυκεῖ)[50]; vi) boire du vin léger avant les repas (προπίνουσαν οἰνάριον); vii) manger épicé (δριμυφαγοῦσαν)[51].

Tentons à présent de mettre en tension lesdites méthodes proposées par Soranos d'Éphèse avec l'état dans lequel se trouve le fœtus les 30-40 premiers jours de la gestation. Comme nous avons eu l'occasion d'y faire référence plus haut, quand le sperme mâle s'introduit dans l'utérus de la femme, s'enclenche un processus qui dure à peu près une semaine, au cours duquel l'utérus cherche à garder en lui le sperme mâle en vue de la conception. Dans le cas où une femme pense être enceinte, comme ce fut le cas de la chanteuse évoquée par l'auteur du *De natura pueri* (13.10-12), la pratique abortive la plus couramment conseillée par les médecins de l'époque en vue d'empêcher ou interrompre la conception, semble être celle des mouvements violents,

---

49. Comme le souligne M.-T. FONTANILLE, *Avortement et..., op. cit.*, pp. 60-61: «S'ils (*s.v.* les médecins, depuis Hippocrate jusqu'à Aëtius) ne les condamnent pas au nom d'une éthique qui prendrait en considération les droits à la vie de l'embryon, ils soulignent toujours les dangers courus par la femme à cette occasion. C'est en fonction de ces risques, et de cela seulement, que Soranos essaie de donner une limite restrictive à ses prescriptions».

50. Cf. M.-T. FONTANILLE, Les bains dans la médecine gréco-romaine, *Revue archéologique du Centre de la France*, 21.2, 1982, pp. 126-127.

51. SOR., *Gyn.*, 1.64.1.1-1.65.8.2; cf. aussi, AËT., *Liber xvi*, 18.1-51. Sur ce point, cf. J. M. RIDDLE, *Contraception and..., op. cit.*, pp. 46-50.

consistant par exemple à sautiller avec force, afin que le sperme mâle glisse et tombe de l'utérus.

Comme nous l'apprend Soranos d'Éphèse, la technique abortive en question était désignée sous le terme de ἐκβόλιον. Notons toutefois que dans la littérature médicale ce terme ne désigne pas uniquement la technique du sautillement. En effet, comme le précise Soranos, il s'agit d'un terme que certains considèrent *synonyme* du médicament abortif (συνωνυμεῖν τῷ φθορίῳ) tandis que d'autres comme désignant exclusivement la technique abortive mentionnée plus-haut (*Gyn.*, iv, 1.60.1.3-5). Pour être plus fidèle à la sémantique médicale de l'Antiquité, nous dirions que le terme de ἐκβόλιον peut signifier: a) soit les techniques qui visent εἰς τὸ ἐκβαλεῖν τὸ σπέρμα / τὴν γονήν, autrement dit des techniques propres à produire chez la femme enceinte un mouvement violent[52] afin que le sperme glisse et sorte de la matrice, b) soit les abortifs prescrits dans le cas où l'embryon est mort et qui visaient εἰς τὸ ἐκβαλεῖν τὸ νεκρὸν κύημα / ἔμβρυον, c'est-à-dire faire sortir l'embryon mort[53].

Pour ce qui est de la première signification du terme ἐκβόλιον que nous avons soumise, nous sommes enclins à penser que ladite pratique, proposée tant par l'auteur du *De natura pueri* que par Soranos d'Éphèse, était en fait surtout proposée la première semaine suite au rapport sexuel, c'est-à-dire la période au cours de laquelle l'utérus essaie de retenir le sperme. Tenant compte du fait que durant la première semaine l'utérus tente de retenir le sperme mâle, nous pourrions qualifier le ἐκβόλιον (ainsi que toute autre méthode utilisée durant les sept premiers jours), non pas comme une méthode abortive mais contraceptive, désignée par Congourdeau et Angeletti sous les termes de méthode de *contraception a posteriori* ou encore de *pratique anticonceptionnelle*[54].

De plus, le fait que durant le premier stade de la gestation ce qui gît dans la matrice est à l'état liquide et non charnel expliquerait pourquoi tant Aristote

---

52. Ἕτερον ἐκβόλιον· ὑπὸ τὰς μασχάλας λαβὼν σείειν ἰσχυρῶς, HIPP., *Mul.*, 78.84-85; E. Littré (vol. 8, p. 181) traduit le ἐκβόλιον par *expulsif*; pour de plus amples développements sur la technique en question, cf. M.-T. FONTANILLE, *Avortement et...*, *op. cit.*, pp. 121-123.

53. Cf. sur ce point, HIPP., *Mul.*, 78.60, 78.118, 78.171, 91.25; IDEM, *Nat. Puer.*, 95.1; PS-GAL., *Remed. Parab.*, 14.477.10, 14.480.5; 14.480.11; DIOSC., 2.70.6.12, 3.32.3; ORIB., *Eunap.*, 4.110.15-16. Cf. sur ce point, M.-H. CONGOURDEAU, Les abortifs dans les sources byzantines, Reims, France, 1999, p. 9, n. 50-56; L. R. ANGELETTI, Le concept..., *art. cit.*, pp. 159-160, n. 8; N. DEMAND, *Birth, Death and Motherhood...*, *op. cit.*, pp. 58-59.

54. Cf. M.-H. CONGOURDEAU, À propos..., *art. cit.*, p. 273; L. R. ANGELETTI, Le concept de vie..., *art. cit.*, pp. 160-161; cf. sur ce point L. BODIOU, Le *Serment* d'Hippocrate..., *art. cit.*, p. 3; G. ANDROUTSOS, Contraception ..., *art. cit.*, p. 105.

(*GA*, 758 b 3-6; *HA*, 583 a 24-26 et 583 b 11-12) que l'auteur du *De septimestri partu* (9.8-12), quand ils font référence aux destructions survenant durant la première semaine de la gestation, n'utilisent pas les termes de ἐκτρωσμοί, τρωσμοί ou διαφθοραί mais ceux de ἐκρύσεις et ἐκρύσιες[55]. Autrement dit, tous deux utilisent deux termes qui signalent le rapport entre ce qui existe dans la matrice durant la première semaine de la conception, l'état de ce qui existe et son devenir en cas d'usage de méthode abortive, comme c'est le cas de l'ἐκβόλιον: en raison de sa nature liquide, il peut *glisser* ou ἐκρεύσει et être expulsé en dehors de la matrice.

Après la première semaine, quand la conception est effective et *grosso modo* jusqu'au 40ème jour de gestation, les techniques abortives visent non pas le détachement du sperme mais la destruction du foetus (εἰς τὸ διαλυθῆναι τὸ συλληφθέν)[56]. Comme il a été fait cas précédemment, la forme du fœtus durant cette période est spermatique et non pas charnelle. De ce fait, sa destruction, comme il s'en dégage des propos de Soranos, peut s'opérer non seulement par le biais de mouvements violents mais aussi par des potions abortives introduites dans l'utérus ou administrées par voie orale. Élément notable pour nous concernant la période en question, que Soranos d'Éphèse ne fait pas mention des pessaires abortifs ni des opérations chirurgicales au niveau de l'utérus, ce qui par déduction nous conduit à la conclusion que tant que la forme du fœtus est spermatique ou qu'il entame sa phase de formation charnelle, l'avortement peut avoir lieu au travers de techniques et potions moins dangereuses pour la santé de la femme.

D'autant que si l'on tient compte du fait que la φθορά du fœtus, que ce soit suite à une fausse couche ou un avortement volontaire, constitue pour les auteurs des textes médicaux un processus provoquant chez les femmes différentes maladies[57], dont certaines très graves, parmi lesquelles celle du flux rouge (ῥόος ἐρυθρός, HIPP., *Mul.*, ii, 110.1-22) et qui peut même provoquer

---

55. Cf. aussi SOR., *Gyn.*, 3.47.2.4-7; cf. sur ce point, L. R. ANGELETTI, Le concept de vie..., *art. cit.*, pp. 160-161, n. 9; L. DEAN-JONES, *Women's Bodies...*, *op. cit.*, pp. 173-176; L. BODIOU, Le *Serment* d'Hippocrate..., *art. cit.*, pp. 2-3; H. N. PARKER, Greek Embryological Calendars..., *art. cit.*, pp. 521-522, n. 28; l'Introduction des P. BURGUIÈRE, D. GOUREVITCH et Y. MALINAS, *Soranos d'Éphèse, Maladies des femmes, op. cit.*, p. xcix.

56. Comme le remarque L. BODIOU (Le *Serment* d'Hippocrate..., *art. cit.*, p. 3), quand a lieu la coagulation du sperme, «(...) il ne peut plus être alors question d'expulser une semence, mais bel et bien de détruire un embryon animé. Il s'agirait pour ces médecins, d'un avortement».

57. HIPP., *Nat. Mul.*, 2.8-9; *Mul.* i, 63.1-10, 67.1-15; ii, 110.3-4; *Steril.*, 228.4-5; *Epid.*, 5.1.13.1-9, 5.1.53.1-6, 6.1.1.1-4; SOR., *Gyn.*, 1.59.1.1-1.59.2.5; PAUL. AEG., *Epit. med.*, 3.62.1.3-5; ORIB., *Ecl.*, 147.1-4, 149.1-3; cf. A. ROUSSELLE, Observation féminine..., *art. cit.*, p. 1094. Plus généralement sur les maladies provoquées par les abortifs, cf. M.-T. FONTANILLE, *Avortement et..., op. cit.*, pp. 147-148, 156-160, 183-184.

le décès de la femme, nous pourrions dès lors résumer leur position sur l'avortement comme suit:

i) Comme nous avons déjà pu le mentionner plus haut, la priorité des médecins de l'Antiquité réside dans la santé de la femme enceinte. Il va sans dire que le meilleur moyen pour qu'une femme n'ait pas à subir la pratique dangereuse qu'est l'avortement consiste à ne pas tomber enceinte, ne pas concevoir donc. La formulation emphatique de Soranos (*Gyn.*, 1.61.1.1-2) est à ce propos édifiante, quand il affirme qu'il vaut *beaucoup mieux* ne pas concevoir que d'avoir à détruire le produit d'une conception: εἰ γὰρ τοῦ [μὴ] φθείρειν τὸ συλληφθὲν πολὺ μᾶλλον συμφέρει τὸ μὴ συλλαβεῖν. Ainsi, face à l'avortement, les auteurs des textes médicaux proposeront comme solution la contraception qui, comme nous le savons, était une méthode connue et appliquée dès l'âge classique[58]. Autrement dit, pour les médecins de l'Antiquité, les femmes ne désirant pas donner naissance à un enfant devaient avant toute chose, afin d'éviter l'éventualité d'un recours à une pratique dangereuse pour leur santé, utiliser une méthode de contraception, laquelle reste la moins dangereuse ou pour reprendre la formulation de Soranos d'Éphèse reste l'ἀσφαλεστέρα méthode pour leur santé[59].

La contraception pouvait emprunter deux voies: a) à travers des herbes et des recettes spécifiques qu'une femme prenait avant mais aussi juste après un rapport sexuel, et b) à travers des techniques spécifiques auxquelles une femme avait recours durant et juste après un rapport sexuel. En ce qui concerne les herbes contraceptives, on en retrouve pléthore dans les textes anciens médicaux. Si l'on s'en tient qu'au *De materia medica* de Dioscorides Pedanius, on pourrait citer à titre d'exemple les: κέδρος (1.77.2.6-9), πιτύα (2.19.1.5-6, 2.75.1-6, 2.75.2.5-7), κράμβη ἥμερος (2.120.3.4-5), πέπερι (2.159.2.4-5), λυχνὶς ἀγρία (3.101.1-3), ἡδύσαρον (3.130.3.1-7), ἡδύοσμον (3.34.1), ἄσπληνος (3.134.2.5-6), ἰτέα (1.104.1), στυπτηρία (5.106.1), λίθος ὀστρακίτης (5.146.1)[60]. Pour ce qui est des techniques contraceptives,

---

58. Cf. HIPP., *Nat. Mul.*, 98.1-2; IDEM, *Mul.*, I, 76.1-2; ARIST., *HA*, 583 a 19-26. Cf. sur ce point, E. EUBEN, Family Planning in Graeco-Roman Antiquity, *Ancient Society*, 11-12, 1980-1981, pp. 8-9. Plus globalement, pour ce qui est de la contraception dans l'Antiquité, cf. J. M. RIDDLE, *Contraception and...*, *op. cit.*, pp. 25-45, 57-62, 74-100; IDEM, *Eve's Herbs...*, *op. cit.*, pp. 37-63; IDEM, Oral contraceptives..., *art. cit.*, pp. 7-22; K. HOPKINS, A Textual Emendation in a Fragment of Musonius Rufus: A Note on Contraception, *The Classical Quarterly*, 15 (1), 1965, pp. 72-74; IDEM, Contraception in the..., *art. cit.*, pp. 136-151; H. KING, *Hippocrates' Woman...*, *op. cit.*, pp. 132-135.

59. ὅθεν ἐπεὶ τοῦ φθεῖραι τὸ κωλῦσαι γενέσθαι σύλληψιν ἀσφαλέστερον (...), SOR., *Gyn.*, 1.60.4.2; cf. HIPP., *Mul.*, i, 76.1-2; sur ce point cf. N. WILSON (éd.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, Routledge, 2006, p. 182, *s.v.* «contraception».

60. Au sujet des différentes techniques et potions considérées comme ayant une action contraceptive, cf. SOR., *Gyn.*, 1.61.1.1-1.63.3.5; GAL., *Simpl.*, 11.876.1-5, 12.17.17-12.18.5; AËT., *Liber xvi*, 16.9-29; xvii, 17.1-55.

référons nous à nouveau à Soranos (*Gyn.*, 1.61.1.2-1.61.2.1) qui recommande: i) d'abord, la femme doit éviter les rapports sexuels (φυλάττεσθαι [χρὴ] πρὸς συνουσιασμόν) durant la période la plus féconde à la conception, ii) durant le rapport sexuel, quand l'homme est sur le point d'émettre la semence (ὅταν ὁ ἀνὴρ ἀποκρίνειν τὸ σπέρμα), la femme doit bloquer sa respiration (κατέχειν χρὴ τὸ πνεῦμα) et se retirer légèrement (καὶ μικρὰν ὑφέλκειν ἑαυτήν), afin que la semence ne soit pas éjaculée trop loin dans le corps de la matrice, et iii) après la copulation, elle doit se lever tout de suite, s'accroupir (ὀκλὰξ καθίσασαν), provoquer l'éternuement (πταρμὸν κινεῖν), se nettoyer soigneusement le vagin (περιμάξασθαι τὸν κόλπον ἐπιμελῶς) et boire de l'eau froide (ψυχρὸν πίνειν).

ii) Venons-en à présent aux femmes enceintes. Nous savons par les corpus hippocratique et aristotélicien qu'il était possible de diagnostiquer une grossesse, tant de la part des médecins (HIPP., *Aph.*, 5.41.1-3) et des sages-femmes (PLAT., *Tht.*, 149 c) que de la part de certaines femmes (ARIST., *HA*, 583 a 35-b 3, 584 a 2-12)[61]. Pour ce qui est des femmes, on apprend dans le *De carnibus* (19.4-6) de la collection hippocratique que les hétaïres, en raison de leur expérience, étaient en mesure de ressentir si elles étaient enceinte ou pas tandis que dans le *De semine* (5.7-9), il est dit de même pour les femmes expérimentées en matière d'accouchement. Ainsi, dans le cas où une femme est enceinte –ou pense l'être / ressent qu'elle est enceinte–, les méthodes abortives les moins dangereuses pour sa santé sont celles décrites plus haut, lesquelles sont applicables principalement durant la première semaine après la copulation et qui visent en fait à faire *décoller* le sperme de l'utérus (SOR., *Gyn.*, 1.60.1.5-1.60.2.1).

Ces méthodes tirent leur efficacité du fait que durant cette période précise de la gestation la *coagulation* du sperme n'est pas encore finalisée (SOR., *Gyn.*, 1.55.1.3-5) de sorte que le moindre mouvement violent de la part de la femme est susceptible de provoquer –et ce, sans incidence majeure sur sa santé– le détachement du sperme de sa matrice. Parmi ces méthodes, la moins dangereuse semblait être le sautillement intense (ἐκβόλιον), qui, pour reprendre l'expression de Fontanille[62], fait partie des «manœuvres mécaniques extragénitales», c'est-à-dire des méthodes qui «ne présentent pratiquement aucun danger pour la vie de la femme».

---

61. Plus globalement sur ce point, voir H. KING, Self-help, self-knowledge: in search of the patient in Hippocratic gynaecology, dans R. HAWLEY et B. LEVICK (éd.), *Women in Antiquity: new assessments*, London and New York, Routledge, 1995 [publié dans Taylor & Francis e-Library, 2004, pp. 141-145]; IDEM, *Hippocrates' Woman...*, *op. cit.*, pp. 31-32, 136-138; L. DEAN-JONES, *Women's Bodies...*, *op. cit.*, p. 174, n. 90-91 et pp. 201-202; G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore...*, *op. cit.*, pp. 77-78 et 83 avec les notes 93 et 98.

62. M.-T. FONTANILLE, *Avortement et...*, *op. cit.*, pp. 121-123. Selon PS-GALENUS, *De remediis parabilibus*, 14.481.9, comme ἀκίνδυνον était également considéré le médicament expulsif (ἐκβόλιον).

iii) Dans le cas où les méthodes pré-citées ne produisent pas le résultat escompté, la femme qui a l'intention d'avorter (τὴν δὲ μέλλουσαν φθείρειν) doit suivre les prescriptions suivantes[63]: a) en premier lieu, elle devra pendant deux ou trois jours prendre des bains fréquents (πρὸ δύο ἢ καὶ τριῶν ἡμερῶν λουτροῖς συνεχέσι χρῆσθαι), manger peu (ὀλιγοτροφίᾳ), utiliser des tampons émollients (πεσσοῖς μαλακτικοῖς), s'abstenir de vin (οἴνου ἀπέχεσθαι); b) puis, elle doit faire pratiquer sur elle une saignée abondante (φλεβοτομεῖν καὶ πλεῖον ἀφαιρεῖν, *Gyn.*, 1.65.1.1-1.65.2.1). Après la saignée, la femme devra se soumettre aux cahots d'une voiture (ζευκτῷ κατασειστέον) et elle devra aussi user à nouveau des tampons émollients (πεσσοῖς μαλακτικοῖς χρηστέον, *Gyn.*, 1.65.3.1-3). Dans le cas où ces différentes techniques restent infructueuses, elle devra passer à l'utilisation de pessaires abortifs (μετὰ ταῦτα πεσσὸν φθόριον, *Gyn.*, 1.65.4.161.65.5.1).

À ce sujet, les textes médicaux de l'Antiquité relatent pléthore d'herbes, médicaments et recettes présentant un effet abortif[64]. Faisant appel à nouveau au *De materia medica* de Dioscorides Pedanius, une action abortive était notamment attribuée aux: κέδρος (1.77.1.3), δάφνη (1.78), κάρδαμον (2.155), στρούθιον (2.163), δρακόντιον (2.166), καλαμίνθη (3.35), σαγαπηνόν (3.81), ἐλλέβορος λευκός et μέλας (4.148, 4.162), σκαμμωνία (4.170), κολόκυνθα ἀγρία (4.176)[65]. Toutefois, on retrouve sous la plume des médecins de l'Antiquité des distinctions au sein de ces abortifs, tout comme pour les autres médicaments, en plus légers et plus lourds ou pour user de la terminologie de l'époque en μαλθακά ou πραΰτερα et ἰσχυρά ou δραστικώτερα ou encore δρι-

---

63. Nous nous appuyons pour l'essentiel sur ce point sur *Gynaeciorum* de Soranos d'Éphèse tandis que pour la restitution des termes techniques essentiellement sur la traduction des P. BURGUIÈRE, D. GOUREVITCH et Y. MALINAS, *Soranos d'Éphèse..., op. cit.*

64. HIPP., *Morb.*, 1.8.15-17; *Mul.*, i, 68.1-26; *Nat. Mul.*, 95.1-4; *Epid.*, 5.1.53.1-6; SOR., *Gyn.*, 1.59.2.1-2, 1.63.1.1-1.65.8.2; DIOSC., 1.93.1.8-10, 2.164.2.7-2.164.3.1, 3.121.2.7-3.121.3.2; IDEM, *Eur.*, 2.81.1.1-2.81.2.6; AËT., *Liber xvii*, 18.1-51; PS-GAL., *Remed. Parab.*, 14.481.3-14.482.2; ORIB., *Eunap.*, 4.110.12.1-4.110.22.2. Plus globalement, concernant les différents médicaments / méthodes / techniques de destruction (*phthora*) de l'embryon, cf. E. VAN DE WALLE, Pour une..., *art. cit.*, pp. 278-279 en part. le tableau 1, p. 278; M.-H. CONGOURDEAU, À propos d'un chapitre des Ephodia: *art. cit.* pp. 265-274; L. R. ANGELETTI, Le concept..., *art. cit.*, pp. 159-161; J. M. RIDDLE, *Contraception and..., op. cit.*, pp. 38-62, 74-100 et les tableaux des pages 40, 43, 44; M.-T. FONTANILLE, *Avortement et..., op. cit.*, pp. 78-119. Plus généralement au sujet des différentes recettes gynécologiques (médicaments) mentionnées dans la collection hippocratique, cf. L. M. V. TOTELIN, *Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth- Century Greece*, Leiden, Brill, 2009, pp. 67-85, 115sqq.

65. Un effet abortif était également attribué aux: κυκλάμινος (AËT., *Liber i*, 234.1; PAUL. AEG., *Epit. med.*, 7.3.10.372; ORIB., *Eunap.*, 2.1.kappa.105.2); θλάσπις (AËT., *Liber i*, 164.1; ORIB., *Eunap.*, 2.1.theta.11.1); ῥίζα κενταυρίου τοῦ μεγάλου (ORIB., *Eunap.*, 2.1.kappa.40.3; PAUL. AEG., *Epit. med.*, 7.3.10.117); πτέρις (IDEM., *Epit.*, 7.3.16.148; ORIB., *Eunap.*, 2.1.pi.33.2); λευκόϊον (AËT., *Liber i*, 250.1; ORIB., *Eunap.*, 2.1.lambda.5.2).

μύτερα[66]. Ainsi, tenant compte de cette distinction, nous dirions que quand une femme en vient à prendre un abortif, elle doit commencer par des abortifs légers, autrement dit, en recourant une fois de plus à Soranos, par des abortifs qui n'irritent pas trop (τοὺς μὴ ἄγαν δριμεῖς) et ne provoquent pas de fièvre exagérée (*Gyn.*, 1.65.5.1-3). Si toutefois cela ne produit pas le résultat escompté, alors la femme doit faire usage d'abortifs plus lourds (ἐπὶ τὰ δραστικώτερα τῶν φθορίων, AËT., *Liber xvi*, 18.26-28), c'est-à-dire de pessaires abortifs (πεσσὸν φθόριον) dangereux et parfois même mortels[67].

iv) Enfin, si les abortifs lourds se révèlent eux aussi inefficaces, la dernière solution qui reste est celle du détachement de l'embryon par le biais d'un instrument tranchant (τὸ καταλύειν τὸ ἔμβρυον διά τινος ἐπάκμου), autrement dit par le biais d'une opération chirurgicale. Il s'agit, toutefois, d'une intervention qui doit être évitée pour une femme (φυλάσσεσθαι δὲ δεῖ), car, d'après Soranos d'Éphèse, elle encoure le risque qu'une région proche soit endommagée (κίνδυνος γὰρ τρωθῆναί τι τῶν παρακειμένων, *Gyn.*, 1.65.7.1-1.65.8.1). D'après Fontanille, cette technique appartient aux «manœuvres mécaniques intragénitales» et consiste en une technique «terriblement dangereuse»[68].

Conclusion

Les données techniques dégagées à partir de la lecture des textes médicaux anciens nous autorisent à en déduire que pour la majorité des médecins de l'Antiquité l'établissement du moment et des moyens nécessaires à l'avortement sont intimement liés au degré de dangerosité que recèlent ladite pratique et ses effets secondaires pour la santé de la femme[69]. D'ailleurs, Aëtius Amedinus considère *toute* destruction d'embryon comme *dangereuse* (κινδυνώδης γάρ ἐστι πᾶσα ἐμβρύου φθορά) et d'autant plus si la femme se trouve avoir le corps vigoureux et la matrice dure et compacte (*Liber xvi*, 18.28-30). De manière ramassée, c'est bien parce que l'avortement est une

66. Concernant la distinction des abortifs, cf.: i) μαλθακά: HIPP., *Nat. Mul.*, 109.73; IDEM, *Aff.*, i, 74.16-17, 84.1; ii) πραΰτερα: SOR., *Gyn.*, 1.65.5.1-1.65.7.1; iii) ἰσχυρά: HIPP., *Mul.*, i, 84.39; GAL., *Simpl.*, 12.51.2; ORIB., *Eunap.*, 4.110.19.2-4.110.20.1; iv) δραστικώτερα: AËT., *Liber xvi*, 18.26-28; ORIB., *Eunap.*, 4.110.6.1; v) δριμύτερα: SOR., *Gyn.*, 3.39.1.2.

67. Comme le souligne L. R. ANGELETTI, Le concept..., *art. cit.*, pp. 159-160, n. 8: «(...) πεσσὸν φθόριον (littéralement: *tampon qui blesse*) est l'analogue pour les adultes de φάρμακον θανάσιμον (...) Dans les deux cas, il s'agit de médications *toxiques*: φθόριον vient de φθείρω, qui signifie: corrompre, gâter, porter atteinte à la vie, tandis que θανάσιμον vient de θανατόω (je fais mourir)». Cf. aussi sur ce point, L. BODIOU, Le *Serment* d'Hippocrate..., *art. cit.*, p. 4.

68. M.-T. FONTANILLE, *Avortement et..., op. cit.*, p. 123. Cf. aussi, D. A. JONES, *The soul of the embryo..., op. cit.*, p. 38; J. M. RIDDLE, *Contraception..., op. cit.*, p. 10.

69. Cf. A. E. HANSON, Hippocrates: "Diseases of Women 1", *Signs*, 1.2, 1975, p. 567; L. EDELSTEIN, *Ancient Medicine..., op. cit.*, p. 14.

pratique dangereuse[70] que les médecins de l'Antiquité sont favorables à un avortement intervenant le plus précocément possible[71], c'est-à-dire durant les 30-40 premiers jours de la gestation, vu qu'en fonction de l'état de l'embryon, les méthodes/médicaments abortifs conseillés durant cette période sont les moins nocifs pour la santé de la femme. En ce sens, nous pourrions en conclure que le positionement des auteurs des textes médicaux anciens en matière de pratique de l'avortement s'inscrit à partir d'un point de vue purement médical, qui se focalise non pas sur l'embryon[72] mais sur les conséquences potentiellement néfastes de l'avortement sur la santé de la femme.

Yiannis PANIDIS
(Toulouse)

ΑΜΒΛΩΣΗ: Η ΕΣΚΕΜΜΕΝΗ «ΦΘΟΡΑ» ΤΟΥ ΕΜΒΡΥΟΥ ΣΤΑ ΑΡΧΑΙΑ ΙΑΤΡΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Περίληψη

Κάθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς Ἀρχαιότητας ἡ κυρίαρχη κοινωνικὴ ἀναπαράσταση τῆς ἄμβλωσης εἶναι αὐτὴ ποὺ προσδίδει στὴν ἄμβλωση ἕναν λειτουργικὸ χαρακτήρα, αὐτὸν τῆς ἐξυπηρέτησης τῶν ἰδιοτελῶν ἀναγκῶν τῆς κάθε γυναίκας καὶ τῆς οἰκογένειάς της. Μέσα σ' ἕνα τέτοιο κοινωνικὸ περιβάλλον μὲ ποιὸν τρόπο ἀντιμετωπίζουν τὴν ἄμβλωση οἱ ἰατροὶ τῆς ἐποχῆς; Αὐτὸ εἶναι τὸ ἐρώτημα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ στὸ παρὸν ἄρθρο. Ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση τῶν ἀρχαίων ἰατρικῶν κειμένων, κυρίως τῶν γυναικολογικῶν καὶ ἐμβρυολογικῶν, προκύπτει ὅτι, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἐποχή τους, οἱ ἰατροὶ τῆς ἀρχαιότητας τοποθετοῦνται ἀπέναντι στὴν ἄμβλωση ἐστιάζοντας τὸ ὀπτικό τους πεδίο κατὰ σχεδὸν ἀποκλειστικὸ τρόπο στὸ ζήτημα τῆς ἐπικινδυνότητας τῆς ἐν λόγῳ πρακτικῆς, δηλαδὴ στὶς ἀρνητικὲς συνέπειες ποὺ αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἔχει στὴν ὑγεία τῶν γυναικῶν. Προβαίνοντας, λοιπόν, σὲ μία κατὰ κύριο λόγο τεχνικὴ ἀνασυγκρότηση τῆς ἀποψής τους, αὐτὸ ποὺ θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ δείξουμε εἶναι: (α) ὅτι ὁ προσδιορισμὸς τοῦ χρόνου καὶ τοῦ τρόπου ἐφαρμογῆς τῆς ἄμβλωσης ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς ἰατροὺς τῆς ἀρχαιότητας ἕνα ζήτημα ποὺ ἐξαρτᾶται ἄμεσα ἀπὸ τὰ στάδια ποὺ διέρχεται ἡ σύλληψη καὶ ἡ κύηση καὶ (β) ὅτι ὁ βαθμὸς ἐπικινδυνότητας τῆς ἄμβλωσης εἶναι ἄμεσα συνυφασμένος μὲ τὴν κατάσταση στὴν ὁποία βρίσκεται τὸ ἔμβρυο σὲ καθένα ἀπὸ τὰ στάδια αὐτά.

Γιάννης ΠΑΝΙΔΗΣ

---

70. HIPP., *Mul.*, i, 72.16-22; IDEM. *Aph.*, 5.55.1-3; AËT., *Liber xvi*, 18.28-30; cf. C. BERNARD, E. DELEURY, F. DION et P. GAUDETTE, Le statut de l'embryon humain dans l'Antiquité gréco-romaine, *Laval théologique et philosophique*, 45.2, 1989, pp. 188-189; N. DEMAND, *Birth, Death and Motherhood...*, *op. cit.*, p. 58.

71. Cf. J. M. RIDDLE, *Contraception and...*, *op. cit.*, pp. 22-23.

72. Cf. H.-M. CONGOURDEAU, À propos..., *art. cit.*, p. 268.

Philosophia, 43, 2013, pp. 241-272

LA CONCEPTION STOÏCIENNE DE LA PERCEPTION

Grâce aux doxographes, la théorie stoïcienne de la perception est assez bien connue. Les doxographes présentent l'intérêt d'avoir déjà effectué la collecte des informations sur un thème donné, et l'inconvénient de ne pas en resituer le contexte problématique. Une de nos principales sources se trouve dans les *Placita* du Pseudo-Plutarque, qui rapporte le plus souvent en premier l'opinion des Stoïciens dans le domaine de la perception. L'autre grande doxographie est celle de Diogène Laërce. Sextus et Galien complètent notre information, et, surtout, Cicéron, dans les *Académiques*, permet d'aborder la question à travers le débat entre les divers courants de l'Académie, essentiellement le scepticisme néoacadémicien et le dogmatisme stoïcisant d'Antiochus d'Ascalon. On doit utiliser ces sources en tenant compte des erreurs de parallaxe dues au point de vue ou à l'objet de leur auteur; ainsi Galien, dans sa violente polémique antichrysippéenne rapporte probablement les arguments stoïciens les plus contestables en se gardant d'évoquer les meilleurs, d'où le caractère plus que discutable de la doctrine chrysippéenne de l'âme qui se dégage de son témoignage. En ce qui concerne les doxographies, on a coutume, depuis Diels, d'attribuer à un certain Aétius la paternité du traité des *Opinions des philosophes*, cité généralement sous le titre latin de *Placita*, qui nous est parvenu sous le nom de Plutarque. Ce recueil n'est pas de Plutarque, on en retrouve des éléments chez d'autres doxographes, comme Stobée, mais l'attribution à cet Aétius qui n'est pas autrement connu, reste une conjecture de Diels[1]. Il est donc philologiquement plus raisonnable quand on utilise ce texte de le présenter pour ce qu'il est, en l'occurrence une doxographie d'un Pseudo-Plutarque, et non pour ce dont on suppose qu'il pourrait venir[2].

---

1. Le fait que Theodoret évoque deux fois Aétius et Plutarque comme doxographes (*Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 95 et IV, 31) ne permet pas de les assimiler, d'autant plus que, dans le second passage, il leur attribue des titres différents.

2. C'est aussi plus commode puisque nous disposons d'une édition récente de ces *Placita* du PSEUDO-PLUTARQUE dans la C.U.F.: PLUTARQUE, *Opinions des philosophes*, 1993, due à Lachenaud, qui s'exprime ainsi sur cette question: «les érudits continuent imperturbablement à citer Aétius, dans les notes de bas de page et les indices, alors qu'il conviendrait de préciser si l'on cite le Ps.-Plutarque ou Stobée» (*ibid.*, p. 18).

Traçons d'abord le cadre général de notre travail. La théorie stoïcienne de la perception n'appartient pas à l'histoire des sciences proprement dites, mais à la philosophie. Les Stoïciens se situent dans une problématique et un débat philosophiques. Certes ils font appel à leurs conceptions physiques, mais, outre le caractère évidemment philosophique de l'enjeu, il est clair que les connaissances scientifiques, et en particulier physiologiques, des Anciens ne leur permettaient pas d'aborder la question sur une base purement scientifique.

Il faut rappeler un point essentiel de la physique stoïcienne: le monde est continu (il n'y a ni vide ni atomes), et organisé par un *pneuma* qui le maintient (συνέχει) et l'informe. La perception est pensée sur ces bases: la continuité, et donc le contact à tous les niveaux dans une chaîne qui va du perçu à la connaissance, et le support pneumatique de la connaissance.

L'âme (ψυχή) est un *pneuma*, la partie du *pneuma* universel qui nous est naturellement consubstantielle (συμφυές)[3]. Elle est présente dans tout notre corps, qu'elle traverse. Elle se divise en huit parties[4], les cinq sens, la voix (φωνητικόν), ce qu'on traduit souvent, faute de mieux, par raisons séminales (σπερματικοὶ λόγοι, D. L.)[5] ou la semence (σπερματικόν, *Plac.*), et le λογιστικόν (D. L.), faculté de raisonner, ou, selon les *Placita*, la partie dominante (ἡγεμονικόν). La différence entre les deux listes porte sur deux parties, σπερματικοὶ λόγοι chez Diogène Laërce contre σπερματικόν dans les *Placita*, et surtout λογιστικόν chez Diogène Laërce, là où les *Placita* évoquent l'ἡγεμονικόν. Dans les deux cas, la différence tient à ce que Diogène Laërce introduit le *logos*, ce qui, en ce qui concerne les «raisons séminales», peut paraître surprenant à qui ne connaîtrait pas le Portique. Cela nous rappelle que le *logos* est pour les Stoïciens un concept biface, à la fois matériel et immatériel, le feu artiste immanent est *logos*. Il ne faut toutefois pas voir dans la partie directrice de l'âme une instance purement rationnelle, elle comprend en effet la représentation (*phantasia*), l'assentiment, *l'hormè* et le *logos*[6].

Cette division de l'âme ne l'empêche pas d'être une en puissance –la division stoïcienne se fait toujours sur fond d'unité– μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις)[7]. La nature pneumatique de l'âme en assure l'unité[8].

---

3. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 156 ; *SVF*, II, 774.

4. *Placita*, IV, 4; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 110, 157; *SVF*, II, 827, 828, 830-833.

5. J'ai montré ailleurs que ces σπερματικοὶ λόγοι pouvaient être pensés comme une forme intuitive de code génétique: Du *logos* stoïcien au code génétique, in *Logos et Langage*, collectif, l'Harmattan, 2003, et Le stoïcisme, une métaphysique de l'information, ou le matérialisme impossible, *Philosophie antique*, 2005.

6. Jamblique *in* Stobée, *SVF*, I, Zénon, 143.

7. *SVF*, II, 823, Alexandre d'Aphrodise.

8. Sur cette question des parties de l'âme, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, pp. 190-192, notamment la n. 3, pp. 190-191.

L'âme est donc un corps, en quoi le Portique s'oppose au Platonisme. Rappelons rapidement comment nous avons ici deux modèles contradictoires. Un modèle psychologique qui part de l'évidence de l'altérité radicale de la pensée et de la corporéité et qui conduit à leur hiérarchisation. Et un modèle physique –c'est le cas des Stoïciens– qui ne peut admettre de causalité et d'action que par contact, et donc entre corps. Bien avant la philosophie classique, de Descartes à Leibniz, les Grecs se sont demandé comment un incorporel pourrait agir sur un corps. Pour le Portique, il n'y a d'action que corporelle, d'où la nécessaire corporéité, pneumatique en l'occurrence, tant de Dieu que de l'âme. La matérialité de l'âme n'est d'ailleurs pas propre aux Stoïciens, on la rencontre notamment chez Démocrite.

L'unité pneumatique d'une âme étendue à travers tout le corps et comprenant les organes des sens est de nature à assurer une transmission continue et matérielle des informations perceptives. L'*hègémonikon* centralise ces informations. C'est dans cette perspective qu'il faut en comprendre la localisation. On sait que pour les Stoïciens cette partie directrice de l'âme se trouve dans le cœur ou dans le *pneuma* qui l'entoure[9], relative imprécision sans grande importance à laquelle s'ajoutaient peut-être d'autres divergences. Il reste qu'on peut dans l'ensemble attribuer au Portique la localisation de la partie directrice de l'âme dans la région du cœur. Galien en prête[10] à Chrysippe des justifications dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne nous semblent guère convaincantes, mais il ne faut pas oublier que c'est un virulent polémiste antichrysippéen[11] qui a sans doute étalé avec complaisance les arguments les plus douteux du second fondateur du Portique tout en omettant une raison qui nous semble évidente. Suivant les conceptions médicales de leur temps, les Stoïciens pensaient qu'il y avait du *pneuma* dans le sang artériel. Si donc l'âme est pneumatique, sa partie directrice ne saurait avoir de meilleure localisation que la région du cœur, et la légère incertitude que comporte le témoignage des *Placita* (le cœur ou le *pneuma* qui l'entoure) s'explique: l'essentiel est que l'*hègémonikon* se trouve dans le *pneuma* cardiaque, quel qu'en soit l'emplacement exact. Le Portique suit ici encore, de manière très cohérente, une logique physique. L'*hègémonikon* centralise les informations sensorielles, et c'est de lui que partent les ordres, de sorte qu'il doit être au centre, d'où l'image stoïcienne de la tête du poulpe. Et comme tout cela se fait par l'intermédiaire du *pneuma*, sa localisation se trouve au centre

9. *Placita*, IV, 5; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 159; *SVF*, II, 837-839.

10. *SVF*, II, 881 *sq.* ou 911.

11. C'est Chrysippe en particulier, et non le Portique en général, qui exaspère Galien et qui fait l'objet de cette polémique du *De Hipp et Plat. plac.*, parce qu'il mêlait tous les ordres dans son argumentation, utilisant notamment l'exégèse d'Homère et des tragiques à l'appui de ses conceptions biologiques (cf. *SVF*, II, 884).

pneumatique de l'homme, c'est-à-dire du côté du cœur. Une logique géométrique situerait cette partie directrice dans l'encéphale, plus proche des organes des sens, mais cela n'explique pas comment peut se transmettre l'information sensorielle, qui est de nature pneumatique.

Un texte des *Placita* décrit le lien entre la partie directrice de l'âme et les sens, mais la situe dans l'encéphale pour des raisons analogiques[12].

Ce texte est conforme à ce que nous disent nos autres sources, sauf pour cette dernière assertion. Il est difficile de savoir si elle émane d'une hétérodoxie stoïcienne ou d'une erreur doxographique[13]. En tout cas l'analogie cosmique qui la fonde est assez peu cohérente puisque c'est du cœur qu'émane le *pneuma*.

La perception est active, et non passive. Ce ne sont pas les objets extérieurs qui viennent frapper nos sens, c'est notre *pneuma* interne qui va chercher l'information. Notre *hègémonikon*, partie directrice, émet des *pneumata* qui, par l'intermédiaire des organes des sens, vont capter et rapporter l'information. Percevoir est donc capter, saisir, comme l'indique d'ailleurs l'étymologie, tant du latin –et par là du français– que du grec. Une fois l'information saisie par le *pneuma* perceptif, elle vient s'imprimer dans l'*hègémonikon*, réception qui constitue l'aspect passif de la perception: la

12. «Les Stoïciens disent que l'*hègémonikon* est la partie la plus élevée de l'âme; il produit les représentations (*phantasiai*), les assentiments, les perceptions et les impulsions (*hormai*): c'est ce qu'ils appellent la pensée (*logismos*). Sept parties de l'âme partent de l'*hègémonikon* et s'étendent dans le corps, comme les tentacules du poulpe. Des sept parties de l'âme, il y en a cinq qui sont les organes des sens, vue, odorat, ouïe, goût et toucher. La vue est un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux yeux; l'ouïe un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux oreilles; l'odorat un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux narines; le goût un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'à la langue; le toucher un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'à la surface pour une bonne perception tactile des choses qui se présentent. Quant aux autres, l'une s'appelle le sperme, qui est lui aussi un *pneuma*, qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'aux testicules; et l'autre –dite vocale par Zénon– qu'on appelle aussi voix, est un *pneuma* qui s'étend de l'*hègémonikon* jusqu'à la gorge, à la langue et aux organes appropriés. Et l'*hègémonikon* lui-même, comme dans le cas du monde, habite dans cette sphère qu'est notre tête», *Placita*, IV, 21; *SVF*, II, 867.

13. On peut remarquer que Philon d'Alexandrie adopte la conception stoïcienne de l'âme en huit parties, avec l'*hègémonikon* au centre, mais situé dans la tête (*De fuga et inventione*, 182; *De opificio mundi*, 119). Cependant, comme il prend cette division à son compte, sans l'attribuer au Portique, et qu'il mêle constamment Stoïcisme et Platonisme pour construire sa propre pensée, qui est essentiellement religieuse, il est difficile de conclure quoi que ce soit de la correspondance entre Philon et notre doxographie. Il peut être ici aussi bien l'héritier d'une hétérodoxie stoïcienne que l'auteur d'une idiosyncrasie.

phantasia est un πάθος[14]. À la saisie active s'enchaîne l'impression que subit l'*hègémonikon*.

Il n'est pas du tout anodin que l'information sensorielle soit une *phantasia*. En effet, par son étymologie, le terme renvoie à quelque chose de visuel, à une image. En un sens donc, du point de vue de la connaissance, c'est le schème de la vision qui est au cœur de la théorie, et d'autre part, du point de vue physique, les Stoïciens adoptent le modèle du toucher. Cette superposition des schèmes visuel et tactile fait de la vision un toucher, et homogénéise toute la perception sensorielle sur le modèle unique du contact, mais, comme on pourra le constater à partir des exemples, tant des Stoïciens que de leurs adversaires, la connaissance perceptive en jeu dans la question relève toujours de la vue. Pour dire les choses plus simplement, la vue est un toucher, mais c'est bien elle qu'il s'agit d'expliquer, le toucher n'étant intéressant que parce qu'il fournit un modèle évident. La conception unitaire de la perception stoïcienne refuse de privilégier la vue en en faisant un sens à part, ce qui serait inintelligible; elle lui attribue la matérialité du toucher. Toutefois, pratiquement, la vue est l'unique mode de perception qui semble intéresser le Portique.

Comment fonctionnent les sens?

> «Les Stoïciens définissent ainsi la perception (αἴσθησις): "La perception est une appréhension (ἀντίληψις) par l'intermédiaire d'un organe sensible (αἰσθητήριον), ou une saisie (κατάληψις)". La perception se dit en plusieurs sens: la disposition (ἕξις), la puissance et l'acte (ἐνέργεια). Quant à la représentation cataleptique, elle se produit par l'intermédiaire d'un organe sensible (ἡ φαντασία ἡ καταληπτικὴ δι' αἰσθητήρια γίνεται), selon l'*hègémonikon* lui-même[15], à partir duquel elle se constitue. Et inversement, ce que l'on appelle les organes des sens, ce sont des

14. *Placita*, IV, 12; *SVF*, II, 54.

15. Le texte pose ici de sérieux problèmes. Lachenaud (C.U.F.) donne une version largement amendée, notamment par Arnim, ce qui ne l'empêche pas d'être assez peu satisfaisante. Je conserve, avec Lachenaud, une conjecture d'Arnim: γίνεται κατ' αὐτὸ à la place de γίνονται καὶ αὐτὸ qui améliore sensiblement et au prix de substitutions tout à fait acceptables une phrase qui, sans cela, est plutôt boiteuse (*SVF*, II, 850), et je sauve le reste du texte, qui, grâce au déplacement d'un point, devient alors intelligible et cohérent à moindres frais. L'apparat des *SVF* est toutefois lacunaire, et il faut se référer à celui de Lachenaud pour savoir qu'Arnim a supprimé les deux mots que je rétablis: συνίσταται et δ'. Voici donc le texte que je propose de lire, et que je traduis ici:

Καὶ ἡ φαντασία ἡ καταληπτικὴ δι' αἰσθητήρια γίνεται κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν ἀφ' οὗ συνίσταται. Πάλιν δ' αἰσθητήρια λέγεται πνεύματα νοερὰ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα.

pneumata intelligents (νοερά) qui partent de l'*hègémonikon* et s'étendent jusqu'aux organes[16]».

L'*aisthèsis* est une *hexis*, la tripartition, due probablement au doxographe du fait de sa forme aristotélicienne[17], n'est qu'apparente, le pouvoir d'appréhender le monde extérieur par les sens est une *hexis*, qui est soit en acte, soit en puissance selon qu'on perçoit ou non. Or l'*hexis* est l'état de ce qui est informé par un *pneuma*, ce qui confirme la nature pneumatique de la perception, que précise la fin du texte: des souffles intelligents (πνεύματα νοερά) sont tendus depuis l'*hègémonikon* jusqu'aux organes. Ces *pneumata* sont intelligents parce qu'ils transmettent une information, et leur tension est l'état normal du *pneuma* stoïcien, qui assure la continuité du monde, et ici de la transmission du message sensoriel. La partie directrice de l'âme envoie des *pneumata* capter l'information sensorielle.

La vision est produite par un rayon qui émane de l'œil. Le *pneuma* interne part de la partie directrice, et, arrivé à la pupille, sort de l'œil en se confondant avec l'air ambiant grâce à la nature aérienne du *pneuma*, et se déploie en cône comme champ visuel. Cette tension de l'air qui nous permet de voir fonctionne comme un bâton[18]. La preuve de l'émission visuelle réside dans le fait que nous voyons l'obscurité (ce qui ne signifie pas que nous voyons dans l'obscurité): puisque l'obscurité n'émet rien, nous ne devrions pas la percevoir si nous percevions ce qu'émet le perçu. Cette tension aérienne prenant le relais du *pneuma* interne, est évidemment difficile à penser, mais la théorie du rayon visuel est la meilleure dont l'Antiquité ait disposé, comme le signale G. Simon[19]. L'originalité du Portique réside dans

---

Les éditeurs mettent un point après ἡγεμονικόν, ce qui rend inintelligible la phrase suivante, et les conduit à supprimer συνίσταται et δ', qui, en revanche sont parfaitement pertinents après le déplacement du point. Ce qui, sur le fond, semble justifier ce déplacement est qu'effectivement la φαντασία se constitue à partir de l'*hègémonikon* parce que c'est de lui que proviennent les *pneumata* qui transmettent l'information qui lui permet de se faire, et parce que c'est dans l'*hègémonikon* que se forme l'impression qu'est la φαντασία (*SVF*, II, 59, Alexandre d'Aphrodise).

16. *Placita*, IV, 8; *SVF*, II, 850. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 52; *SVF*, II, 71.

17. Cette probable bévue du doxographe tient sans doute au fait que, dans plusieurs fragments la perception stoïcienne est présentée comme une ἐνέργεια. S'agit-il de l'opposition aristotélicienne de l'acte et de la puissance, qui est particulièrement pertinente dans le *De sensu*, avec l'organe comme puissance de perception, qui s'actualise quand se présente un objet à percevoir? On ne peut évidemment pas exclure qu'une conception aussi commode se soit répandue dans les analyses générales de la perception.

18. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 157; *SVF*, II, 867.

19. «De toutes les théories de la vision de l'Antiquité, seules celles qui permettaient de concevoir le tracé du regard pouvaient servir de fondement théorique à une optique géométrique. Toutes les variantes mettant en jeu une émission issue de l'œil, qu'il s'agisse des rayons ignés des Pythagoriciens, du mixte de feu interne et externe de Platon ou du

l'essai de penser ce rayon visuel à l'aide de la théorie pneumatique de l'École.

Si cela nous apparaît à la fois rationnel et étrange, c'est que les Grecs ne distinguaient pas l'optique et le mécanisme de la vision. La rationalité de cette théorie tient à ce qu'elle est unitaire, mais elle repose sur le postulat que la physiologie de l'œil fonctionne sur le même mode que ce que nous appelons optique, terme qui révèle lui-même cette confusion. Certes l'œil n'échappe pas aux lois de l'optique, puisqu'il est une sorte de chambre noire, mais c'est la physiologie du globe oculaire qui correspond aux lois extérieures de l'optique, alors que les Stoïciens, inversement, transposent à l'extérieur le modèle physiologique du *pneuma*[20].

Le cas de l'ouïe est plus simple: frappé par un souffle (celui de la voix), l'air «est soulevé par des ondulations circulaires» comparables à celles que fait sur l'eau la chute d'une pierre, avec cette différence que dans le cas du son, la propagation est sphérique[21]. La voix est un corps, ce qui est d'ailleurs logique puisqu'elle est de l'air mis en ondulation. La raison invoquée dans *Plac.*, IV, 20[22] est qu'elle agit et que tout ce qui agit est un corps. Le texte s'agrémente d'ailleurs d'une curieuse expérience imaginaire: l'écho d'une voix dans les pyramides d'Égypte produit quatre ou cinq sons...

Notons ici un insurmontable problème lexical. Nous avons traduit *aisthèsis* par *perception*, contrairement à l'habitude. Or, si nous distinguons sensation et perception, les Grecs ne le faisaient pas[23], et l'*aisthèsis* désigne à la fois l'une et l'autre, ce qui signifie qu'elle implique la transmission d'une information. *Aisthanesthai* ne renvoie pas à une sensation (de chaleur, de froid, de bien-être, de malaise...), mais à une information véhiculée par les sens, ce que nous appelons *percevoir*. Notre distinction entre *sensation et*

---

mélange intime de *pneuma* et d'air des Stoïciens, répondaient à cette condition. En revanche, se trouvaient exclues les hypothèses admettant la réception de doubles émanés de l'objet, ou privilégiant le rôle du milieu transmetteur. On comprend pourquoi, tout en restant accessibles aux idées avancées par l'ensemble des écoles philosophiques, les géomètres adoptèrent unanimement l'hypothèse du rayon visuel sans trop se soucier de sa nature physique», Gérard SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, 1988, p. 52.

20. À quoi on ajoutera cependant que ce *pneuma* extérieur et, symétriquement, intelligent, comme on vient de le voir, relève du registre biologique.

21. *Placita*, IV, 19; *SVF*, II, 425.

22. *SVF*, II, 387.

23. Lacroix donne pour premier sens à αἴσθησις, *perception par les sens*, et traduit αἰσθάνομαι par *percevoir par les sens ou percevoir par la pensée*. La traduction convenue par *sensation*, qui constitue un faux-sens évident, est issue d'un décalque du latin, qui, au quatrième siècle, traduit par *sensus* et *sentire*, qui renvoient à la fonction perceptive des sens, et non à la sensation proprement dite.

perception sépare la sensation, comme état pur du sujet (comment nous nous sentons) et la perception, comme transmission sensorielle d'informations. *Aisthanomai* implique l'idée d'information, c'est *apprendre* par les sens, et non se *sentir* d'une certaine manière, éprouver telle *sensation*. Il résulte de cette nuance sémantique qu'il est préférable, sinon indispensable, de substituer *perception* à *sensation* non seulement dans cette traduction, mais aussi de manière systématique. Par conséquent, il ne serait pas entièrement infondé de rendre *aisthèsis* et *aisthètos* par *perception* et *perceptible* chez Platon. En tout cas une telle substitution, même partielle ou provisoire, aurait le mérite de nous faire prendre conscience que le débat dans lequel s'inscrit le Portique commence chez Platon, notamment avec le *Théétète*, qui réfute la théorie selon laquelle la science serait *perception*.

De la perception à la connaissance

L'information sensorielle parvient à la partie directrice de l'âme sous une forme corporelle, à travers le *pneuma*, et elle s'y grave. C'est la *phantasia*, représentation, empreinte dans l'âme[24]. Sans la rejeter, Chrysippe critiquait l'image d'empreinte prise au sens trop rigoureux d'empreinte dans la cire, arguant du fait qu'il ne peut y avoir plusieurs empreintes au même endroit: il ne refuse pas l'idée d'impression (qui est nécessaire à la cohérence physique de la théorie), mais l'amende en disant qu'il s'agit d'une modification, d'une altération (ἀλλοίωσις, ἑτεροίωσις)[25]. Il n'en reste pas moins que la perception est conçue sur le modèle du contact entre deux corps, l'objet extérieur et, par le biais des sens et du *pneuma* transmetteur, la partie directrice de l'âme, qui en conserve la trace matérielle. On note la différence avec la théorie épicurienne des simulacres, qui n'assure pas la continuité entre le corps extérieur et l'esprit connaissant. Cette transmission matérielle sans rupture garantit l'authenticité de l'image perçue, ce qui est l'objet de la théorie stoïcienne, qui veut assurer la validité de la connaissance sensible. La transmission par contact, pneumatique en l'occurrence, assure que c'est bien l'objet extérieur qui provoque en nous la représentation que nous en avons. La perception est donc vraie, comme le précisent les *Placita*: les perceptions (αἰσθήσεις) sont vraies, mais les

24. L'idée de la connaissance imprimée dans l'âme comme si elle était gravée sur la cire, n'est pas nouvelle, puisqu'on la trouve déjà dans le *Théétète* (191 c-e, 193 b-c, 194 c-d), associée, comme elle le sera chez les Stoïciens, à la théorie de la perception comme science, mais, contrairement à ce qu'en fera le Portique, pour être réfutée.

25. DIOGÈNE LAËRCE VII, 50; *SVF*, II, 55. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 230 et 372-373; *SVF*, II, 56.

représentations (φαντασίαι) peuvent être soit vraies soit fausses[26]. Comment un mécanisme perceptif sûr peut-il mener à des représentations fausses? Il s'agit évidemment d'expliquer la possibilité de l'erreur ou de l'illusion.

Voyons comment se forme la connaissance. Les *Placita* nous renseignent sur la construction de l'esprit: à la naissance, l'*hègémonikon* est comme un papyrus vierge sur lequel les perceptions (αἰσθήσεις) viennent inscrire les notions (ἔννοιαι); la connaissance naît ainsi de l'expérience (ἐμπειρία); les notions que nous enseigne immédiatement la nature dans la perception sont les prénotions (προλήψεις), et celles qui résultent d'un apprentissage humain, d'une élaboration conceptuelle, sont simplement des notions[27]. C'est donc la connaissance sensible, l'expérience perceptive, qui forment l'esprit; les notions (ἔννοιαι) se construisent à travers l'expérience. La perception intervient ensuite dans un esprit déjà structuré par l'expérience sensible, de sorte que la représentation suppose une certaine activité interprétative de l'esprit. Un enfant ou un insensé peuvent avoir des représentations inadéquates (φαντάσματα). Il reste que, dans la formation de l'esprit, c'est la perception qui est l'élément premier: tout part de l'expérience sensible.

Selon le témoignage des *Placita*, Chrysippe distinguait φαντασία, φανταστόν, φανταστικόν et φάντασμα; il y a là deux couples parallèles: la φαντασία est une représentation de l'objet extérieur qui la produit (et dont elle est, de ce fait, le πάθος), objet extérieur qui est le φανταστόν, le représentable. Inversement le φανταστικόν est une illusion, un πάθος à vide, que ne produit aucun objet extérieur, aucun φανταστόν (Φανταστὸν δ' ἐστὶ διάκενος ἑλκυστός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον); le φανταστικόν est une illusion qui attire, et produit un φάντασμα (Φάντασμα δ' ἐστὶν ἐφ' ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμόν)[28]. Le parallélisme de ces deux couples apparaît immédiatement quelque peu boiteux. Évident dans son principe: au couple φαντασία – φανταστόν qui désigne la représentation et l'objet extérieur qui la produit, correspond le couple trompeur, φάντασμα – φανταστικόν qui, à la véridique φαντασία, substitue l'hallucination φάντασμα et donc le φανταστικόν au φανταστόν. Et c'est évidemment ce parallèle qui pose problème. Si en effet le φανταστόν est une réalité extérieure, le φανταστικόν ne saurait l'être, puisque nous sommes dans l'illusion. Ce *phantastikon* est donc une réalité extérieure qui n'existe pas, statut ontologique pour le moins étrange, mais que nous percevons en tant que *phantasma*. Toute l'ambiguïté tient donc à ce que le *phantastikon* est un faux objet extérieur, ce en quoi il

26. *Placita*, IV, 9; *SVF*, II, 78.
27. *Placita*, IV, 11; *SVF*, II, 83.
28. *Placita*, IV, 12; *SVF*, II, 54.

est une illusion, de sorte que nous ne sommes plus dans l'opposition extérieur-intérieur, qui fait la perception, mais dans une fausse perception, de nature endogène, dans laquelle le faux objet perçu, le *phanta-stikon*, est interne, tout comme l'affect que constitue sa perception, le *phantasma*. C'est sans doute la raison pour laquelle le texte ne semble pas tracer de distinction très nette entre ce qui attire (le φανταστικόν) et ce vers quoi nous sommes attirés (le φάντασμα). Le parallélisme formel entre l'objet extérieur et sa représentation interne, d'un côté, et, de l'autre, l'objet illusoire et sa représentation, bute sur le simple fait que l'objet illusoire n'est pas extérieur.

Le *phantasma*, fausse représentation, est donc illusoire, alors que la représentation proprement dite, *phantasia*, est véridique en tant que telle (c'est dans son interprétation que réside la source de l'erreur).

Qu'en est-il de la pensée en elle-même? Les concepts ne sont pas toujours la représentation d'un corps extérieur. D'après le résumé de Diocles, les Stoïciens distinguent deux sortes de représentations, celles qui relèvent de la perception (αἰσθητικαί), et celles qui n'en relèvent pas mais viennent de la pensée (διὰ τῆς διανοίας), comme ce qui concerne les incorporels et ce qui est saisi par la raison (*logos*)[29]. Ainsi toute pensée procède par représentations, même quand elle ne représente aucune réalité extérieure. Pourtant nous avons des témoignages divergents.

En effet, la suite d'une doxographie vue plus haut[30] utilise une terminologie tout à fait différente: le concept (ἐννόημα) est un φάντασμα de l'intelligence d'un être rationnel. Le φάντασμα est une pensée qui ne vient pas directement de la corporéité d'un objet extérieur, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle soit une illusion. Ce qui relève de la signification et de la valeur est de l'ordre du φάντασμα comme le laisse supposer l'exemple qui clôt cette doxographie: deniers et statères sont des deniers et des statères, mais quand on les verse pour payer le bateau, ils constituent le prix du transport, exemple de φάντασμα qui est aussi un ἐννόημα. Le φάντασμα est donc dans ce cas lié au *logos*, produit par la rationalité. Seuls hommes et dieux s'élèvent au concept. Et en même temps, ce type de φάντασμα est associé à une φαντασία: les pièces existent bien, un animal pourrait aussi les voir, mais serait incapable de passer de cette φαντασία à son φάντασμα qui en constitue en fait la vérité puisqu'il en est la raison d'être. Le sens est donc un φάντασμα. Par conséquent le φάντασμα peut être soit vrai soit faux. Dans le premier cas, il provient d'une φαντασία régulièrement issue des sens et d'une juste interprétation de la raison. Il y a donc un certain flottement lexical dans le Portique, dû sans doute à des

29. DIOGÈNE LAËRCE VII, 51, *SVF*, II, 61.
30. *Placita*, IV, 11, *SVF*, II, 83.

différences entre les auteurs: soit l'opposition entre *phantasia* et *phantasma* articule le vrai et le faux, et le *phantasma* n'est qu'un phantasme; soit on garde à la *phantasia* son sens propre de représentation perceptive, et à *phantasma*, celui de pensée sans réalité extérieure concrète, auquel cas c'est le *phantasma* qui prend la charge sémantique de la pensée abstraite, bien loin de sa valeur première d'illusion.

Tout cela résiste d'autant plus à la traduction que, si φανταστικόν est univoque, φάντασμα peut prendre des significations très différentes, et de valeur opposée. Faute de mieux, on pourrait à la rigueur rendre φανταστικόν par imaginaire, et φάντασμα par imaginé, ce qui n'est guère satisfaisant mais a le mince mérite de conserver le flou du grec.

Quant à savoir à qui imputer ces choix sémantiques, nous n'avons guère comme piste que l'attribution à Chrysippe de la distinction dont nous sommes partis, et la présence de la seconde conception du *phantasma* dans le résumé de Dioclès. Le réinvestissement du *phantasma* chez Dioclès est-il postérieur à Chrysippe, ou celui-ci, qui peut aussi avoir varié dans ses options lexicales, a-t-il cherché à mettre de l'ordre dans des emplois qui n'étaient guère codifiés et qui laissaient ainsi place à un certain flou sémantique?

Il s'agit là, d'une part, de la situation de la pensée abstraite relativement à la perception, et, d'autre part, de l'opposition entre la perception et l'hallucination, dont le principe est simple, puisque dans un cas il y a un objet extérieur et que dans l'autre il n'y en a pas.

Tablette gravée ou modification?

Il reste un point pratique que nous avons effleuré un peu plus haut: le statut physique de la représentation, tablette gravée selon la position originelle du Portique, qui reprenait une hypothèse rejetée par Platon dans le *Théétète*, ou modification, d'après Chrysippe.

La question peut, de prime abord, sembler d'autant plus anecdotique que Chrysippe ne s'y étale guère. Pourtant elle porte un enjeu essentiel, la nature physique, le support de l'information. Chrysippe présente une objection sérieuse à la théorie de la tablette gravée[31]. La multiplicité et la variabilité des perceptions sont incompatibles avec l'unicité et la fixité d'une image gravée, à moins de multiplier ces images gravées, ce qui est absurde. La raison de cette absurdité pointée par Chrysippe est sans doute qu'une perception une dans sa représentation et dans ses limites temporelles ne saurait résider dans une série de représentations gravées résidant dans la *psychè*. Un vécu un ne peut reposer sur une multiplicité de tablettes différentes. En outre, toujours sur ce

31. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 227, *SVF*, II, 56.

modèle de la tablette de cire, chaque nouvelle représentation gravée sur la cire effaçant la précédente, il n'y a plus de mémoire, ce qui pose le problème du stockage de l'information. Si notre *phantasia* est une tablette de cire sur laquelle se gravent les impressions, la multiplication de ces tablettes est difficilement pensable.

En quoi la modification, ἑτεροίωσις, de la *psychè* constituerait-elle une solution autre que verbale? Dans nos témoignages, Chrysippe s'explique uniquement par un exemple: le modèle de l'air. Peut-on en reconstituer une explication théorique?

La première question est de savoir ce qui change. Le fait qu'il y ait modification s'oppose à la fixité des représentations gravées, mais Chrysippe ne disposait pas du modèle du cinéma, et, de toute façon, la *psychè* n'est pas un film. Chrysippe donne une piste, dans ce même passage de Sextus, l'analogie avec le modèle de l'air comme milieu d'émissions sonores:

> «Lui-même considérait que le terme d'impression en relief avait été employé par Zénon à la place de celui de modification, ce qui donne cette formule: «la représentation est une modification de l'âme», moyennant quoi il n'est plus absurde que le même corps, dans un seul et même temps, alors que de nombreuses représentations se produisent à la fois pour nous, reçoive une foule de modifications. De même en effet que l'air, lorsque de nombreuses personnes parlent en même temps, recevant différents coups inexprimables en une seule fois (ἀμυθήτους ὑπὸ ἕν)[32], contient immédiatement aussi de nombreuses modifications, ainsi la partie directrice également, faisant l'objet d'une représentation multiple, subira quelque chose d'analogue à cela»[33].

L'exemple est présenté de façon technique: les coups (πληγάς) renvoient à la présentation stoïcienne du son comme air frappé (ἀὴρ πεπληγμένος), ce qui implique une conception vibratoire: on retrouve le modèle acoustique[34], qui prend paradoxalement le relais du modèle géométrique de l'optique, pour permettre d'en achever la théorisation. L'affirmation explicite de l'analogie

---

32. Nous pensons que ὑπὸ ἕν porte sur ἀμυθήτους, ce qui explique le paradoxe de la formulation. Nous avons traduit, de façon abstraite, par «en une seule fois», nous aurions pu aussi traduire «par un seul locuteur». L'air ne saurait évidemment porter des paroles inexprimables. Ce qui est inexprimable est la multiplicité des paroles que l'air véhicule en même temps lorsque plusieurs personnes parlent simultanément. On ne peut dire qu'une seule chose à la fois, il n'y a évidemment pas d'émission polyphonique. Toute parole est par définition exprimable, c'est la superposition des paroles qui ne l'est pas.

33. *SVF*, II, 56, p. 23, ll. 8-11.

34. Cf. *supra*, n. 21.

finale signifie donc que Chrysippe pensait la représentation comme un phénomène ondulatoire, ce qui correspond naturellement au caractère pneumatique de la *psychè*. Le problème physique est simple à formuler: comment un gaz peut-il porter une information? Il est évident que ce ne saurait être par impression. Le modèle classique de l'impression en relief n'est pas physiquement compatible avec la nature pneumatique de l'âme. En revanche, puisque la perception visuelle passe par un rayon pneumatique qui véhicule l'information, si on pose la question de savoir par quelle modalité, ce sur quoi nos sources n'apportent aucun éclairage stoïcien, on est tenté de se dire que le modèle le plus logique devrait être le même que pour l'ouïe, à savoir un schéma ondulatoire. Dans ce cas, la continuité de la chaîne perceptive devient naturelle: l'ondulation pneumatique du rayon visuel se transmet directement au *pneuma* de la partie directrice de l'âme. Cela implique évidemment le caractère ondulatoire de l'information, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque le son, dont le Portique connaît la nature ondulatoire, est le principal véhicule de la communication, schème central pour le Stoïcisme, du fait qu'il articule le corps et l'incorporel. Il faut néanmoins rester conscient du fait que cette reconstitution est purement conjecturale, on peut seulement dire que cela aurait dû être pour le Portique la manière la plus rationnelle de théoriser le rapport de la perception sensorielle à la pensée, dans le cadre de sa physique. Il reste impossible de dire s'il l'a aussi explicitement fait, nous ne pouvons nous appuyer que sur de minces indices, mais notre lecture les rend tout à fait cohérents, et donne sens à une distinction qui, sans elle, peut paraître un peu vaine.

Comme support du son, l'air peut recevoir en même temps plusieurs sons. C'est donc un corps qui porte plusieurs messages, ce qui résout le problème posé. Quel que soit en effet le nombre de sources sonores qui émettent dans un espace donné, si petit soit-il, l'air n'est jamais saturé. Contrairement aux messages écrits, dont la longueur textuelle appelle proportionnellement celle du support, le même volume d'air peut contenir autant de messages sonores qu'on veut. Quelle en est la raison? C'est un support physique qui accueille la multiplicité parce que le son ne colle pas aux molécules d'air, auquel cas il faudrait plus d'air pour plus de son. Le son est un phénomène ondulatoire, l'air ne se déplace pas pour porter les sons, pas plus que les vagues de la mer ne la déplacent vers la plage. Ce n'est pas directement l'air qui est le support du son, mais sa mise en vibration par le coup que constitue l'émission sonore, que propage la modalité ondulatoire de l'air, ce qui change évidemment tout, puisque l'air peut être mis en vibration d'une infinité de manières. La substitution de l'onde à son support matériel est la clef qui ouvre le modèle chrysippéen.

L'analogie chrysippéenne présente explicitement deux avantages essentiels: d'une part l'ondulation est mouvement, et non fixité, de sorte qu'elle peut correspondre à une perception qui est toujours un mouvement interne correspondant à une réalité extérieure elle-même mobile, et d'autre part les

phénomènes ondulatoires permettent de coder une multiplicité de messages dans un corps limité. L'opposition entre la fixité de la représentation gravée et la «modification» chrysippéenne doit donc, semble-t-il être prise très au sérieux. Il s'agit de la substitution d'un modèle physique à un autre. Dans le modèle zénonien, l'information immobilise son support, ce qui appelle une multiplication des supports. Dans le modèle chrysippéen, l'information n'est plus fixée sur un support, c'est une vibration, une ondulation portée par le support, en l'occurrence le *pneuma*, qui, par nature, se prête évidemment à l'opération. On ne saurait imaginer de graver sur du *pneuma*, or, la *psychè* est *pneuma*. C'est sans doute le modèle sonore qui a guidé Chrysippe dans l'intuition de cette solution, mais elle était appelée par la nature même de l'âme, qui n'est pas une tablette mais un *pneuma*, et donc un gaz. Dans le cadre stoïcien, seule la solution chrysippéenne est cohérente, mais elle présente, en tout cas pour nous, des implications assez vertigineuses. L'information s'en trouve en effet être de nature ondulatoire, une vibration du *pneuma*. Il faut certes se garder de tomber dans l'anachronisme et de faire dire à Chrysippe que l'information est une fréquence, mathématisation de l'ondulation que le Portique n'a pas pensée, mais cela ne doit pas nous empêcher de constater que la subtilité de l'analyse chrysippéenne, qui relève simplement d'un examen rigoureux des données du problème en s'appuyant sur la remarquable théorie stoïcienne du son, dépasse très largement toutes les conceptions classiques pour proposer un modèle qui, au-delà des changements de paradigme, est toujours pertinent. Étonnante leçon d'optimisme sur l'efficacité de la raison bien employée. On pourra cependant regretter que la pertinence de l'analyse de Chrysippe ait échappé à ses successeurs et que l'ensemble du Portique semble en être resté à l'indéfendable approximation zénonienne. Si le Portique lui-même n'a pas cru bon de suivre la subtilité chrysippéenne, on se doute que cette théorie ne devait pas trouver d'écho en dehors d'une école qui, seule, pouvait la faire naître.

La catalepse

Il reste à examiner s'il arrive à la perception elle-même d'être source d'erreur.

La continuité de l'objet à la pensée devrait garantir la connaissance. Il faut donc chercher à quel niveau du processus peut se glisser l'erreur. Quand il fonctionne bien, la *phantasia* est conforme à l'objet représenté, elle est alors dite καταληπτική. Le terme lui-même n'est pas une création stoïcienne, mais le Portique lui a évidemment donné un sens particulier. Καταλαμβάνω signifie saisir, physiquement ou intellectuellement, et κατάληψις désigne la saisie. La représentation cataleptique est donc celle qui saisit l'objet perçu. Le mécanisme de la perception explique le choix du terme, il s'agit bien d'une saisie de l'image fidèle de l'objet. La catalepse rend ainsi possible la connaissance du monde.

Les choses pourraient s'arrêter là s'il n'y avait l'erreur. Ce qui compte pour les Stoïciens, c'est que la connaissance puisse se fonder sur le sensible et qu'il y ait une science du sensible. C'est le point central de leur conflit avec l'Académie.

La question de la catalepse est un peu plus complexe qu'il n'y paraît. Il faut d'abord noter le sens très concret du terme, qui ne désigne pas la perception. Quant au verbe καταλαμβάνω, s'il a le même sens métaphorique que le français *saisir*, il ne signifie pas *percevoir*, au sens propre, de sorte qu'il est très logique que κατάληψις ne veuille pas dire *perception* dans l'acception sensorielle du terme. Voici donc comment nous saisissons dans la perception; les sens impriment en nous une représentation cataleptique, qu'on pourrait traduire par représentation-saisie[35], la deuxième étape est l'assentiment que nous accordons à cette représentation, et de cet assentiment naît la catalepse proprement dite, qui est savoir véritable, c'est-à-dire science (*épistèmè*)[36]. Un passage de Sextus, malheureusement très écourté dans les *SVF* (II, 91) bien qu'il se rapporte nommément aux Stoïciens, développe cette conception. En voici le contenu: la catalepse est assentiment à la représentation cataleptique, qui, à la fois, dépend (ἑκούσιον) et ne dépend pas (ἀκούσιον) de notre volonté. D'un côté en effet elle est soumise à notre jugement, mais d'autre part le fait de recevoir une représentation n'est pas lié à notre volonté (ἀβούλητον), mais dépend de ce qui la produit. En revanche l'assentiment dépend de celui qui reçoit la représentation [dans l'assentiment nous exerçons, ou devrions exercer, notre jugement sur la représentation]. La catalepse, qui est l'assentiment, est précédée de la représentation cataleptique[37].

Ainsi Sextus va jusqu'à identifier, et à plusieurs reprises, assentiment et catalepse, ce qui s'explique par le fait que l'assentiment produit immédiatement la catalepse[38], mais pose quand même le problème de leur indépendance et donc de la réalité du processus.

---

35. *Représentation saisissante* est impossible puisque l'adjectif serait alors compris à contresens et de façon métaphorique; une représentation qui nous saisit, c'est-à-dire qui nous cause du saisissement. Il s'agit au contraire d'une représentation dans laquelle c'est nous qui saisissons, physiquement, et non métaphoriquement, l'image de l'objet. La question de savoir si *cataleptique* doit être compris au sens actif ou au sens passif, que certains se sont parfois posée, ne fait pas vraiment problème. D'une part la représentation, on l'a vu, est bien une saisie physique qui s'opère au moyen du *pneuma*, et d'autre part les Stoïciens semblent avoir plutôt accordé un sens actif aux termes forgés avec le même suffixe, comme *synectique*.

36. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 151-152, *SVF*, II, 90.

37. ID., *Adv. math.*, VII, 397-398.

38. On sait que pour les Stoïciens, la causalité véritable suppose la simultanéité de l'effet et de la cause.

Un autre flou, mais de moindre enjeu, se présente avec la question du critère de la vérité. Le point en lui-même est capital puisqu'il s'agit en l'occurrence de savoir si la perception, ou, si on préfère, la connaissance du perçu, permet d'accéder à la vérité. À quoi les Platoniciens répondent évidemment non, alors que les Stoïciens répondent oui. Nulle incertitude là-dessus. Une chose présente toutefois quelque flottement. Tantôt, le critère de la vérité[39] est la représentation cataleptique, tantôt c'est la catalepse[40]. On remarque que les deux versions se trouvent chez le même auteur, Sextus, et dans le même livre. En fait il s'agit surtout de divergences formelles d'autant plus compréhensibles que les Stoïciens adoptaient plusieurs critères, comme, dans le cas de Chrysippe, la perception (*aisthèsis*) et la prénotion (s'ajoutant à la représentation cataleptique)[41], et qu'il y avait des différences selon les points de vue adoptés.

Perception et action

Il faut ici élargir notre champ. En effet la perception n'est pas seulement à l'origine de la connaissance, elle est aussi à celle de l'action. La doxographie chrysippéenne que nous venons d'examiner montre le lien entre les deux domaines[42] « ... quand par la vue nous observons quelque chose de blanc, il se produit dans l'âme un *pathos* dû à la vision, et c'est en raison de ce *pathos* que nous pouvons dire qu'il y a du blanc qui nous meut (κινοῦν)». La capture et la transmission de l'information produisent ce *pathos* qu'est l'impression qui constitue la représentation, mais elle se prolonge dans le mouvement par lequel nous réagissons à la perception. Dans la perception, si l'homme est actif sur le plan physique, puisque c'est lui qui capte l'information, il est passif sur le plan psychologique, puisque cette information aboutit à un *pathos* qui le met en mouvement, mouvement dans lequel s'incarnent à la fois activité et passivité; activité puisque nous agissons, passivité puisque cette action n'est que réaction à l'impression subie.

Pour comprendre cela, il faut s'interroger sur l'anthropologie de l'action chez les Grecs. Nous sommes habitués à l'idée que l'homme doit agir sur le monde, le transformer, réaliser une œuvre, ou faire quelque chose, si ce n'est pour faire progresser l'humanité, du moins pour aider les autres, pour apporter sa modeste part à un édifice collectif. Nous considérons que nous devons nous réaliser en faisant quelque chose, d'où l'importance accordée au travail. Rien

39. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 227 (*SVF*, II, 56); *ibid.*, 253 (quoique attribué «aux plus anciens des Stoïciens», ce passage ne figure pas dans les *SVF*, dont le fragment n° 65 du t. 2 s'arrête juste avant); DIOGÈNE LAËRCE, VII, 54 (*SVF*, II, 105).

40. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 152-153 (*SVF*, II, 90).

41. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 54; *SVF*, II, 105.

42. *Placita*, IV, 12.

de tel chez les Grecs, dont on sait qu'ils dévalorisaient le travail. L'idéal de sagesse consiste à travailler sur soi, à se réaliser soi-même, le sage est sa propre œuvre. Il faut donc agir sur soi et pour soi[43]. Dans cette perspective, le monde extérieur, loin de constituer un champ d'action, est un danger permanent et un lieu d'exercice. Le travail sur soi a pour objet de faire se déprendre des pièges d'un monde extérieur qui tend à nous détourner de la raison, de nous-mêmes, et ainsi de nous conduire à la démesure, à l'excès, à la folie, au malheur. L'action sur le monde extérieur est réaction, ce qui signifie que c'est ce que nous percevons qui nous pousse à agir, non que le désir soit un pur produit réactionnel, mais parce que résident en nous des impulsions (*hormai*) qu'activent ces perceptions.

Nous retrouvons donc ici l'image chrysippéenne du cône et du cylindre. La position même du problème ne se comprend que dans le cadre anthropologique que nous venons de suggérer, puisqu'elle repose sur une stricte opposition entre le sujet et le monde extérieur présenté comme destin. Si en effet nous admettons une interaction entre le sujet et le monde, l'exemple chrysippéen perd de sa pertinence. Rappelons-en les données: le destin se présente au sujet sous la forme du monde extérieur dont les images donnent au sujet l'impulsion qui va le pousser à agir. L'action est ainsi conçue comme réaction. Le point faible de cette problématisation tient à ce que le monde extérieur n'est pas un destin étranger puisque nous contribuons à le façonner, à quoi les Stoïciens répondraient sans doute qu'Œdipe croyait aussi construire sa vie. En tout cas, la conception stoïcienne du destin décharge l'homme du poids de l'action sur le monde extérieur. L'homme ne saurait entrer en concurrence avec la programmation divine que constitue le destin, de sorte que le seul problème que nous pouvons nous poser est de trouver la meilleure manière de collaborer à ce destin, de façon à le faire nôtre au lieu de le subir de plus ou moins mauvais gré, non que ce soit un devoir de l'homme dans sa relation au divin, mais parce que ce destin est une providence qui réalise le meilleur, et que, par définition pour les Grecs, on ne peut vouloir que le meilleur. Si Dieu a voulu le meilleur en ordonnant le destin, nous pouvons identifier notre volonté à celle de Dieu, en voulant la même chose que lui[44].

---

43. Cela ne signifie pas que les Grecs étaient des sages, mais que, dans un monde où régnait une idéologie agonistique, les philosophes se donnaient souvent pour tâche de dire qu'il ne sert à rien d'être le premier, de commander aux autres, si on ne se maîtrise pas soi-même. Le philosophe substitue un idéal de réalisation de soi, qui est aussi un idéal de bonheur vrai, à la soif des places et des richesses.

44. Cette identification peut certes apparaître purement formelle, du simple fait qu'une telle identification ne peut se faire qu'après coup, et dans la négation de notre propre volonté. Ce point de vue formel ne doit pas toutefois nous cacher ce que peut être la réalité vécue du Stoïcien: lorsqu'il accomplit un acte particulièrement difficile dans lequel il

Dans le cadre général de méfiance à l'égard des séductions du monde extérieur et aussi de l'action, la valorisation stoïcienne de la perception risquait de poser problème. La position académicienne est ici plus facile: il faut se méfier du monde extérieur tant pour la connaissance que pour l'action, et donc s'en déprendre autant que faire se peut.

L'assentiment

C'est à cela que répond la théorie stoïcienne de l'assentiment. Je n'ai pas rencontré le terme de συγκατάθεσις avant le Portique, ce qui, vu l'état dans lequel nous est parvenue la littérature grecque ne signifie pas nécessairement qu'il en ait été le créateur, même s'il y a à cela une certaine probabilité. Dans ce cas on ne saurait lui imputer que le substantif. Κατατιθέναι signifie *déposer son bulletin de vote*, et συγκατατιθέναι, *déposer son bulletin avec*, c'est donc une image très concrète qui exprime l'accord. On en rencontre un cas dans le *Gorgias* et un autre dans les *Topiques*, mais il n'a pas de sens technique. Épicure l'emploie une fois, dans les *Sentences Vaticanes* (n° 29) dans un sens qu'on peut traduire, comme fait M. Conche, par *donner son assentiment*: «Pour ma part, je préférerais user de la liberté de parole de celui qui étudie la nature, pour prononcer comme des oracles les choses qui sont utiles à tous les hommes, même si personne ne devait comprendre, plutôt que de donner mon assentiment (συγκατατιθέμενος) aux opinions communes, pour récolter en abondance la louange de la foule». Συγκατατιθέναι signifie donc *être d'accord avec*, ou tout simplement *suivre* (une opinion, une idée...).

L'assentiment est la pièce maîtresse de la psychologie stoïcienne qui nous permet d'échapper au déterminisme réactionnel que provoqueraient sans lui les *phantasiai*. Comment fonctionne-t-il ? Il s'intercale entre la *phantasia* et la réaction, de sorte que la réaction ne découle pas mécaniquement de la représentation comme réponse automatique à un stimulus. Seul le sage est

---

expérimente très concrètement sa volonté, dont la tension et l'effort ont été la condition *sine qua non* de la réalisation, il ne peut que prendre conscience de la liberté et de la puissance de sa volonté. Cette volonté a mené à une réalisation qui n'aurait pas eu lieu sans elle, or tout ce qui a lieu, a lieu selon le destin, si bien que la volonté du sujet devient alors sujet libre du destin: le Stoïcien a réellement divinisé sa volonté. On pourrait objecter le cas inverse: si, par une mauvaise application de notre volonté, nous commettons le mal, sommes-nous alors aussi les agents de la volonté divine? La réponse est évidente: c'est impossible du fait que Dieu ne saurait vouloir le mal, qui n'est que l'ombre nécessaire de cette lumière qu'est le bien. La volonté divine ne s'exerce qu'à l'égard du bien, elle ne peut désirer le mal pour lui-même, mais ne l'accepte que comme corrélat du bien. Seul celui qui veut le bien peut donc exercer réellement une volonté divine.

libre, sinon, l'homme est le jouet de ses *phantasiai*, ce qui ne l'empêche pas d'être responsable de ses actes puisqu'il en est l'auteur et qu'il dépend aussi de lui d'essayer de devenir sage. L'assentiment est le lieu du sujet, l'instance où se joue la liberté. S'il n'y avait l'assentiment, nous ne serions que des automates mis en mouvement par toutes les impulsions que nous donne le monde extérieur. Pourtant l'expérience montre que nous utilisons très mal cette instance qui fonde notre humanité, puisque nous nous laissons constamment prendre aux pièges de nos *phantasiai*, si bien que nous ne sommes jamais libres, mais soumis à nos passions, qu'entretiennent et relancent sans cesse nos perceptions. Seul le sage sait utiliser son assentiment à bon escient, mais est-il libre de le donner ou non?

On a vu plus haut que l'assentiment constituait une des parties de l'*hègémonikon*, mais cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une faculté séparée puisqu'il n'y a rien de séparé dans l'âme stoïcienne. Est-ce une instance rationnelle, comme on pourrait le penser dans une perspective intellectualiste? Non, puisque l'opinion (*doxa*) est définie comme un assentiment faible et trompeur (ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ)[45] ou un assentiment à quelque chose qui ne peut pas faire l'objet d'une catalepse[46]. L'assentiment peut donc être déficient et donné à mauvais escient. Comment situer l'assentiment par rapport à la représentation cataleptique? Le sage ne peut que l'accorder, reconnaissant ainsi la vérité de sa représentation, qui entraîne nécessairement l'assentiment, ce qui le rend inutile dans ce cas, de sorte que les deux sont alors indissociables.

Dans le domaine de la connaissance, l'assentiment rend surtout possible d'expliquer l'erreur et l'illusion, qui viennent de ce qu'on a donné imprudemment son assentiment à une représentation qui n'était pas cataleptique. La raison de l'erreur n'est pas imputable à la perception, ainsi sauvée, mais au sujet, qui a interprété de façon erronée une *phantasia*, qui, elle, ne peut être que vraie. La postulation de l'assentiment permet donc d'affirmer l'exactitude de la perception, qui reste par conséquent la base d'une connaissance vraie, assurant par là la vérité de la science.

Dans le domaine de l'action, la fonction de l'assentiment est toute différente: il ne s'agit plus de reconnaître la vérité de la représentation vraie, mais de refuser de se laisser entraîner. Est-ce en notre pouvoir? D'après Cicéron, si on admet qu'il y a un destin et qu'il est constitué par les causes procatarctiques, ce qui est la position stoïcienne, les impulsions (*adpetitus*, qui traduit ὁρμή) font elles-mêmes partie du destin, et donc entraînent

45. *SVF*, I, Zénon, 67 (Sextus).
46. *SVF*, III, 548 (Stobée).

l'assentiment[47], qui, à son tour, produit l'action. Il s'agit là d'une critique académicienne, à laquelle le Stoïcien pourrait objecter que l'assentiment n'a pas à être libre, et qu'il suffit qu'il soit nôtre pour que nous soyons responsables de nos actes.

Où est l'assentiment? La cause extérieure imprime une image dans notre esprit (*phantasia*), et cette image meut notre assentiment qui détermine notre réaction. Il n'y a pas d'action qui ne soit réaction:

> «Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hoc impetum»[48].

L'homme ne fait rien sans une perception première (représentée ici par la vision, *species*)[49], et on remarque la place qu'attribue Sénèque à l'assentiment dans cet enchaînement: la vision déclenche *l'impetus* réactionnel, et c'est seulement alors que vient s'insérer l'assentiment. L'homme est donc loin d'être le sujet libre de son action. Il ne peut que lui rester d'être libre de sa réaction. L'espace de liberté que semble accorder l'assentiment est très faible. Jouant sur les mots (*sensus*, *adsensus*), Cicéron va jusqu'à assimiler l'assentiment aux sens:

> «Dicunt enim stoici sensus ipsos adsensus esse; quos quoniam adpetitio consequatur, actionem sequi; tolli autem omnia, si visa tollantur»[50].

La perception entraîne l'impulsion, qui entraîne l'action, ce qui ne laisse pas de place réelle à l'assentiment, qui n'est plus alors qu'une fiction, chambre d'enregistrement de ce que commande la représentation, d'où l'assimilation initiale[51]. Porphyre affirme même que, pour les Stoïciens, l'assentiment s'effectue selon l'impulsion[52]:

---

47. CICÉRON, *De fato*, 40.

48. SENÈQUE, *Lettre* 113, 18; *SVF*, III, 169.

49. De même, pour le Lucullus des *Premiers Académiques* (39), toute action doit être précédée d'une vision, qui produit une représentation (visum traduit φαντασία traduction qui en restreint le sens puisque la φαντασία n'est pas seulement visuelle, mais les Romains, face à cette difficulté insoluble ont peut-être été sensibles au fait que les verbes correspondants, φαίνεται «et videtur» désignent ce qui apparaît), à laquelle nous devons donner notre assentiment pour que l'action ait lieu: «Omninoque ante videri aliquid quam agamus necesse est eique quod visum sit assentiamur. Quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnen actionem tollit e vita».

50. CICÉRON, *Acad. pr.*, 108; *SVF*, II, 73; on remarque la parenté de la dernière phrase de ce texte avec celui de la note précédente.

51. Cf. également SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 405; *SVF*, II, 67. Les représentations cataleptiques nous conduisent à donner notre assentiment et à accomplir l'action qui en découle.

52. STOBÉE, *Ecl.*, II, 25, W. 349, 23-27; *SVF*, II, 74. Je traduis le texte des *SVF*,

> «... les Stoïciens ne placent pas seulement la perception (αἴσθησις) dans la représentation, ils en font dépendre la réalité (οὐσίαν) de l'assentiment. En effet la perception est un assentiment à une représentation perceptive, l'assentiment se faisant selon l'impulsion».

Ce texte est très déroutant puisqu'il trace un double mouvement dans la perception: au schéma classique, qui part de la perception, il ajoute, et même substitue, un schéma centrifuge dans lequel l'assentiment, qui lui-même suit l'impulsion, est la clef de la représentation perceptive[53]. Quelle qu'en soit l'explication, ces affirmations surprenantes présentent de l'extérieur la conception stoïcienne, d'une manière à laquelle n'eût pas souscrit le Portique, mais qui n'est pas sans intérêt en ce qu'elle montre l'unité profonde du processus: c'est parce que les éléments n'en sont pas vraiment séparables qu'on peut le prendre dans un ordre différent. Le paradoxe est que l'assentiment, dans lequel Porphyre voit le centre du processus, est en même temps totalement relativisé, sinon nié, puisqu'il dépend de l'impulsion. Que l'assentiment soit entraîné par la représentation ou l'impulsion, il n'est jamais source autonome de l'action d'un sujet libre.

Le cylindre et le cône de l'exemple cicéronien roulent selon leur nature propre, en l'occurrence leur forme, sans avoir la moindre liberté de s'écarter de cette détermination physique. L'assentiment suit l'impulsion, qui est activée par la représentation, et dans l'exemple de Chrysippe, la forme du mobile semble représenter les impulsions, ce qui ne laisse pas de place pour une autre instance qui serait l'assentiment. Cet effacement de l'assentiment, qui paraît automatiquement lié aux impulsions, pose un sérieux problème puisqu'il s'agit d'un concept essentiel de la doctrine stoïcienne. Cette pièce maîtresse semble maintenant insaisissable.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler l'origine du terme. Là où nous traduisons par *donner son assentiment*, le grec dit quelque chose comme *être d'accord avec* ou simplement *suivre* ou *adhérer*. L'état naturel consiste donc à donner son assentiment à ses représentations, c'est-à-dire à les suivre en fonction de ses impulsions. Ce sont seulement l'éducation, l'effort, l'exercice qui nous permettent de modifier nos impulsions et même de nous abstenir de

---

contrairement à J. L. Labarrière (De la nature phantastique des animaux chez les Stoïciens, *Passions & Perceptions, Studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge, 1993, Actes du V^e^ Symposium Hellenisticum, 1989), qui préfère conserver le texte des éditeurs de Stobée. Les corrections d'Arnim, qui ne portent que sur des iotas souscrits, des accents et un esprit, rendent le texte beaucoup plus satisfaisant, et de toute façon n'affectent pas le point qui nous intéresse le plus ici, le fait que l'assentiment dépende de l'impulsion.

53. Nous n'avons pas le contexte, mais il est clair que cela prendrait tout son sens dans le cadre d'une morale ascétique: selon l'attention qu'on y porte et le plaisir qu'on en attend, la même réalité sensorielle ne produit pas du tout les mêmes sensations.

réagir. N'oublions pas que seul le sage est libre et que sa liberté consiste à adhérer totalement au destin, c'est-à-dire à la volonté divine. La sagesse consiste finalement à ne pas donner son assentiment face à ce que pourraient déclencher en nous nos représentations. Le simple fait que l'assentiment consiste à suivre son impulsion, activée par une représentation, alors que c'est en lui que s'enracine la liberté, montre qu'il n'y a pas de liberté d'action, mais simplement une liberté de ne pas réagir.

En lui-même l'assentiment n'a donc aucune valeur et il tend à se confondre avec l'impulsion. Quand Cicéron évoque l'assentiment stoïcien, il parle soit de l'impulsion soit de ce qui dépend de nous («in nostra potestate», ἐφ' ἡμῖν), comme s'il n'y avait rien d'autre à en dire et si ces trois instances exprimaient finalement la même chose. La fonction de l'assentiment est négative, elle consiste, si on en use bien, à dire non, à ne pas se laisser entraîner: le sage ne l'accorde qu'à bon escient, et c'est ce qui nous en rappelle l'importance paradoxale. Ce simple pouvoir de dire non, de rompre la chaîne réactionnelle qui entraîne nos impulsions à suivre nos sensations, fonde la responsabilité du sujet: c'est bien nous qui agissons, ou plutôt qui réagissons. Quelles que soient les causes antécédentes extérieures, les procatarctiques, c'est bien nous qui sommes la cause agissante, synectique, qui est la seule cause réelle[54]. Nous sommes les auteurs de nos actes et nous aurions, au moins théoriquement, pu ne pas les commettre. L'assentiment est une sorte de coupe-circuit théorique entre la perception et l'impulsion, et le sage est celui qui sait en faire usage, c'est-à-dire ne pas le donner. Les autres le donnent automatiquement. D'où cet étonnant paradoxe: alors que l'assentiment est censé être clef de la sagesse, certains textes l'attribuent aux animaux[55]. La solution de ce paradoxe semble maintenant nous apparaître. L'assentiment ne vaut que quand on ne le donne pas, et seul le sage sait s'abstenir opportunément de le donner. Le sage est surtout celui qui n'agit pas. L'insensé, lui, ne peut que donner son assentiment à toutes les impulsions que mettent en action ses perceptions. Le français nous induit subrepticement en erreur, en ce sens que quand nous disons *donner son assentiment*, l'expression peut nous faire prêter à l'assentiment une réalité substantielle: c'est une chose puisqu'on peut le donner. Le grec ne dit pas du tout cela; dans nos fragments, selon les besoins de la phrase, on a de façon équivalente soit le nom (συγκατάθεσις), soit le verbe (συγκατατιθέναι). Le nom n'est que l'expression de l'acte d'*assentir*, de suivre ses impulsions. Ce n'est pas une instance séparée.

---

54. Cf. ma *Conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989.

55. D'après Cicéron, c'est ôter l'âme («animus») des êtres vivants, que de vouloir qu'ils n'aient ni perception ni assentiment: «Et vero animus quodam modo eripitur iis [*sc.* animalibus], quos neque sentire neque assentire volunt», *Acad. pr.*, 38. Selon Némésius, pour les Stoïciens, l'assentiment et l'impulsion appartiennent à l'être vivant. *De nat. hom.*, 35, p. 258; *SVF*, II, 991. Sur cette question, cf. J. L. LABARRIÈRE, *art. cit.*

Le débat avec l'Académie

Les Stoïciens ont donc construit une théorie unitaire de la perception qui se trouve engagée dans deux domaines différents, la connaissance et l'action. Dans les *Académiques*, Cicéron se fait l'écho, proche et sûrement bien informé, du débat dans lequel s'affrontaient les partisans du scepticisme néoacadémicien de Philon et ceux du stoïcisant Antiochus. On sait que le Portique, dès Zénon, s'est édifié en s'opposant à l'Académie, dont il était aussi quelque peu issu. Plus encore, l'Académie s'adosse véritablement au Portique dans ce débat. Les deux grands adversaires du Stoïcisme, Arcésilas et Carnéade, n'étaient probablement pas des esprits très originaux puisqu'ils n'ont laissé aucune œuvre, mais ils se sont illustrés par la subtilité et la pertinence des objections qu'ils ont adressées au Stoïcisme. On peut imaginer une Académie un peu à court d'inspiration, trouver un second souffle dans son débat avec le Portique. Débat qui amène les deux écoles à se repenser constamment.

Sur le fond, le conflit était inévitable puisque, on l'a vu, la théorie stoïcienne repose sur deux points explicitement rejetés par le *Théétète*, dont on sait qu'il a été lu et commenté à l'époque hellénistique: la science naît de la perception et la connaissance est imprimée dans l'âme comme si elle était gravée sur une tablette de cire.

Le scepticisme néoacadémicien ne porte pas sur la connaissance elle-même, mais sur la possibilité de fonder une connaissance à partir de la perception sensorielle. L'Académie, le Portique et le Jardin se partagent d'ailleurs ici le champ des possibles: pour la Nouvelle Académie, on ne saurait fonder aucune science sur les phénomènes, pour le Jardin, la science est dans les phénomènes, et pour le Portique, on peut construire la science à partir des phénomènes. L'Académie occupe une position radicale: on ne peut pas faire confiance aux phénomènes, de sorte qu'aucune science ne peut se constituer sur eux. Les illusions perceptives, le rêve, les visions, l'ivresse, l'impossibilité de discerner des jumeaux, des œufs ou des abeilles montraient qu'on peut être trompé par les sens. Cette dévalorisation, toute platonicienne, du perçu, empêche d'accéder au vrai à partir de ce qui peut être faux sans qu'on s'en aperçoive.

Les Stoïciens affirment, eux, non seulement la possibilité d'une science de la nature, mais celle de partir de cette connaissance pour comprendre l'homme et l'univers. Ils se situent dans la tradition, notamment médicale, selon laquelle on part de ce qu'on voit, des phénomènes, pour en déduire ce qu'on ne voit pas (ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα) constamment sous-jacente à la discussion des *Académiques*.

L'enjeu de la perception est donc considérable: c'est toute la philosophie stoïcienne, avec son encyclopédisme, son intérêt pour la nature, mais aussi son audace métaphysique, qui est en question. D'où la virulence du débat. Les Académiciens cherchent à prendre les Stoïciens aux pièges de l'illusion perceptive, et les Stoïciens, dont le réalisme gnoséologique se fondait sur une

conception pneumatique de la perception qui rend possible un contact de l'âme avec l'objet, désamorçaient le piège avec l'assentiment. Si on s'était laissé surprendre par l'illusion, c'est qu'on avait donné imprudemment son assentiment à une représentation qui ne venait pas de l'objet qu'on croyait. Une faiblesse passagère du sujet n'était pas de nature à remettre en question la validité de la perception. Des Stoïciens que Sextus qualifie de plus récents prenaient une précaution de pure forme en ajoutant une condition à la représentation cataleptique: qu'il n'y ait aucun obstacle[56].

Sur le plan moral, les deux écoles sont au fond d'accord sur le fait que le sage doit essentiellement refuser son assentiment. L'Académie adopte une position radicale puisqu'elle nie toute possibilité de catalepse, de saisie véritable de l'objet, à laquelle le sage ne saurait refuser son assentiment, ce sur quoi se fonde la conception stoïcienne de la connaissance. Pour les Stoïciens, la perception est fondamentale gnoséologiquement, et dangereuse moralement.

Un passage des *Académiques* s'articule sur cette opposition complexe entre les deux écoles:

> «En effet, quand ces représentations ont vivement frappé mon esprit ou mes sens, je les reçois, et même parfois je leur donne mon assentiment, sans pour autant les saisir («nec percipio tamen»); je pense en effet que rien ne peut être saisi. Je ne suis pas un sage, c'est pourquoi je cède à mes représentations («visis cedo»), sans pouvoir résister. Arcésilas, donnant ici son assentiment à Zénon («Zenoni assentiens»[57]) pense que la plus grande force du sage, est de veiller à ne pas se laisser prendre («cavere ne capiatur»[58]), de voir à ne pas se laisser induire en erreur («ne fallatur videre»)»[59].

Nous avons des représentations, qui sont des représentations du monde extérieur, des perceptions, mais ces perceptions ne sont pas cataleptiques, ce ne sont pas des saisies physiques réelles opérées par contact. Ce n'est pas la perception que refuse l'Académicien de Cicéron, mais la saisie, la catalepse, *percipio* étant logiquement considéré comme la transposition latine de καταλαμβάνω. À son habitude, Cicéron donne deux traductions à καταλαμβάνω: *percipio* et *comprehendo*, qui, comme l'original, sont composées à partir de

---

56. *Adv. math.*, VII, 253-254.

57. Il est difficile de croire que ce jeu de mots, que n'ont relevé ni Appuhn (Garnier), ni Bréhier-Goldschmidt (Pléiade), soit involontaire, mais il est certain qu'il entre difficilement dans nos critères esthétiques en la matière.

58. Y a-t-il ici encore jeu de mots (*percipio - capiatur*)? Pour l'Académicien, dans la perception, on ne saisit pas, mais on risque d'être saisi.

59. CICÉRON, *Acad. pr.*, 66.

verbes signifiant *prendre*. Le latin ne possédait pas d'équivalent absolu puisqu'il n'a pas de préfixe qui rende le κατά grec, raison pour laquelle Cicéron propose deux verbes qui sont dotés d'un préfixe, comme l'original, mais nécessairement différent, de sorte qu'ils ne peuvent atteindre une correspondance totale. Les difficultés d'interprétation tiennent à ce que l'histoire en a fait. Nous ressentons ces deux verbes de manière très différente en raison de leur postérité linguistique, l'un aboutissant au sens intellectuel de *comprendre*, et l'autre à celui de *percevoir*. Cette divergence historique risque d'entraîner des illusions rétrospectives. En réalité, ces verbes ont un sens très proche[60]. *Comprehendo* signifie *empoigner*, *saisir*, *prendre*[61], au sens propre, mais aussi au sens figuré, d'où dérive notre *comprendre*. C'est d'ailleurs ce verbe que choisit Cicéron pour en dériver *comprehensibilis*, qui transpose καταληπτός. *Percipio*, qui a également d'abord un sens physique, veut dire *prendre*, *saisir*, *recevoir*, *récolter*, *attraper*, et, au figuré, *remarquer*, *saisir*, *comprendre*..., mais non *percevoir*, du moins dans son sens habituel, qui se réfère au fonctionnement des organes des sens. De même, la *perceptio* est une récolte, le fait de saisir ou de recevoir, mais non la perception, si ce n'est au sens que lui a conservé le fisc, et Cicéron l'emploie naturellement pour désigner la catalepse.

On note que les champs sémantiques de *percipio* et καταλαμβάνω ont en commun d'avoir d'abord le sens concret de saisir, auquel s'ajoute celui, figuré, de *comprendre*, de *saisir intellectuellement*, mais non celui de *percevoir*. Cicéron a donc trouvé un bon équivalent latin, mais la postérité de ce verbe constitue pour nous un piège redoutable.

Les choix de traduction peuvent en effet avoir ici une incidence lourde. Bréhier et/ou son réviseur Goldschmidt[62] ne semblent pas avoir soupçonné la difficulté et traduisent *percipio* par *percevoir*, ce qui conduit à un véritable nihilisme gnoséologique[63]; je ne perçois pas ce qui frappe mes sens car rien ne peut être perçu. Quoique antérieur, Appuhn[64] a vu le problème et ajoute un complément à *percevoir*: «Je ne perçois cependant pas d'objet réel, je crois que nulle perception de cette sorte n'est possible». Certes, nous ne saisissons effectivement pas l'objet réel, mais, sous cette forme, on risque de donner à Cicéron le parfum d'un kantisme tout à fait exotique en l'occurrence. L'Académie ne dit pas que nous ne percevons que des phénomènes et que la réalité

60. Le *Totius latinitatis lexicon* de Forcellini (1868) traduit *perceptio* par *comprehensio*.

61. Dictionnaire de Freund, trad. Theil, Paris, 1882.

62. *Les stoïciens*, La Pléiade, p. 218.

63. D'où la méprise de J.-P. Dumont dans son analyse du scepticisme néoacadémicien.

64. CICÉRON, *De la divination, Du destin, Académiques*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, s.d., p. 423.

en soi nous échappe toujours[65], mais que les perceptions ne sont jamais complètement sûres, de sorte qu'on ne peut en faire le point de départ de la science. Cela ne signifie pas que toute perception est trompeuse, mais qu'on ne peut pas s'y fier, ce qui n'est pas du tout la même chose. L'Académie invalide la perception comme fondement de la connaissance; l'argumentation que rapporte Cicéron tourne autour de l'idée que la perception n'est jamais absolument sûre, et non qu'elle est toujours trompeuse, hypothèse maximaliste qui n'aurait guère d'intérêt dans le cadre de cette polémique, et dont l'argumentation serait tout à fait différente. Quant à l'idée que nous verrions sans percevoir, elle n'a pas grand sens; les Académiciens disent en fait que notre vision n'est pas une *saisie* (et non une perception) de la réalité, de sorte qu'elle ne saurait fonder une science véritable. Chez Platon, la vision du réel va au-delà du perceptible: là où l'ignorant ne voit que des dessins de figures, droites, cercles, triangles..., le mathématicien, au-delà de la matérialité du dessin, sait voir la rationalité des figures. On ne peut atteindre la vision noétique qu'en dépassant la matière.

La continuité platonicienne apparaît dans une phrase du même dialogue:

> «Pour Platon, tout jugement de vérité et la vérité elle-même sont soustraits à l'opinion et aux sens, et relèvent de la pensée (*cogitatio*) et de l'intellect (*mens*)»[66].

Il reste cependant certains passages, qui prêtent effectivement à ce type de méprises par leur ambiguïté, méprises sur lesquelles s'articulent souvent les lectures qui ont été faites –et ce dès l'Antiquité– de ce qu'on qualifie de scepticisme académicien. On a parfois l'impression que les Académiciens se laissent emporter par leur élan polémique et qu'il ne s'agit plus seulement d'une méprise de traduction.

C'est peut-être l'ambiguïté de ces passages qui a orienté l'histoire du mot. Cicéron emploie *percipio* et *perceptio* pour montrer que la saisie sensorielle, c'est-à-dire visuelle, ne mène pas à une connaissance véritable, et, paradoxalement, en disant qu'il n'y a pas de saisie, de *perceptio* par le moyen de la vue, il ouvre la voie au sens de *perception sensorielle*, qui serait ainsi une étonnante retombée sémantique de la polémique stoïco-académicienne. Percevoir se dit *sentire* en latin, et on peut imaginer que sans Cicéron et la polémique stoïco-académicienne, nous emploierions *sentir* au lieu de *percevoir*.

L'Académicien de Cicéron reprend, sur un point important, la position

---

65. Si ce n'est en ce sens que la réalité véritable nous échappe en ce qu'elle est intellective.

66. «Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit», *Acad. pr.*, 142.

stoïcienne: le non-sage donne son assentiment alors qu'il n'y a pas de catalepse (ce qui, pour les Stoïciens, est justement la cause de l'erreur), mais, à la différence du Portique, il affirme qu'il n'y a jamais de catalepse, c'est-à-dire, pour lui, de saisie assurée (et non de perception, au sens où nous l'entendons). La *phantasia* frappe l'esprit et la sensibilité, on peut donner son assentiment, ce que ne fait pas le sage, mais il n'y a pas de catalepse, de saisie réelle.

En un sens la position académicienne est plus cohérente, puisqu'elle rejette tout ce qui vient du perçu, tant pour la connaissance que pour l'action: le sage refuse toujours son assentiment. Cependant c'est aussi une position limite, qui pourrait être ruineuse pour la connaissance. Doit-on rejeter toute connaissance perceptive parce que nous pouvons être trompés par les sens? Pour les Platoniciens, il n'y a guère qu'une science absolument vraie, les mathématiques (dont le nom même porte la trace du caractère privilégié qu'on a pu leur accorder dans la connaissance), qui incluent l'astronomie, dont la place est singulière puisqu'elle constitue une interface entre le visible et le noétique, entre le perceptible et le divin. Cela ne lui permet pourtant pas d'échapper à la question du réalisme. En effet, comme le remarque Géminus-Posidonius[67], si on s'en tient à une approche purement mathématique, on se contente de «sauver les phénomènes», risquant ainsi d'aboutir à des conséquences inacceptables, comme l'héliocentrisme. Le réalisme stoïcien est évidemment ici doublement paradoxal, puisqu'il prescrit à la science un cadre métaphysique, qui, en l'occurrence, l'induit en erreur au nom de la vérité; mais ce paradoxe ne doit pas masquer le fait que le dogmatisme du Portique se fonde sur son réalisme gnoséologique, dont la théorie de la perception est un maillon essentiel.

Les dangers moraux auxquels nous livre la perception renvoient les Stoïciens à l'austérité et à l'entraînement de la volonté, mais sa validité nous ouvre la voie de la connaissance. La conception stoïcienne de la perception ne peut donc prendre tout son sens que dans le cadre problématique, en partie polémique, qui lui a donné naissance.

Regardons de plus près un passage des *Académiques* qui, grâce aux clefs de lecture vues plus haut, permet de comprendre comment s'articule la théorie stoïcienne de la connaissance. D'après Cicéron, selon les Académiciens, qui s'opposent en cela au Portique, il n'était pas nécessaire de définir ce qu'est la connaissance, ou la saisie (*perceptio*), ou, mot à mot, la capture

67. *In* SIMPLICIUS, *In Ar. phys.*, II, 2, DIELS, p. 291 *sq.*; POSIDONIUS, E.K., fr. 95; GEMINUS, *Introduction aux phénomènes*, éd. G. AUJAC, C.U.F., pp. 111-113; cf. ma *Conception stoïcienne de la causalité*, pp. 58 *sq.*

(*comprehensio*)[68], que les stoïciens appellent catalepse[69]. *Perceptio* et *comprehensio* sont deux termes équivalents par lesquels Cicéron traduit la catalepse, qui est la connaissance pour les Stoïciens, ce qu'exprime la série des *aut*. On les retrouve d'ailleurs coordonnés, mais sous leur forme verbale, dans la phrase suivante: ceux qui prétendent qu'il y a quelque chose qui puisse être saisi (*comprehendi* et *percipi*), se trompent, parce qu'il n'y a rien de plus clair que l'évidence (ἐνάργεια, que dans un premier temps, Cicéron renonce à traduire, avant d'en donner, là encore, deux équivalents: *perspicuitas aut evidentia*[70])[71]. La logique de ce texte se découvre dans la suite: pour les Académiciens, aucun discours n'est plus clair que l'évidence, et celle-ci, du fait de sa clarté, n'a pas à être définie[72]. La critique académicienne trouve ainsi une première explication: les Stoïciens définissent la connaissance, ou, si on préfère, la science, comme catalepse, mais celle-ci ne se définit pas (n'oublions pas l'échec de toutes les tentatives de définition du *Théétète*, nous sommes bien dans une continuité platonicienne). Cette explication est très partielle puisqu'elle ne concerne qu'un point formel –le fait que les Stoïciens définissent la science, et non leur conception elle-même–, mais elle comprend un élément nouveau: à la définition de la science comme catalepse, les Académiciens, ou tout au moins certains, puisque, selon la suite du texte, ce n'est pas un point de vue unanime, opposent la science comme évidence indéfinissable. Loin de tout nihilisme, nous voyons donc une conception positive de la connaissance, donnée dans l'évidence, se profiler derrière la critique du Stoïcisme. Vient

---

68. L'impossibilité dans laquelle nous sommes de traduire ces deux termes de façon satisfaisante puisque nous n'avons pas trouvé de synonyme à *saisie* dans son double sens (matériel et figuré), montre que la traduction Bréhier-Goldschmidt dit tout à fait autre chose que le texte. En effet, en rendant *perceptio* par perception et *comprehensio* par compréhension, ce qui nous semble pourtant tellement naturel, elle sous-entend qu'il s'agit de deux opérations différentes: d'abord la saisie sensorielle qu'est la perception, et ensuite l'opération intellectuelle qu'est la compréhension. Certes on reconnaît là le schéma stoïcien du mode de formation de la connaissance, mais ce n'est pas ce que dit ici le texte, qui ne décrit pas ce processus, mais présente les trois choses comme équivalentes (*cognitio aut perceptio aut ... comprehensio* = catalepse).

69. «nec definiri aiebant necesse esse quid esset cognitio aut perceptio aut, si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάληψιν illi vocant», *Acad. pr.*, VI, 17.

70. L'un des deux au moins, d'après la suite de la phrase, doit avoir été forgé par Cicéron, d'après l'adjectif correspondant.

71. «eosque qui persuadere vellent esse aliquid, quod comprehendi et percipi posset, insciter facere dicebant, propterea quod nihil esse clarius ἐνάργεια, ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus».

72. «Sed tamen orationem nullam putabant illustriorem ipsa evidentia reperiri posse, nec ea, quae tam clara essent, definienda censebant».

ensuite (VI, 18) une précision intéressante sur la position de Philon de Larisse: rien de ce qui est donné dans une *phantasia*, représentation gravée en nous d'une chose extérieure, ne peut être objet de catalepse. À quoi le Stoïcien répond qu'il supprime le critère de la connaissance vraie, de sorte que rien ne peut être saisi, et qu'ainsi il se trouve conduit là où il ne voulait pas du tout aller. Le nihilisme gnoséologique est donc ici une accusation polémique résultant d'une réplique stoïcienne plus que discutable: nous avons défini le critère de la vérité, puisque vous le refusez, vous ne pouvez atteindre la vérité. Ce nihilisme est objecté à Philon comme une conséquence de son rejet de la conception stoïcienne, et une conséquence pour lui inacceptable, ce qui signifie qu'il n'est pas réellement sceptique[73]. Quant à l'évidence revendiquée par l'Académie, il faut aller quelques pages plus loin (XI, 34) pour la retrouver: les choses évidentes ne sont pas données par catalepse, le vrai est imprimé dans l'esprit, mais ne vient pas d'une catalepse[74].

Le chapitre VII apporte des éclaircissements importants sur le fonctionnement de la théorie stoïcienne. Les sens jugent bien de ce que nous percevons du monde extérieur, ils sont véridiques. Pour l'illusion, comme la rame brisée, Lucullus renvoie l'objection à Épicure, pour qui le monde est réellement tel qu'il apparaît. Le Stoïcien sait qu'avant d'interpréter les données des sens, il faut multiplier les points de vue, ce qui élimine les risques d'illusion. Vient ensuite (VII, 20) un argument à l'appui de la véracité des sens: l'expert sait percevoir des choses qui échappent au profane, ce qui prouve que l'information que nous délivrent les sens n'est pas illusion mais objet de savoir. Si le peintre arrive à voir des détails que nul autre ne distinguerait, et si le musicien reconnaît instantanément la sonorité et le style de tel ou tel interprète, c'est qu'il y a une connaissance du perceptible. La compétence et l'expertise prouvent la validité de la connaissance sensorielle: celui qui sait peut interpréter le détail perçu comme source de vérité[75].

À l'étape de la saisie par les sens succède la saisie dont ils sont l'instrument, que Cicéron présente sous forme de propositions comme: ceci est blanc, doux... Puis vient ce qui est saisi par l'esprit, et non plus par les sens,

---

73. Il sortirait trop du cadre de cette étude d'analyser les passages de Sextus et la notice de Photius qui permettent effectivement de distinguer l'Académie du scepticisme.

74. «perspicua a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem impressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac comprehendi posse».

75. L'exemple de l'expertise peut paraître ambigu, puisque le besoin même de l'expert, à quoi il ne faut pas manquer d'ajouter que les experts peuvent aussi ne pas être d'accord, montre les faiblesses de la perception sensorielle. L'optimisme stoïcien, non sans pertinence, retient exclusivement que la reconnaissance de l'expertise, en elle-même, fonde au moins le postulat de validité d'une connaissance construite sur une perception sensorielle éclairée par une expérience, elle-même sensorielle, et un savoir véritable, qui en découle.

comme: c'est un cheval, un chien... On arrive ensuite à enchaîner des propositions et ainsi à saisir l'objet: si c'est un homme, c'est un vivant mortel doué de raison[76]. Nous entrevoyons maintenant la fonction de la logique dans la théorie stoïcienne de la connaissance. Dans la continuité du processus qui part du contact sensoriel pour aboutir à la science, continuité qui en garantit la vérité, la logique décrit les modalités par lesquelles les *phantasiai* gravées par les perceptions puis traduites en propositions s'élaborent en raisonnements.

Le débat entre les deux écoles apparaît donc d'une étonnante modernité, puisqu'on y voit affleurer l'opposition entre une philosophie de l'intuition, situant le vrai dans sa propre évidence, et un réalisme sensualiste, faisant dériver toute science de l'expérience sensorielle et construisant une logique destinée à opérer le lien entre l'expérience et la pensée. C'est la discussion polémique elle-même qui a amené les protagonistes à dégager ces positions qui dessinent un champ sur lequel vont se déployer philosophies et conceptions de la science.

À l'origine du débat se trouve le sensualisme stoïcien, particulièrement attentif à la biologie de son temps. L'Académie ne pouvait accepter de fonder la science sur la perception, ce que condamne le *Théétète*, de sorte qu'elle s'engage dans une réfutation rigoureuse qui a donné lieu à de nombreuses méprises. En effet, comme ses arguments pouvaient être utilisés très efficacement par les sceptiques, ils ont fait l'objet d'une réinterprétation d'autant plus difficile à déceler pour nous que le texte de Cicéron, qui est notre principale source, présente de malencontreuses ambiguïtés dues à l'histoire postérieure des termes qu'il a dû détourner pour les faire entrer dans la langue philosophique.

Conclusion

Le Portique a développé une conception tout à fait cohérente de la perception, qui a une fonction essentielle dans son système, puisque le Stoïcisme est un sensualisme. Pourtant, l'usage qu'il en fait est pour nous d'une nature très déroutante. Nous sommes en effet habitués à associer sensualisme et empirisme, ce qui n'est pas du tout le cas ici, puisque le sensualisme stoïcien est au service d'un rationalisme dogmatique. C'est précisément cette finalité rationaliste qui donne une importance capitale à la perception. L'empirisme n'a guère à s'interroger sur la perception, qui constitue elle-même une réalité empirique, de sorte que le sensualisme qui y est associé, n'a plus à s'interroger que sur les modalités pratiques de la construction de l'esprit, tandis que le

76. «Cetera series deinde sequitur maiora nectens, ut haec, quae quasi expletam rerum comprehensionem amplectantur: si homo est, animal est mortale rationis particeps».

rationalisme stoïcien a besoin de fonder sur un mode théorique la validité de la perception –et non pas simplement de la constater empiriquement–, puisqu'elle est la base d'un savoir qui se veut absolument vrai. Le sensualisme stoïcien est donc totalement étranger à nos catégorisations habituelles, qui se fondent sur un dualisme implicite du corps et de la pensée: soit on fait dériver la connaissance de la perception physique, et on est empiriste, soit on la fait dériver de la pensée, et on est rationaliste; mais comme les Stoïciens remplacent ce dualisme par une relation interfacielle[77], ils échappent à l'alternative, et articulent la raison sur la perception, ce qui repose évidemment sur l'homogénéité structurelle –que nous dirions postulée, mais qu'ils considéraient comme déduite rationnellement de constatations empiriques– de l'homme et du monde, habités par un même *logos*.

Jean-Joël DUHOT
(Paris)

Η ΣΤΩΙΚΗ ΣΥΛΛΗΨΗ ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΩΣ

Περίληψη

Ἡ Στοὰ ἀνέπτυξε μιὰ πέρα ὡς πέρα συνεκτικὴ σύλληψη τῆς ἀντιλήψεως, ἡ ὁποία ἔχει μιὰ οὐσιαστικὴ λειτουργία στὸ σύστημά της, καθὼς ὁ Στωικισμὸς εἶναι μία αἰσθησιοκρατία. Ἐν τούτοις, ἡ χρήση ποὺ κάνει τῆς παραπάνω συλλήψεως προκαλεῖ μεγάλη σύγχυση σὲ ἐμᾶς σήμερα. Στὴν πραγματικότητα ἔχουμε τὴ συνήθεια νὰ συνδέουμε αἰσθησιοκρατία καὶ ἐμπειρισμό, κάτι ποὺ ὅμως δὲν εἶναι καθόλου αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ κάνουμε σχετικὰ μὲ τὸ παρὸν θέμα, καθὼς ἡ Στωικὴ αἰσθησιοκρατία τίθεται στὴν ὑπηρεσία μιᾶς δογματικῆς λογοκρατίας. Εἶναι ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ λογοκρατικὴ τελεολογία ποὺ δίνει κεφαλαιώδη σημασία στὴν ἀντίληψη. Ὁ ἐμπειρισμὸς δὲν χρειάζεται παρὰ νὰ θέσει τὴ διερώτηση σχετικὰ μὲ τὴν ἀντίληψη –ἡ ὁποία καὶ συνιστᾶ ἀπὸ μόνη της μιὰ ἐμπειρικὴ πραγματικότητα– μὲ ἕναν τέτοιο τρόπο ὥστε ἡ αἰσθησιοκρατία ποὺ συνδέεται μαζί του νὰ μὴν ὀφείλει νὰ θεματοποιεῖ ἐρωτήματα ἄλλα ἀπὸ τὰ σχετικὰ μὲ τὶς πρακτικὲς τροπικότητες τῆς δομῆς τοῦ νοῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ Στωικὴ λογοκρατία ὀφείλει νὰ θεμελιώσει τὴν ἐγκυρότητα τῆς ἀντιλήψεως πάνω σὲ μιὰ θεωρητικὴ βάση καὶ ὄχι ἁπλὰ νὰ τὴν διαπιστώνει ἐμπειρικά. Καὶ αὐτὸ γιατὶ εἶναι τὸ θεμέλιο μιᾶς γνώσης ποὺ ἀξιώνει ἀπὸ τὸν ἑαυτό της νὰ εἶναι ἀληθὴς σὲ ἀπόλυτο βαθμό. Ἡ Στωική, λοιπόν, αἰσθησιοκρατία εἶναι παντελῶς ξένη ὡς πρὸς τὶς τρέχουσες κατηγοριοποιήσεις μας, οἱ ὁποῖες θεμελιώνονται πάνω σὲ ἕναν ὑπόρρητο δυϊσμὸ μεταξὺ σώματος καὶ σκέψεως. Τοῦτ' ἔστιν, εἴτε παράγει κανεὶς τὴ γνώση ἀπὸ

77. Cf. n. 5: Le stoïcisme, une métaphysique de l'information, ou le matérialisme impossible, *Philosophie antique*, 2005.

τὴν φυσικὴ ἀντίληψη, καὶ ἑπομένως καθίσταται ἐμπειριστής, εἴτε τὴν παράγει ἀπὸ τὴ σκέψη, καὶ ἑπομένως καθίσταται λογοκράτης. Ἀλλὰ ἀκριβῶς ἐπειδὴ οἱ Στωικοὶ ἀντικαθιστοῦν αὐτὸν τὸν δυϊσμὸ μὲ μιὰ διεπαφικὴ (*interfacielle*) σχέση, ἀποδεσμεύονται ἀπὸ τὸ παραπάνω δίλημμα καὶ θεμελιώνουν τὸν λόγο πάνω στὴν ἀντίληψη, κάτι ποὺ ἐφορμᾶ προφανῶς ἀπὸ τὴ δομικὴ ὁμοιογένεια (τὴν ὁποίαν ἐμεῖς θὰ χαρακτηρίζαμε ὡς ὑπόθεση, ἀλλὰ ποὺ ἐκεῖνοι θὰ τὴν θεωροῦσαν λογικὸ συμπέρασμα, βασισμένο σὲ ἐμπειρικὲς παρατηρήσεις) τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, κατοικημένων ἀπὸ τὸν αὐτὸ λόγο.

Jean-Joël DUHOT
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 273-288

LE NÉOPLATONISME DE PLOTIN, OU L'INVENTION D'UNE SCIENCE MÉTAPHYSIQUE PLATONICIENNE*

1.

Il faut d'abord éclaircir ce que j'entends par «science métaphysique platonicienne». On sait bien que le mot «métaphysique» n'est employé ni par Platon ni par Aristote. Il s'agit, selon la supposition la plus répandue, d'une formation nouvelle due à Andronicus de Rhodes, c'est-à-dire à celui qui, à peu près au début de l'ère chrétienne, a organisé et systématisé le corpus de l'œuvre acroamatique, voire ésotérique, d'Aristote. Ce terme pourrait tout simplement signifier «les arguments (ou, plus simplement encore, les livres) qui viennent après les arguments traités par la physique (ou bien les livres qui s'en occupent)». Mais il y a aussi un sens plus spécifique: on l'emploie pour parler d'une science qui a pour objet des réalités différentes et supérieures par rapport aux réalités sensibles. Dans ce sens, on suppose que la réalité est divisée en deux régions ontologiques différentes: la supérieure est immatérielle, éternelle et immuable, et la métaphysique est précisément la science qui a pour but d'étudier ce second genre de réalité.

Or, comme l'objet le plus naturel de la connaissance humaine, pour ne pas dire le seul avec lequel nous avons un contact direct, est la réalité sensible, une philosophie qui se prétend métaphysique au sens spécifique du terme (dont nous venons de parler) a avant tout la tâche de démontrer l'existence d'un objet purement intelligible, éternel et immuable. Cette tâche est accomplie, du moins selon mon interprétation du problème, d'une façon similaire par Platon et par Aristote. Tous les deux, en effet, parviennent à établir l'existence d'un objet transcendant suivant un procédé qu'on pourrait appeler «inférence métaphysique». De quoi s'agit-il? Prenant son essor à partir des données de l'expérience, et cherchant à trouver des causes suffisantes pour expliquer tout ce qui arrive là-dedans, on parvient à poser la nécessité hypothétique (c'est-à-dire une nécessité issue de l'exigence «aitiologique» soulevée par l'expérience elle-même) d'une réalité tout à fait différente de la réalité sensible. Cette réalité, bien entendu, est pour Platon le monde des idées (ou bien l'ensemble

---

* Une version abrégée de cette article a été presentée à Clermont-Ferrand, le 13 decembre 2007, lors du colloque «Néoplatonismes».

des principes premiers, si l'on veut intégrer les doctrines non-écrites aux théories exposées dans les dialogues), tandis que pour Aristote il s'agit du moteur immobile (ou de l'ensemble des moteurs immobiles, si l'on prend au pied de la lettre ce qu'Aristote écrit dans le livre Λ de la *Métaphysique*).

L'inférence métaphysique de Platon est exposée d'une façon à mon avis très claire dans un passage du *Phédon* (là où Platon cherche à établir l'immortalité de l'âme à travers de la théorie de la réminiscence) et dans un passage du *Parménide* (là où Parménide donne un petit résumé du procédé qui conduit Socrate à poser l'existence des idées)[1]. En bref, le raisonnement de Platon consiste à montrer que la partielle identité des données d'expérience qui sont comparables entre elles pousse la pensée à établir l'existence de la qualité commune dans sa pureté et perfection; et c'est précisément en raison de cette pureté et de cette perfection, que cette qualité ne peut pas appartenir au monde sensible. C'est donc l'examen même de l'expérience qui nous force à poser, comme seule cause suffisante pour en donner une explication rationnelle, l'existence d'une réalité immatérielle et transcendante.

Il est aisé de se rendre compte que la «métaphysique» d'Aristote suit à peu près la même démarche. Notons, en premier lieu, qu'Aristote lui-même (voir certaines apories du libre B[2]) considère comme une question philosophiquement pertinente d'établir s'il existe ou non une réalité immobile (un problème qu'il tirait directement de Platon et des Platoniciens), et que sa réponse est clairement positive. Cette réponse résulte, en premier lieu, du dernier livre de la *Physique* (VIII) et du libre Λ de la *Métaphysique*; mais il y a aussi beaucoup de passages dans les autres livres de la *Métaphysique* qui vont dans le même sens. Ainsi, un passage du livre E, où Aristote explique que s'il n'existait pas une réalité tout à fait immobile, alors la philosophie première serait la physique; et puisque la réalité immobile existe, la physique devient philosophie seconde, laissant la première place à une science supérieure qui est la seule à pouvoir être appelée philosophie première[3].

L'argument au moyen duquel Aristote parvient à poser la nécessité d'une cause immobile est assez compliqué (et souvent exposé à des simplifications incorrectes et à des malentendus). Mais il suffira ici d'en esquisser la structure générale. Il y a dans le monde physique deux données d'expérience, c'est-à-dire la nécessaire éternité du temps et du mouvement (une nécessité qui est montrée dans certains passages de la *Physique*[4]): elles ne peuvent être suffisamment expliquées à moins de recourir à une réalité tout à fait

1. *Phédon*, 72 e-76 d; *Parménide*, 132 a-b.
2. 995 b 14-18; 32-36; 996 b 34-998 a 19; 999 a 24-999 b 24.
3. 1026 a 10-32.
4. 250 b 11-253 a 2.

dépourvue de matière et de puissance. C'est ce qu'Aristote appelle acte pur ou moteur immobile.

L'analogie entre le procédé de Platon et celui d'Aristote a bien été saisie par Proclus, dans un important passage de son *Commentaire au Parménide*, que je vais résumer ci-dessous. Il est bien connu qu'Aristote a reproché à Platon d'avoir cru pouvoir expliquer la réalité sensible en la redoublant, sans s'apercevoir qu'en faisant ainsi il rendait le problème encore plus compliqué au lieu de le résoudre. Proclus, dans le texte dont nous venons de parler, renvoie la critique à la charge d'Aristote lui-même. Pour expliquer l'éternité du mouvement des êtres qui se meuvent en cercle Aristote n'a rien trouvé de mieux que de poser pour chacun de ces êtres une cause immobile responsable de leur mouvement, aboutissant finalement à un résultat tout à fait identique à celui auquel était parvenue la doctrine platonicienne des idées: pour donner la cause d'une certaine réalité X il faut poser l'hypothèse d'une réalité Y qui est tout simplement le double de X[5]. De cette façon, on pourrait ajouter qu'Aristote a violé lui-même sa règle selon laquelle les explications qui ne veulent pas être vides doivent partir des principes qui sont les plus propres et proches de la réalité à expliquer[6].

Il est intéressant de noter que Proclus, dans ce passage, nomme la position des idées, de la part de Socrate/Platon, avec le mot «hypothesis». En fait, s'il est vrai que selon Platon l'existence des idées est nécessaire, néanmoins il s'agit de ce qu'on appelle une nécessité hypothétique, puisque la nécessité des idées découle de l'exigence de poser comme hypothèse l'existence d'un certaine genre de principes. Suivant l'analogie établie par Proclus, une pareille démarche hypothétique concerne aussi les principes aristotéliciens. Mais cela pose de nombreux problèmes lorsqu'il s'agit de bâtir une science véritable ayant pour objet des réalités transcendantes (les idées de Platon ou les moteurs immobiles d'Aristote). L'inférence métaphysique, ne peut, en fait, qu'établir l'existence d'un certain type de principes, qui correspondent à ce qu'on doit expliquer, mais ne peut ouvrir un domaine de recherche proprement dit. Afin de pouvoir réellement parler d'une science dans le sens plein du mot, pourvue d'un ensemble d'objets clairement caractérisés et correspondants à une activité de recherche articulée et spécifique, il faudrait que les principes transcendants soient connus d'une

---

5. διότι καὶ ὁ Σωκράτης, καὶ πᾶς ὅστις ἰδέας ἔθετο, διὰ τὴν γνῶσιν τὴν κατ' αἰτίαν καὶ ἐπιστημονικὴν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων ἐπὶ ταύτην ἦλθε τὴν ὑπόθεσιν· διὸ καὶ σκώπτων τις αὐτοὺς εἶπεν ὅτι γνώσεσθαι τὰ ὄντα ὑπέλαβον διπλασιάσαντες αὐτά, νοητὰ νοήσαντες πρὸ τῶν αἰσθητῶν· καίτοι καὶ ὁ τοῦτο εἰπὼν οὐκ ἄλλως ἀποδέδωκε τῆς ἀεικινησίας τῶν κύκλῳ κινουμένων τὴν αἰτίαν, ἢ τοσαῦτα ποιήσας τὰ ἀκίνητα πρὸ τούτων ὅσα τὰ κύκλῳ κινούμενα (*In Parm.*, IV,929,16-21).

6. *an. post.*, 71 b 23,72 a 6, *de gen. et corr.* 335 b 7-24.

façon directe, à peut près comme cela arrive avec la réalité sensible, et non pas inférés, d'une façon indirecte, tout simplement quant à leur existence. Si, pour prendre un exemple qui me semble assez clair, on arrive à démontrer l'existence de Dieu à partir de l'imperfection du monde, cette inférence ne suffit évidemment pas à construire une théologie rationnelle ayant ce dieu pour objet: ce raisonnement, en fait, n'est pas en mesure de dire qui est Dieu et quelles sont ses caractéristiques, mais seulement de dire que Dieu est le renversement positif de l'imperfection du monde. Et c'est précisément dans ce sens qu'il faut comprendre la théorie platonicienne des idées de Platon: ainsi, du moment que les choses sensibles ne sont belles que d'une façon imparfaite et transitoire, l'inférence métaphysique se bornera à dire que l'idée du beau est une beauté parfaite et éternelle. Mais, évidemment, cela n'est d'aucun secours pour la construction d'une science métaphysique ayant l'idée pour son objet.

La démarche hypothétique/indirecte, propre à l'inférence métaphysique qui conduit Platon à la position des idées, explique suffisamment parce que la prétendue «théorie» platonicienne des idées est en réalité particulièrement pauvre, si bien que l'expression même de «théorie» pose problème. Comme l'avait remarqué, il y a désormais plus d'un siècle, le savant américain P. Shorey, Platon ne révèle jamais le contenu noétique des idées, pas plus que Kant ne révèle le contenu de la chose en soi ou Spencer le contenu de l'inconnaissable[7]. Mais ce n'est pas tout. Platon montre dans le *Parménide* qu'il n'a ni la possibilité ni la volonté d'expliquer la nature des idées en tant que telles et leur fonctionnement en tant que causes de la réalité sensible (je me réfère ici aux apories de la participation)[8]. Et Aristote lui-même s'est appuyé sur cette pauvreté pour reprocher à Platon de n'avoir pas résolu certains problèmes métaphysiques à son avis décisifs. Selon Aristote, Platon a parlé à vide ou a utilisé des métaphores poétiques inefficaces[9]. En fait, l'inférence métaphysique d'Aristote a au moins l'avantage que ses principes transcendants ne se réduisent pas à la multiplication quantitative de la même qualité sensible dont on était parti (beauté partielle, beauté parfaite): ce sont des réalités qualitativement différentes des donnés sensibles à expliquer. Cela permet à Aristote de bâtir

---

7. *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1903, p. 28.

8. Cf. F. GONZALEZ, Perché non esiste una "teoria platonica delle idee", in M. BONAZZI, F. TRABATTONI (éds), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Cisalpino, 2003, pp. 31-67; F. TRABATTONI, Sui caratteri distintivi della "metafisica" di Platone (a partire dal *Parmenide*), *Méthexis* 16, 2003, pp. 43-63.

9. *Metaph.*, A 991 a 20-22 (= M 1079 b 24-26); 992 a 28-29. Je renvoi à ce propos à mon article, Esiste, secondo Aristotele, una "dottrina platonica delle idee"?, *Méthexis*, 20, 2007, pp. 159-180.

une science de l'objet métaphysique un peu plus riche que celle de Platon, qui est en mesure de qualifier le principe transcendant avec un certain nombre de caractéristiques: il est moteur, immobile, acte pur, dépourvu de potentialités et de matière, et n'a autre activité que penser soi-même.

Pourtant, puisque aussi chez Aristote le moteur immobile est posé à partir d'une inférence métaphysique à caractère négatif, tout ce que l'on peut dire à ce propos vient de la tâche causale qu'il est appelé à accomplir, si bien que la science métaphysique qui en découle est quand même assez pauvre. En fait, si la philosophie première d'Aristote se réduisait à la théologie rationnelle, voire à la science qui a pour objet le moteur immobile et la description de ses caractéristiques, elle serait contenue entièrement dans très peu de lignes du libre Λ de la *Métaphysique*. Mais évidemment ce n'est pas le cas. Comme tout le monde le sait, la partie de loin la plus large de la philosophie première aristotélicienne est représentée par la science de l'être en tant qu'être. Il s'agit de la science qui s'occupe d'un côté des caractéristiques les plus générales de la réalité (c'est-à-dire ce que les médiévaux appelleront plus tard les transcendantales, tels que l'un, le multiple, l'identité, la différence, etc.), et de l'autre des attributs qui, bien qu'ils ne soient pas si généraux que le transcendantal, appartiennent à l'être en tant que tel (ce sont les catégories). Dans les deux cas, grâce à l'analogie πρὸς ἕν exposée au début du livre Γ de la *Métaphysique*[10], l'ensemble des données pertinentes à la science de l'être en tant qu'être se trouve unifiée dans la notion dominante de substance, au point que la science de l'être en tant qu'être peut aussi bien être nommée «science de la substance». Il faut remarquer à ce propos (on verra plus loin l'importance de cette remarque) que cette science de la substance représente une sorte de science métaphysique sans lien essentiel, par rapport à son indentification et par rapport à son développement, avec la substance transcendante et avec la science (qui n'est en fait qu'une partie de la même science) qui s'en occupe.

2.

Mais revenons maintenant à Platon. Chez Platon, il n'y a pas la moindre trace d'une science métaphysique comparable à la science aristotélicienne de l'être en tant que tel. Cela signifie que chez Platon la science métaphysique reste d'une pauvreté extrême, comme nous l'avons vu. Ce point est une des raisons qui ont permis à certains successeurs de Platon d'interpréter sa pensée de façon aporétique, voir même sceptique, qui ne donne aucun poids décisif aux incontestables tendances métaphysiques que l'on y trouve (je me réfère évidemment à l'Académie d'Arcésilas à Carnéade). Cependant, même si l'on ne souhaite pas accepter ces considérations exagérées du problème, il n'est

10. 1003 a 33-b 19.

pas certain que la presque totale absence d'une science de l'objet métaphysique soit un véritable défaut en ce qui concerne la philosophie de Platon en tant que telle. En fait, chez Platon l'inférence métaphysique n'a pas pour but d'ouvrir un prétendu domaine de recherche pour une science de l'objet métaphysique au sens propre du terme, mais a pour but de poser les conditions de possibilité d'une recherche visant les valeurs générales tels que le bien et le juste, dans un cadre global où la tâche principale –sinon la seule– de la philosophie est de trouver des critères théoriques pour régler la vie éthique et politique: en d'autres termes, pour produire la vie bonne.

Par conséquent, le problème concernant la science de l'objet métaphysique ne devient urgent que bien des années après Platon, lorsque les intérêts éthiques et politiques dominants dans la pensée platonicienne ont disparu de l'histoire de la philosophie en général et de l'histoire du platonisme en particulier, et que le modèle de la science métaphysique aristotélicienne s'est progressivement imposé, si bien que les Platoniciens eux-mêmes avaient fini par accepter, peut être sans même s'en apercevoir, le point de vue de l'adversaire: le sommet de toute philosophie est justement la philosophie première, c'est-à-dire la science de l'objet métaphysique. Et si les Platoniciens ne voulaient pas admettre la pertinence des critiques aristotéliciennes à ce propos –ce qui aurait tout simplement signifié la faillite totale de la philosophie de leur maître, une fois acceptée la prémisse susdite– ils étaient obligés de montrer qu'il y a réellement, dans la pensée de Platon, une science métaphysique (1), ou d'insérer la philosophie platonicienne dans une tradition métaphysique qui remontait avant lui (2), ou encore de construire, à la place de Platon, la science métaphysique qu'on ne trouvait nulle part dans son œuvre (3).

Or, la première de ces tâches est probablement impossible, du moins dans la mesure où l'on se borne à considérer les dialogues. Il y a, bien entendu, les données de la tradition indirecte, c'est-à-dire la théorie des principes qu'on peut deviner principalement à travers les comptes rendus d'Aristote et de ses disciples. Mais la mise en relief de cet aspect de la philosophie platonicienne finit, au bout du compte, par donner la prééminence à la deuxième hypothèse que nous venons d'exposer, c'est-à-dire à l'hypothèse selon laquelle la philosophie de Platon n'est qu'une reprise d'un savoir métaphysique, si non théologique, plus ancien: sachant que dans les «doctrines non-écrites» est à l'œuvre une théorie des principes qui voit à son sommet la Limite et l'Illimité (quels que soient les termes par lesquels on les appelle) et qui donne un large espace à la numérologie, le savoir dont nous parlons est évidemment celui de Pythagoras et des Pythagoriciens. Comme chacun le sait, cette démarche pythagorico-platonicienne se voit déjà dans les fragments d'Eudore d'Alexandrie (I siècle av. J. C.), et sera fort commune dans ce qu'on appelle le moyen platonisme jusqu'à Numénius et dans le néoplatonisme post-plotinien, avec Porphyre, Jamblique, Proclus. Mais c'est surtout à Jamblique, selon une très raisonnable hypothèse proposée il y a une vingtaine d'années par Dominic

O'Meara[11], qu'on doit la tentative d'enrichir la métaphysique platonicienne avec des théories tirées du Pythagorisme.

Voilà donc un premier cas d'insertion dans la philosophie platonicienne d'une science tout à fait métaphysique qui ne figure pas dans les dialogues (sinon d'une façon vraiment souple). Je ne vais pas utiliser, dans ce cas, le mot d'«invention» car il faut bien donner quelque crédit au témoignage d'Aristote et à la tradition indirecte dans son ensemble. Toutefois, la théorie métaphysique dont on parle est fortement conditionnée par la valeur qu'on veut donner aux doctrines non écrites, par la place qu'on peut raisonnablement leur attribuer dans l'ensemble de la philosophie de Platon et par l'hypothèse assez aléatoire selon laquelle Platon aurait eu vraiment l'intention de se faire disciple de Pythagoras et du Phytagorisme. Selon ma conviction, il s'agit bien d'un aspect présent dans la philosophie de Platon; cependant, on ne peut absolument pas le considérer comme son caractère dominant.

Nous concentrerons plutôt notre attention sur la tentative mise en œuvre par Plotin, le platonicien qui, parmi tous, est resté le plus largement en dehors du courant du platonisme pythagorisant. Plotin a cherché à suppléer au manque d'une véritable science de l'objet métaphysique chez Platon de la troisième des façons que nous avons envisagées plus haut, c'est-à-dire en essayant de construire cette science sur la base des prémisses qu'il croyait retrouver dans le texte de Platon lui-même, mais en aboutissant finalement à une chose tout à fait différente. Pour donner à notre exposé (qui se place, il faut bien le dire, à un niveau d'analyse très général) un certain ordre uni à une raisonnable concision, je vais diviser le projet plotinien en quatre blocs (qu'il ne faut pas nécessairement mettre dans l'ordre que j'ai choisi):

3.

A) Premier bloc. Comme pour Plotin le domaine des idées et de l'intellect (qui forment, pris ensemble, le même niveau ontologique) coïncide avec le domaine de l'être au sens véritable du mot, pour lui une science ayant pour objet la réalité intelligible doit à peu près représenter, bien entendu dans un milieu platonicien, ce qu'était pour Aristote la science de l'être en tant qu'être. Il faut donc montrer qu'il existe réellement, chez Platon, une science pareille, et par conséquent montrer que les critiques d'Aristote, selon lequel l'absence de cette science représente justement un des plus lourds défauts de la philosophie de Platon, ne sont pas pertinentes. Mais la polémique de Plotin contre Aristote ne s'arrête pas ici (à partir de maintenant je résume une partie des conclusions établies par Riccardo Chiaradonna dans son excellent

11. D. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

livre *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*[12]). En fait, l'ambition de Plotin est de démolir la métaphysique aristotélicienne de l'intérieur, en montrant que son projet de construire la philosophie première est contradictoire et ruineux, précisément parce qu'Aristote a abandonné les fondements ultimes de la philosophie de Platon. Comme on l'a vu ci-dessus, Aristote croyait possible l'élaboration d'une science de la substance en général (c'est-à-dire la science de l'être en tant qu'être), foncièrement indépendante de la science de la substance séparée (donc métaphysique dans le sens spécifique du terme dont nous avons parlé au début). Nous serions aux prises, sur la base de cette prémisse, avec une science qui, bien que ne répugnant pas à accepter l'existence d'une substance purement intelligible, et même tout à fait disposée à l'admettre, peut toutefois être pleinement développée sans donner à cette substance un rôle déterminant, et donc se mouvant complètement à l'intérieur des substances physiques. En fait, si l'on regarde le développement de la philosophie première, à savoir la science de la substance, dans les livres centraux de la *Métaphysique*, on a bien souvent l'impression d'être en face d'une ontologie générale du monde physique, où sont analysées des notions (telle que la matière, la forme et le composé) qui ne sont pas réellement séparables de la réalité sensible et de laquelle elle paraissent tout simplement tirées par abstraction. Or, Plotin ne peut pas accepter un procédé de la sorte, pour la bonne raison qu'il reste fidèle au principe platonicien selon lequel la seule substance qui peut porter correctement ce nom est la substance intelligible. Il n'existe pas, par conséquent, un genre général, nommé substance, qui soit commun aux substances sensibles et au substances intelligibles (VI, 1, 2, 1-18). Quant à la substance sensible, cette même expression est tout à fait impropre: en fait, si on regarde la réalité sensible, on découvre (à l'arrière plan il y a évidemment le *Timée*) qu'elle n'est qu' «un amas de qualités et de matière» (VI, 3, 8, 19-20), et donc qu'elle ne peut même pas être une véritable substance. Il faut finalement observer, pour conclure l'exposition de ce problème, que le reproche de Plotin à Aristote ne se réduit pas à dire que l'erreur d'Aristote est ni plus ni moins que... de ne pas être Platon (comme on pourrait le croire, si on se borne à signaler qu'Aristote, selon Plotin, n'a tout simplement pas accepté les présupposés fondamentaux de la métaphysique platonicienne). Comme l'a bien montré Riccardo Chiaradonna dans le livre que j'ai cité ci-dessus, la critique de Plotin envers Aristote consiste bien plus sérieusement à montrer certaines contradictions (ou prétendues contradictions) auxquelles la doctrine aristotélicienne de la substance, parce qu'elle implique la négation des prémisses platoniciennes, est forcément exposée. Mais nous ne nous attarderons pas dans l'approfondissement de ce thème; ce que nous en

12. Napoli, Bibliopolis, 2002.

avons dit jusqu'ici reste suffisant. Passons donc tout de suite au

2) Deuxième bloc. Il s'agit du problème épistémologique. Une des pièces capitales de l'épistémologie platonicienne est représentée par la célèbre métaphore de la ligne à la fin du libre VI de la *République*. L'interprétation la plus commune de la partie supérieure de la ligne (bien que, selon moi, tout à fait incorrecte; mais ce n'est pas le lieu d'en parler ici[13]), relative à la connaissance intelligible, soutient que le sous-segment inférieur de la *dianoia* correspond à la pensée discursive, tandis que le sous-segment supérieur de la *noésis* correspond à la pensée intuitive. Cette interprétation est ébauchée, par exemple, dans le *Didaskalikòs* d'Alcinous, dont nous allons citer quelques lignes (dans la traduction de Pierre Louis):

«La pensée discursive (διάνοια), il [*sc.* Platon] la définit comme le dialogue de l'âme avec elle-même, et il appelle discours (λόγος) le courant qui vient de l'âme et sort par la bouche accompagné d'un son [ici l'auteur explique la διάνοια de la *République* à moyen d'un passage du *Sophiste*, 263 e]. L'intellection (νόησις) est l'opération de l'intellect qui contemple les premiers intelligibles» (155, 17-20).

L'auteur du *Didaskalikòs* précise dans la suite qu'il y a deux genres de *noésis*, dont la première est réservée à l'âme avant sa chute dans le corps, tandis que la seconde concerne aussi l'âme incarnée: il désigne cette deuxième forme de noésis par l'expression stoïcienne «notion naturelle» (φυσικὴ ἔννοια), tout en notant qu'à proprement parler, on ne peut appliquer le terme *noésis* qu'à la première[14]. Dans ce compte-rendu est implicite la conviction que la faculté noétique propre à l'âme dans sa condition incarnée, et donc la connaissance dont les hommes disposent en tant qu'hommes, est la *dianoia*, c'est-à-dire la connaissance discursive, et non la *noésis*, c'est-à-dire la connaissance intuitive.

Cette conviction est pleinement partagée par Plotin. Il s'agit chez Plotin d'une démarche d'une certaine façon obligée, du moment que dans sa métaphysique l'intellect et l'âme occupent deux niveaux ontologiques séparés: il est donc tout à fait naturel de supposer que la connaissance propre de l'intellect (le νοῦς) est la *noésis*, tandis que la connaissance propre de l'âme est la *dianoia*. En fait, il y a dans l'œuvre de Plotin un bon nombre de passages ou

13. Cf. F. TRABATTONI, Il sapere del filosofo, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, libri VI-VII, Napoli, Biblipolis, 2003, pp. 151-186.; ID., Che ruolo giocano le matematiche nella metafora della linea? in A. BRANCACCI (a cura di), La *Repubblica* di Platone, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 89, 2010, pp. 575-598.

14. 155, 21-28.

l'âme est même identifiée à la *dianoia*, et plus précisément au raisonnement (λογισμός) fondé sur le discours (λόγος). Voir, par exemple, I, 1, 9, 15-18 («Nous distinguons par conséquent des faits communs à l'âme et au corps, et des faits propres à l'âme. Les uns sont corporels ou du moins n'existent pas sans le corps; les autres n'ont pas besoin du corps pour être en acte, ce sont les faits propres à l'âme, telle est la pensée discursive», tr. Bréhier) et, V, 3, 3, 34-35 («Ne faut-il pas dire que nous sommes [par] nous-mêmes ceux qui raisonnent (λογιζόμενοι) et nous pensons [par] nous-mêmes les pensées dans la raison discursive (διάνοια)? Car c'est cela, nous», tr. Ham). Cela signifie, pour Plotin, qu'alors que l'intellect est capable de comprendre les réalités intelligibles dans une unité parfaite qui ne se déploie pas dans le temps et n'entraîne pas une succession de passages, le comportement de l'âme est exactement contraire:

«Son bonheur (*sc.* de l'Intelligence) n'est pas chose acquise: elle est éternellement toutes choses, et c'est la véritable éternité, dont le temps qui enclôt l'âme et qui abandonne le passé pour atteindre l'avenir, est une imitation. En effet, dans l'âme, il y a certains êtres, puis à nouveau d'autres êtres; elle est parfois Socrate, parfois un cheval, toujours quelque être particulier. Mais l'Intelligence est toutes choses» (V, 1, 4, 16-21, tr. Bréhier).

Ce passage montre très clairement la dimension temporelle qui caractérise la connaissance de l'âme. On ne peut pas même objecter que cette limitation ne concerne que la connaissance sensible (à laquelle se réfèrent les exemples contenus dans le texte cité). En fait, bien que Plotin admette que la *dianoia* n'est pas seulement une connaissance qui se tourne vers le sensible, et donc qu'elle a le pouvoir d'exercer une activité purement intellectuelle (lorsqu'elle «s'appuie sur ce qui vient de l'Intellect», V, 3, 2, 9), il s'agit quand même d'une activité forcément articulée dans différents passages, exactement comme dans le modèle épistémologique déjà utilisé par Platon pour éclairer la *dianoia* dans la *République*: c'est-à-dire le raisonnement (λογισμός) courant dans les démonstrations géométriques. Tout cela signifie, par conséquent, que la structure ontologique et épistémologique de l'âme ne paraît pas suffisante, en tant que telle, pour promouvoir une véritable connaissance de la réalité transcendante, au moins dans la mesure où la connaissance d'un certain objet, pour être vraiment adéquate, doit partager les mêmes caractéristiques que l'objet connu. Or, nous savons que l'objet intelligible est caractérisé par une unité parfaite et intemporelle qui n'est pas l'apanage de l'âme lorsqu'elle est dans le corps, et qui n'est donc pas accessible aux hommes en tant que tels. Il est bien évident, par conséquent, que cette conclusion pourrait mettre sérieusement en danger le programme plotinien de construire une science de l'objet métaphysique: cette science, en effet, risque fortement d'être accessible non pas aux hommes (c'est-à-dire aux âmes qui sont dans le corps), mais seulement à l'intellect séparé et aux âmes désincarnées. En d'autres termes, le programme métaphysique de Plotin ne peut être sauvegardé qu'en concédant

même à l'homme dans sa dimension incarnée la possibilité de connaître les intelligibles d'une façon purement noétique. Et en effet il y a dans les *Ennéades* plusieurs éléments qui visent précisément dans cette direction.

On peu citer d'abord deux passages tirés du long traité *Sur les difficultés relatives à l'âme*, qui a été partagé en trois morceaux par Porphyre (IV, 3-5; 27-29 dans l'ordre chronologique). Dans le premier on lit que «même ici-bas, dès lors qu'elle [l'âme] souhaite aller là-bas, elle laisse échapper tous les autres souvenirs bien qu'elle reste ici» (IV, 3 [27], 32, 2-22, tr. Brisson). Dans le deuxième, qui d'ailleurs semble renvoyer au premier, la thèse de Plotin est exposée d'une façon encore plus claire: «Comme on l'a dit[15], il est possible, même ici-bas, de parler des réalités intelligibles en mettant en œuvre la même faculté qui a le pouvoir de les contempler là-bas» (IV, 4 [28], 5, 6-8, tr. Brisson). La faculté dont Plotin vient de parler est évidemment l'intellect. Et donc ce n'est pas un cas si l'analyse à mon avis la plus complète et directe de ce point soit contenue dans un traité de la cinquième *Ennéade*, à savoir V, 3 [49].

Le sujet général du traité est la connaissance de soi. Puisque la véritable connaissance de soi est une affaire propre à l'intellect et donc à la noésis, il semble que l'âme, liée par sa nature à la *dianoia*, en soit tout à fait dépourvue. Mais comme cela, selon Plotin, n'est pas admissible, il faut que l'âme, au moins dans une certaine mesure et d'une façon exceptionnelle, participe elle aussi de la *noésis*. Les passages cruciaux pour notre propos se trouvent dans le chapitre 4. D'abord Plotin écrit que l'élément dianoétique (τὸ διανοητικόν) se connaît en tant que dianoétique, à savoir comme une faculté seconde et dérivée de la faculté purement intellective. Cette considération, prise en soi, est tout à fait compatible avec le modèle de l'inférence métaphysique dont nous avons parlé au début: les facultés cognitives possédées par l'homme sont suffisantes pour lui montrer la nécessaire existence d'une réalité supérieure au sensible, et donc d'une forme de connaissance purement intuitive adaptée à cet objet. Pourtant, comme il s'agit justement d'une inférence hypothétique (bien que nécessaire), l'homme, dans sa condition présente, n'est pas en mesure de connaître cette réalité supérieure d'une façon directe et intuitive; et c'est exactement pour cela que Platon, dans le *Phédon* et dans le grand mythe du *Phèdre*, affirme que

---

15. ὡς λέγεται. Selon Brisson (PLOTIN, *Traités* 27-29, Paris, Flammarion, 2005, *ad. loc.*) Plotin se réfère à IV, 15. Mais dans ce chapitre il n'est pas précisément en question, comme il arrive au contraire dans le passage présent, la possibilité de l'âme d'avoir ici-bas (ἐνθάδε) une connaissance propre à ce qui est là-bas; tandis que la couple l'ἐνθάδε, ἐκεῖ de IV, 4, 5, 7-9 semble correspondre exactement à la couple ἐνταῦθα ἐκεῖ de IV, 3, 32, 22. Cf. R. CHIARADONNA, Plotino e la scienza dell'essere, in TH. BENATOUÏL, E. MAFFI, F. TRABATTONI (ed.), *Plato, Aristotle, or both?: Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim-Zürich-NewYork, Olms, 2011, pp. 117-137 (ici p. 135).

la connaissance directe des idées n'est disponible qu'à l'âme désincarnée[16]. Plotin, au contraire, n'est pas disposé à s'arrêter à ce niveau. En fait, s'il faut dire que seul l'intellect est roi, selon Plotin «nous régnons, nous aussi, quand nous nous conformons à lui» (V, 3, 4, 1, tr. Ham). Si la faculté dianoétique «dit qu'elle vient de l'Intellect, qu'elle est seconde après l'Intellect et image de l'Intellect [...] est-ce qu'elle s'arrêtera donc à ce stade?» (V, 3, 4, 20-24). La réponse de Plotin est évidemment négative:

«Nous, en tout cas, usant d'une autre faculté, nous regarderons alors l'Intellect se connaissant lui-même, ou plutôt, l'ayant ainsi, si vraiment lui est notre et nous à lui, nous connaîtrons ainsi l'Intellect et nous-mêmes [...] On est devenu soi-même Intellect, quand, laissant le reste de soi, on regarde cet Intellect par cet Intellect, on se regarde soi-même par soi-même. Exactement comme l'Intellect se voit lui-même» (V, 3, 4, 24-31, tr. Ham).

Voilà donc la nouveauté de Plotin par rapport à Platon. Tandis que pour Platon l'admission de la secondarité de la dimension humaine, en tant que fondée sur une démarche purement hypothétique, n'est pas en mesure de conduire l'homme à habiter réellement dans le monde de l'intelligible, ni de lui permettre de construire une science véritable de l'objet métaphysique, Plotin pense au contraire que cela est possible, au moins dans certaines conditions particulières: à savoir lorsque l'âme parvient à «laisser le reste de soi» pour se concentrer uniquement sur l'Intellect dont elle est l'image (il s'agit d'une idée fort semblable à ce qu'écrit Aristote dans le ch. 7 du libre Λ de la *Métaphysique*, lorsqu'il dit que nous aussi, bien que ce soit pour de brefs moments, pouvons vivre la vie parfaite de l'Intellect[17]).

3) Troisième bloc. Si l'âme a la possibilité, bien qu'exceptionnellement, d'exercer le même pouvoir cognitif que l'Intellect (la *noésis*), il semble que la nette distinction ontologique entre le niveau de l'Intellect et le niveau de l'âme soit bouleversée sur le plan épistémologique. Donc Plotin a besoin d'arranger sa construction ontologique afin de sauver la pleine correspondance entre les deux plans. Je me réfère à la doctrine plotinienne –assez bizarre, au point de n'avoir été accueillie par aucun platonicien, ni avant ni après Plotin– de ce qu'on appelle l'âme non-descendue dans le corps. Plotin fait allusion à cette théorie dans plusieurs passages des *Ennéades* (II, 9, 2; IV, 3, 12, 4-5: IV, 7, 13, 12-13; IV, 8, 4, 30-31; IV, 8, 8, 1-3). Toutefois, quoiqu'il soit bien conscient qu'il s'agit d'une nouveauté hasardeuse (cf. IV, 8, 8, 1-2: «Et

16. *Phédon*, 66 e-67 a; *Phèdre*, 247 c-e.
17. 1072 b 14-16.

s'il faut oser dire ce qui nous paraît juste contrairement à l'opinion des autres...», tr. Bréhier), il n'explique nulle part clairement l'origine et la fonction de cette doctrine. Or, je partage avec d'autres savants l'hypothèse que la théorie de l'âme non descendue a justement la tâche de poser les conditions ontologiques de la démarche épistémologique que nous venons de voir, c'est-à-dire la concession à l'âme humaine, de nature dianoétique, d'avoir éventuellement accès à la connaissance noétique propre à l'Intellect: l'âme est capable, parfois, de penser de la même façon que l'Intellect, exactement parce qu'une partie d'elle «reste toujours dans l'intelligible» (IV, 8, 8, 3). Le fait que Plotin, pour démontrer cela, a dû avoir recours à une théorie tout à fait nouvelle et aussi fort critiquable (et en fait elle sera critiquée par les néoplatonicien postérieurs à Plotin), est un signal ultérieur que chez Platon il n'y a rien de la sorte. Tout semble conduire à la conclusion que Plotin, ne pouvant accepter que Platon n'ait pas accordé à l'âme humaine la faculté de connaître noétiquement les intelligibles (et donc de construire une science de l'objet métaphysique), et voyant bien que la métaphysique platonicienne n'arrive pas à poser les conditions afin que cela soit possible, s'est senti autorisé à modifier cette métaphysique au moyen de ce qui semble être tout à fait une hypothèse *ad hoc*. Voilà jusqu'où peut conduire le préjugé «aristotélicien» selon lequel on ne peut parler de philosophie au sens propre du terme que s'il y a une véritable science métaphysique.

4) Quatrième bloc. Résumons d'abord les conclusions que nous avons atteintes jusqu'ici. En premier lieu, Plotin montre que la prétendue science métaphysique d'Aristote n'est qu'une colossale erreur: non seulement elle ne peut pas représenter une alternative raisonnable à la science métaphysique de Platon, mais aussi elle est fausse exactement dans la mesure où sont abandonnés les fondements de l'ontologie platonicienne. Après (blocs 2 et 3), Plotin pose les conditions épistémologiques et ontologiques afin qu'une science métaphysique à caractère platonicien soit réellement possible. Finalement, il aborde la construction effective de cette science, dans le but de résoudre tous les problèmes ontologiques (par exemple le problème de la participation) que Platon avait laissés ouverts. Nous n'allons pas nous attarder sur ce point; il nous suffit ici d'exposer quelques remarques de méthode et de proposer deux exemples significatifs. Du point de vue de la méthode (cf. par exemple VI, 5, 2, 9-23) Plotin observe, renversant contre Aristote une suggestion qui vient de lui-même, qu'il faut étudier chaque réalité au moyen de principes convenables à chacune d'elles; donc, lorsqu'il s'agit de chercher à connaître les réalités purement métaphysiques et intelligibles, il est nécessaire d'utiliser des instruments tout à fait différents de ceux que l'on utilise à propos des substances physiques. Il faut, en d'autres termes, n'utiliser ni la διάνοια ni le λόγοι, mais la pure *noésis* (dont, comme nous l'avons vu, l'âme humaine peut parfois disposer), et c'est justement la violation de cette règle qui a produit les critiques de la théorie des idées exposées dans le *Parménide*, aussi bien que les

objections d'Aristote à cette même doctrine. Si l'on suit cette règle, on peut s'apercevoir que le problème qui se pose pour comprendre le rapport entre le sensible et l'intelligible, c'est à dire le rapport de l'âme avec le corps et le rapport des idées avec les choses sensibles (un problème que Plotin traduit dans les deux cas par celui de la participation), n'est pas si lourd qu'il y paraît. Si, en effet, du point de vue physique il est impossible qu'une certaine réalité (par exemple une idée) soit présente tout entière dans plusieurs parties (par exemple, dans les choses sensibles qui participent d'elle), cela est tout à fait normal par rapport aux réalités intelligibles:

«Il ne faut pas s'étonner que l'être [rappelons que l'être, pour Plotin, correspond tout simplement au domaine de l'intelligible] soit présent en tout ce qui est dans un lieu, sans être lui-même dans en lieu; c'est le contraire qui serait étonnant, et même impossible: s'il avait un lieu propre, comment serait-il présent aux objets qui seraient en un autre lieu, ou, du moins, intégralement présent, comme nous le disons maintenant? C'est parce qu'il n'a point de lieu, la raison nous le dit, qu'il peut être présent tout entier dans les choses où il est, et qu'il est présent tout entier en toutes aussi bien qu'en chacune» (VI, 4, 3, 23-29, tr. Bréhier).

Au début du traité suivant (dans l'ordre de Porphyre) Plotin écrit: «Que ce qui est un et numériquement identique puisse être tout entier et partout à la fois, c'est là une notion commune»; et quelques lignes plus bas il ajoute qu'il s'agit du «principe le plus solide de tous» (VI, 4, 3, 1-2; 8-9, tr. Bréhier). Cette phrase contient évidemment un écho de ce que dit Aristote à propos du principe de non-contradiction; et cela est d'autant plus frappant si l'on pense qu'ici Plotin, comme le souligne fort bien Riccardo Chiaradonna[18], est en train de parler d'un principe, uni à la science qui en découle, qui est tout à fait opposé au principe fondamental et à la science métaphysique d'Aristote. On ne peut qu'admirer chez Plotin, cette tentative grandiose de construire une science de l'objet métaphysique au sens véritable du terme, et d'en déterminer les principes propres. D'autre part, si Plotin a raison d'objecter à Aristote que ses critiques à la théorie platonicienne des idées ne prennent pas en compte le fait que les idées sont des objets réellement métaphysiques, et qu'on ne peut donc pas les étudier au moyen des instruments théoriques valables pour une prétendue substance commune aux choses sensibles et aux entités métaphysiques, il a toutefois le tort de croire que le but de la démarche métaphysique de Platon était celui de construire une véritable science des objets transcendants. Et il serait difficile de nier que le projet de Plotin de

18. R. CHIARADONNA, *Plotino e la scienza dell'essere*, *cit.*, p. 121.

construire lui-même une science pareille, dans l'histoire de la philosophie occidentale, n'est pas allé très loin. Ce n'est pas une coïncidence, en effet, que la seule acception de science métaphysique qui a décemment survécue jusqu'à nos jours est justement l'ontologie à la manière aristotélicienne, celle détestée par Plotin. Et pourtant, la (prétendue) science dont parlait Plotin a malheureusement porté le nom de Platonisme, et continue à le porter aujourd'hui dans une bonne mesure. Le résultat de ce malentendu est écrasant. On identifie Platon et le Platonisme avec le fantôme d'une science que Platon jugeait impossible, et que personne n'a jamais réussi à réaliser (pas même Plotin, en dépit de l'énormité de son effort), pour la simple raison qu'elle est impossible en général. Nous sommes là en présence du véritable «renversement du platonisme». Le but de cette intervention est de donner un aperçu de la nature et de l'origine de ce renversement. Il ne faudrait jamais oublier, à ce propos, la vérité subtile contenue dans un célèbre oxymore de Hans Georg Gadamer: *Platon war kein Platoniker*[19].

Franco TRABATTONI
(Milano)

Ο ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ Ή Η ΕΠΙΝΟΗΣΗ ΜΙΑΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Περίληψη

Όταν συγκρίνουμε τὴν ἀπήχηση ποὺ ἔχουν, στὴ φιλοσοφικὴ συνείδηση τῆς Δύσης, οἱ λέξεις «Πλάτων» καὶ «πλατωνισμὸς» μὲ τὴν ἀπευθείας ἀνάγνωση καὶ μελέτη τῶν πλατωνικῶν διαλόγων, εἴμαστε σχεδὸν ἀναγκασμένοι νὰ παρατηρήσουμε μία ασυμφωνία: ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, σχηματίζεται ἡ ἐντύπωση μιᾶς φιλοσοφίας ὑπεροπτικῆς καὶ ἰσχυρῆς, τῆς ὁποίας κύριος στόχος εἶναι νὰ οἰκοδομήσει μία αὐστηρὴ ἐπιστήμη τοῦ μεταφυσικοῦ· ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἐρχόμαστε ἀντιμέτωποι μὲ ἕνα κείμενο ἐντόνως ὑπαινικτικό, τὸ ὁποῖο γεννᾶ διαρκῶς ἐρωτήματα, καὶ στὸ ὁποῖο αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ ἐπιστήμη κατ' οὐσίαν δὲν παρουσιάζεται ποτέ. Τὸ ἄρθρο αὐτὸ θέτει τὸ ζήτημα τῆς ἱστορικῆς γενέσεως αὐτοῦ τοῦ μετασχηματισμοῦ, προωθώντας τὴν ἀκόλουθη θέση: ἡ αἰτία τῆς δημιουργίας τοῦ «πλατωνισμοῦ», ὡς ἐπιστήμης τοῦ μεταφυσικοῦ, ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι σὲ μία συγκεκριμένη στιγμὴ τῆς ἱστορίας (ἀρχῆς γενομένης μὲ τὸν Μέσο πλατωνισμό) ἡ πλειονότητα τῶν πλατωνικῶν φιλοσόφων ἀποδέχθηκε τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη βάσει τῆς ὁποίας ἡ πρώτη φιλοσοφία, τοῦτ' ἔστιν ἡ φιλοσοφία μὲ τὴν ἀρχική της ἔννοια, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἡ ἐπιστήμη τῆς μεταφυσικῆς. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, στὴν ὁποία οἱ ἀρχὲς

19. *GW*, 2, 1977, p. 508.

τῆς μεταφυσικῆς δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἑδραιωμένες ὑποθέσεις ὅσο καὶ προϋποθέσεις γιὰ τὴ δυνατότητα πραγματοποίησης τοῦ ἀγαθοῦ σὲ ἠθικὸ καὶ πολιτικὸ ἐπίπεδο, κατέληξε νὰ γίνει μία φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπαλείφθηκε ἐντελῶς ὁ ἠθικὸς καὶ πολιτικὸς στόχος, πρὸς ὄφελος μιᾶς μεταφυσικῆς ἐπιστήμης μὲ χαρακτήρα καθαρὰ στοχαστικό. Ὡστόσο, ὁ στόχος αὐτὸς δὲν ἐπιτυγχάνεται χωρὶς νὰ παραβιασθεῖ τὸ πλατωνικὸ κείμενο, ὅπου τὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικὰ ζητήματα εἶναι ἐξέχοντα, ἐνῶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ μεταφυσικοῦ ἁπλῶς δὲν ὑφίσταται.

Franco TRABATTONI
(Μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 289-299

ΣΥΝΕΧΕΙΑ ΚΑΙ ΑΣΥΝΕΧΕΙΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΣΤΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ DESCARTES

Ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος γιὰ τοὺς μαθηματικοὺς θεωροῦνται μεγέθη ἀπείρως διαιρετά. Στὴ μεταφυσικὴ φυσικὴ τοῦ Descartes, ὁ χῶρος, ἀκριβέστερα ἡ ἔκταση, συνιστᾶ τὴν οὐσία τῆς σωματικῆς ὑπόστασης[1], ἢ τὸ πρωταρχικό της κατηγόρημα. Ὁ χρόνος, ὡστόσο, ἀποτελεῖ μιὰ γενικὴ ἔννοια, ἢ ἕναν τρόπο νὰ σκεφτόμαστε κάτι, προϋποθέτει ἕνα νοοῦν ὑποκείμενο καὶ ἀναφέρεται τόσο σὲ σκεπτόμενα ὄντα ὅσο καὶ σὲ σώματα. Ἐνῶ ὁ χῶρος, δηλαδὴ ἡ ἔκταση στὸν Descartes, θεωρεῖται συνεχής, ἡ σύλληψη τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν Descartes ἔχει προκαλέσει πολλὰ ἐρωτηματικὰ κι ἔχει διχάσει τοὺς μελετητές του μεταξὺ τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς θέσης τῆς ἀσυνέχειας καὶ τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς συνέχειας. Ὁ Belaval θεωροῦσε αὐτονόητο πὼς ὁ χρόνος εἶναι ἀσυνεχὴς στὸν Descartes[2]. Ὁ Koyré, μάλιστα, ἔχει ἀμφισβητήσει ὅτι ἡ γεωμετρικὴ κίνηση στὸν Descartes πραγματοποιεῖται στὸν χρόνο, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ κίνηση ἑνὸς σημείου ποὺ κάνει μιὰ γραμμὴ καὶ ἡ «κίνηση» μιᾶς γραμμῆς δὲν ἔχουν ταχύτητα κι ὡς ἐκ τούτου δὲν συμβαίνουν στὸ χρόνο, γι' αὐτὸ συμπεραίνει ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ Descartes εἶναι «μη-χρονικὲς» κινήσεις[3].

Ὁ Descartes, ὡστόσο, ἐπισημαίνει ὅτι ὑπάρχει ἀναγκαία σχέση μεταξὺ κίνησης καὶ διάρκειας (AT, X, 421 καὶ *Στοχασμοί*, AT, VII, 63)[4]. Καμιὰ κίνηση δὲν συμβαίνει σὲ μιὰ στιγμὴ (*instant*: σημεῖο· *Ἀρχές*, II, 39, *Κόσμος*, XI, 45). Ὁ καρτεσιανὸς κόσμος εἶναι ἕνας κόσμος γεωμετρικῶν ἀντικειμένων, ποὺ ἐκλαμβάνονται ὡς πράγματα μὲ διάρκεια, κι ὡς ἐκ τούτου μὲ ἀντικειμενικὴ κίνηση ποὺ πραγματοποιεῖται σὲ ἀντικειμενικὸ χρόνο. Ἕνας κίνδυ-

---

1. R. DESCARTES, *Οἱ ἀρχὲς τῆς φιλοσοφίας*, ἐπιμ., μτφρ., σχολιασμός: Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθήνα, Ἐκκρεμές, 2012, σ. 53. Στὸ ἑξῆς τὸ ἔργο θὰ ἀναφέρεται ὡς *Ἀρχές*, ἐν συνεχείᾳ τὸ μέρος τοῦ ἔργου ὑποδεικνύεται μὲ λατινικοὺς χαρακτῆρες καὶ μὲ ἀραβικοὺς ἡ σελίδα στὴν ἔκδοση αὐτή.

2. Y. BELAVAL, *Leibniz: critique de Descartes*, Paris, Librairie Gallimard, 1960, σ. 149.

3. A. KOYRÉ, *Galileo Studies*, New York, Atlantic Highlands, 1978, σ. 259.

4. Ἡ συντομογραφία AT παραπέμπει στὴν ἔκδοση τῶν Ch. ADAM et P. TANNERY, *Œuvres de Descartes*, Paris, Cerf, 1897-1909 (ἐπανέκδοση Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974, νέα ἔκδοση, 1982). Ὁ τόμος ὑποδεικνύεται μὲ λατινικοὺς χαρακτῆρες καὶ μὲ ἀραβικοὺς χαρακτῆρες ἀναφέρεται ἡ σελίδα.

νος σύγχυσης, ὡστόσο, γιὰ τὴ μελέτη τῶν κειμένων τοῦ Descartes προκύπτει ὅταν δὲν γίνεται διάκριση μεταξὺ τῆς λέξης *instant* καὶ τῆς λέξης *moment*. Ἡ λέξη *instant* σημαίνει σημεῖο (ἐκ τοῦ *insto*, ποὺ σημαίνει «ἵσταμαι/στέκομαι» καὶ «ἐπίκειμαι») καὶ συλλαμβάνεται μόνο νοητικά. Ἡ λέξη *moment* προέρχεται ἀπὸ τὴ λατινικὴ λέξη *momentum*, ποὺ σημαίνει τὸ *movimentum* (ἐκ τοῦ *moveo*: κινοῦμαι), κι ἔχει διπλὴ σημασία, ἀφ' ἑνὸς μὲν τῆς κίνησης καὶ τῆς τάσης ἢ ροπῆς γιὰ κίνηση, ἀφ' ἑτέρου δὲ τοῦ χρονικοῦ διαστήματος[5]. Τὴ διάκριση αὐτὴ ἀκόμη καὶ μεταφραστὲς τοῦ Descartes ἔχουν παραβλέψει. Στὴν καθομιλουμένη, δὲν γίνεται διάκριση μεταξὺ *instant* καὶ *moment*, καθὼς ἀποδίδονται καὶ τὰ δύο ὡς στιγμή, γι' αὐτὸ τὴ λέξη *instant* θὰ τὴν ἀποδώσω ὡς σημεῖο-στιγμή, ἢ στιγμή-ὅριο. Ὁ Descartes γνωρίζει τὴ διαφορετικὴ καταγωγὴ τῶν δύο αὐτῶν ὅρων κι, ὅπως θὰ δοῦμε, ἡ διάκρισή τους εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὴ φυσική του καὶ εἰδικὰ γιὰ τὶς θέσεις του σχετικὰ μὲ τὸν χρόνο, ἀλλὰ καὶ γιὰ μιὰ περαιτέρω ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση αὐτῆς τῆς διάκρισης στὴ θεωρία του. Ἐὰν δηλαδὴ θεωρηθεῖ πὼς ὁ χρόνος ἀποτελεῖται ἀπὸ σημεῖα-στιγμές, τοῦτο συνεπάγεται, βάσει μιᾶς παραδοσιακῆς σημασίας γιὰ τὸ σημεῖο-στιγμή, ἕνα στατικὸ μοντέλο. Τὸ ζήτημα ἀλλάζει ἐὰν ὁ χρόνος ἀποτελεῖται ἀπὸ *momentum*, ἀπὸ στιγμὲς ποὺ διαρκοῦν, παρουσιάζουν δηλαδὴ ὁρισμένη διάρκεια καὶ διαδέχονται ἡ μία τὴν ἄλλη ὅπως θὰ ὑποστηρίξω γιὰ τὸν Descartes, ἢ ἐὰν τὸ σημεῖο-στιγμὴ παρουσιάσει διαφορετικὴ σημασία, ἑνὸς σημείου-δύναμης, ὅπως ὅμως θὰ παρουσιαστεῖ ἀργότερα στὴν ἱστορία.

Πρῶτον, θὰ ἐπιχειρήσω νὰ ἐξετάσω τὸ μοντέλο τοῦ χρόνου στὸ πλαίσιο τῆς φυσικῆς τοῦ Descartes, δηλαδὴ τῆς θεωρίας του γιὰ τὸ σῶμα καὶ θὰ ὑποστηρίξω τὴν ἑρμηνευτικὴ ἐκδοχὴ τῆς συνέχειας. Δεύτερον, θὰ ἐξετάσω τὸ μοντέλο τοῦ χρόνου στὸ σκέπτεσθαι, καὶ θὰ ὑποστηρίξω πὼς ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο γιὰ τὸ μοντέλο τοῦ χρόνου γιὰ τὸ σῶμα, ἂν καὶ θὰ ἐπισημάνω ὁρισμένες βασικὲς διαφορὲς μεταξύ τους.

I
Χρόνος καὶ διάρκεια στὴ φυσικὴ τοῦ Descartes ἢ τὴ θεωρία του γιὰ τὸ σῶμα

Γιὰ τὸν Descartes, ὕλη καὶ σῶμα εἶναι ὅροι συνώνυμοι. Ἡ οὐσία τῆς ὕλης εἶναι ἡ ἔκταση, ἡ ὁποία ἔχει τρεῖς διαστάσεις, μῆκος, πλάτος, βάθος. Ἡ ἴδια τρισδιάστατη ἔκταση ποὺ συνιστᾶ τὸν χῶρο, συνιστᾶ καὶ τὸ σῶμα. Δὲν γίνεται διάκριση μεταξὺ τῆς ὕλης ὡς ἔκτασης καὶ τοῦ τρισδιάστατου χώ-

5. Πβ. E. MOUTSOPOULOS, *Valences de l'action*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012, σ. 25.

ρου. Τὸ κενὸ ἀπορρίπτεται: ὁ χῶρος εἶναι ἀπεριόριστα ἐκτεινόμενος, συνεχής, ὁμοιόμορφος καὶ πλήρης[6]. Ἡ ὁμογενοποίηση τοῦ χώρου τοῦ σύμπαντος ὑποστηρίζει τὸ ἐπιχείρημα πὼς ἰσχύουν οἱ ἴδιοι φυσικοὶ νόμοι, ὁ ἄνθρωπος ὑπάγεται σὲ αὐτοὺς καὶ ἀπορρίπτονται τὰ θαύματα.

Ὁ πλήρης αὐτὸς χῶρος ἀποτελεῖται ἀπὸ σώματα, τὰ ὁποῖα διαφέρουν κατὰ τὴν κίνηση, ἡ ὁποία παρουσιάζει κεντρικὴ σημασία. Ὡστόσο, ἐφ' ὅσον τὸ σύμπαν κινεῖται καὶ κατανοεῖται σὰν ἕνα κινούμενο σῶμα, δὲν ὑπάρχει ἕνας σταθερὸς τόπος, καθὼς ὅπως ἀναφέρει στὶς *Ἀρχές* του: «Ἂν σκεφτοῦμε ὅτι δὲν μποροῦν νὰ βρεθοῦν πραγματικὰ σταθερὰ σημεῖα στὸ σύμπαν, θὰ συμπεράνουμε ὅτι τίποτε δὲν ἔχει σταθερὴ θέση, ἐκτὸς κι ἂν προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ σκέψη μας» (II, 13). Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ τόπου φαίνεται ὅτι εἶναι σχετικός, ἐξαρτώμενος ἀπὸ ἕνα σημεῖο ἀναφορᾶς ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ σκέψη μας, καί, δεύτερον, σχεσιακός, ἐξαρτώμενος ἀπὸ τὶς σχέσεις μεταξὺ τῶν σωμάτων[7].

Ἐνῶ ὁ τρισδιάστατος χῶρος ἀποδίδεται σὲ σώματα, ἡ διάσταση τοῦ χρόνου διαφέρει, διότι ἀποτελεῖ ἕναν τρόπο τοῦ νὰ σκεφτόμαστε (*modus cogitandi*), ποὺ προϋποθέτει ἕνα νοοῦν ὑποκείμενο· ἀναφέρεται δὲ τόσο στὸ σκέπτεσθαι ὅσο καὶ στὰ σώματα. Ὁ Χρόνος ἀποτελεῖ ἕνα μέτρο ὑπολογισμοῦ τῆς κίνησης κι ἐπὶ πλέον εἶναι ἕνας τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο σκεφτόμαστε τὴ διάρκεια, ἐφ' ὅσον θέλουμε νὰ τὴν ὑπολογίσουμε· καὶ στὴν περίπτωση αὐτή, συγκρίνουμε τὴ διάρκεια ἑνὸς πράγματος μὲ τὴ διάρκεια ἑνὸς ἄλλου. Ἡ διάρκεια ἑνὸς πράγματος δὲν θεωρεῖται ἀνάλογη τοῦ εἴδους ἢ τῆς οὐσίας του, ὅπως γιὰ τοὺς Σχολαστικούς, ἀλλὰ γιὰ τὸν Descartes ἡ διάρκεια ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κίνηση καὶ βάσει τῆς ἔννοιας τοῦ χρόνου ἀπο-

---

6. Ὁ Descartes δὲν δέχεται τὴ σχολαστικὴ θεωρία περὶ μιᾶς ριζικῆς διαφορᾶς εἴδους ἀνάμεσα στὰ «ὑποσελήνια» καὶ γήινα φαινόμενα καὶ τὸν ἄφθαρτο οὐράνιο κόσμο. Ἡ θέση αὐτή, ὅτι ἡ ὕλη εἶναι ἑνιαία, καταδικάστηκε ἀπὸ τὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Louvain, στὰ 1662. Πβ. *Ἀρχές*, II, 22: «Παρομοίως, ἡ ὕλη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς εἶναι μία καὶ ἡ αὐτή· καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν πολλοὶ κόσμοι. Μποροῦμε εὔκολα νὰ συναγάγουμε ἀπὸ αὐτὸ πὼς ἡ οὐράνια ὕλη δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴ γήινη».

7. *Ἀρχές*, I, 57: [...] ὁ χρόνος, ὅταν τὸν διακρίνουμε ἀπὸ τὴ διάρκεια ἐκλαμβανόμενη ἐν γένει καὶ λέμε πὼς εἶναι μέτρο τῆς κίνησης, εἶναι μόνον ἕνας τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο σκεπτόμαστε τὴ διάρκεια αὐτή. Καθ' ὅτι βέβαια ἡ διάρκεια ποὺ ἐννοοῦμε ὅτι εἶναι στὴν κίνηση δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴ διάρκεια τῶν πραγμάτων ποὺ δὲν κινοῦνται. Τοῦτο εἶναι προφανὲς ἀπὸ τὸ ὅτι ἂν ὑπάρχουν δύο σώματα ποὺ κινοῦνται κατὰ τὴ διάρκεια μιᾶς ὥρας, τὸ ἕνα ἀργὰ καὶ τὸ ἄλλο γρήγορα, δὲν μετρᾶμε περισσότερο χρόνο στὸ ἕνα ἀπὸ ὅ,τι στὸ ἄλλο, ἀκόμη κι ἂν εἶναι μεγαλύτερη ἡ κίνηση τοῦ ἑνὸς συγκριτικὰ μὲ τὸ ἄλλο. Ἀλλὰ γιὰ νὰ ὑπολογίσουμε τὴ διάρκεια τῶν πραγμάτων μὲ ἕνα κοινὸ μέτρο, συγκρίνουμε τὴ διάρκειά τους μὲ τὴ διάρκεια τῶν μεγαλύτερων καὶ πιὸ κανονικῶν [ὅπως εἶναι οἱ φαινόμενες κινήσεις τοῦ Ἡλιου καὶ τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων] κινήσεων ἀπὸ τὶς ὁποῖες γίνονται οἱ μέρες καὶ τὰ ἔτη, καὶ αὐτὴ τὴ διάρκεια καλοῦμε χρόνο. Πράγματι, ὅμως, αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε ἔτσι δὲν προσθέτει τίποτε στὴ διάρκεια, κατὰ τὴ γενική της ἔννοια, ἐκτὸς ἀπὸ ἕναν τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι.

δίδουμε τὴν κίνηση γρήγορη ἢ βραδεία. Ὁ χρόνος ὡς τρόπος τοῦ νοοῦντος ὑποκειμένου εἶναι ἐξωγενὴς τρόπος νὰ ὑπολογίζουμε μία διάρκεια συγκρίνοντάς την μὲ μίαν ἄλλη. Ἐνῶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, «ὁ χρόνος εἶναι ἀριθμὸς κίνησης», γιὰ τὸν Descartes ὑπάρχουν σώματα ποὺ κινοῦνται καὶ σώματα ἐν ἠρεμίᾳ, ἀμφοτέρων ὅμως μπορεῖ νὰ ὑπολογιστεῖ ὁ χρόνος κατὰ τὸν ὁποῖο διαρκοῦν. Ἐπὶ πλέον, ὁ χρόνος τῆς κίνησης εἶναι σχετικὸ μέγεθος, καθὼς δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ πράγματα. Ἡ δὲ διάκριση κίνησης καὶ ἠρεμίας εἶναι σχετική, ἀφοῦ ὅλα κινοῦνται.

Ἂς περάσουμε τώρα στὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὸ μοντέλο τοῦ χρόνου, ἐὰν ὁ χρόνος θεωρεῖται συνεχὴς ἢ ἀσυνεχής. Γιὰ τὸν Descartes, ὅπως ἀναφέρει στὶς *Ἀρχές* του (I, 21), ἐνῶ ὁ χῶρος εἶναι συνεχής, ὁ χρόνος εἶναι τέτοιου εἴδους ὥστε τὰ μέρη του δὲν ἐξαρτῶνται ἀμοιβαῖα καὶ δὲν συνυπάρχουν.

> «[...] ἂν ἀκριβῶς προσέξουμε τὴ φύση τοῦ χρόνου ἢ τῆς διάρκειας τῶν πραγμάτων εἶναι τέτοιας λογῆς, ὥστε τὰ μέρη του οὔτε διεξαρτῶνται ἀμοιβαῖα κι οὔτε ὑπάρχουν ποτὲ συγχρόνως· καὶ γι' αὐτὸ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχουμε τώρα, δὲν ἕπεται ὅτι θὰ ὑπάρχουμε στὸν ἄμεσο μελλοντικὸ χρόνο, ἐκτὸς ἂν κάποια αἰτία, ὄντως ἡ ἴδια ποὺ μᾶς παρήγαγε ἀρχικά, συνεχῶς σὰν νὰ μᾶς ἀναπαράγει, οὕτως εἰπεῖν, μᾶς συντηρεῖ. [...]»[8].

---

8. Βλ. R. DESCARTES, *Τρίτος στοχασμός*, AT, VII, 48-49: «Πράγματι, γιὰ ὁποιον παρατηρεῖ τὴ φύση τοῦ χρόνου, εἶναι ὁλοφάνερο ὅτι γιὰ νὰ συντηρηθεῖ ὁποιοδήποτε πρᾶγμα σὲ κάθε μεμονωμένη στιγμὴ ποὺ διαρκεῖ χρειάζεται τὴν ἴδια ἰσχὺ κι ἐνέργεια τὴν ὁποία χρειαζόταν γιὰ νὰ δημιουργηθεῖ ἐκ νέου ἂν δὲν ὑπῆρχε ἀκόμα». Πβ. ἐπίσης, *Πρῶτες ἀπαντήσεις*, VII, 109· *Δεύτερες ἀπαντήσεις, Ἀξίωμα* II· *Συνομιλία μὲ τὸν Μπούρμαν*, VI, 156.

Ὁ Descartes ἐννοεῖ τὸν χρόνο ὡς πραγματικὰ διαιρετὸ καὶ χωρὶς ἀναγκαῖο δεσμὸ μεταξὺ τῶν μερῶν του. Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία του περὶ συνεχοῦς δημιουργίας, ἡ παραγωγῆς, τὰ πράγματα ἅπαξ καὶ δημιουργήθηκαν δὲν μποροῦν νὰ συντηρηθοῦν παρὰ μόνο μὲ τὴ θεϊκὴ συνδρομή· τρόπον τινὰ ἀναδημιουργοῦνται κάθε στιγμή· ἁποτε λοιπὸν δὲν διαρκεῖ παρὰ μέσῳ ἀνανεούμενης δημιουργίας. Οἱ θέσεις αὐτὲς προκάλεσαν σοβαρὲς ἀντιρρήσεις. Ἐπὶ παραδείγματι, ὁ Gassendi, *στὶς Πέμπτες ἀντιρρήσεις* (VII, 302), ἀμφισβητώντας τὴν καρτεσιανὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ χρόνου, ὑποστηρίζει τὴ θέση: «Θὰ συνεχίσεις πράγματι νὰ ὑπάρχεις, ὄχι ἐπειδὴ κάποια δύναμη σὲ δημιουργεῖ ἐκ νέου, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἔχεις μιὰ δύναμη ἐπαρκὴ ποὺ νὰ διασφαλίζει πὼς θὰ συνεχίσεις, ἐκτὸς κι ἂν κάποια καταστροφικὴ δύναμη παρέμβει». Ὁ Descartes ἀπαντᾶ: «Ὅταν ἐσὺ ἀρνεῖσαι πὼς χρειαζόμαστε συνεχῶς τὸ πρῶτο αἴτιο γιὰ τὴ διατήρησή μας, ἀρνεῖσαι ἕνα πρᾶγμα ποὺ οἱ Μεταφυσικοὶ βεβαιώνουν ὡς πασιφανές, ἀλλὰ οἱ φαῦλοι ἀποτυγχάνουν νὰ τὸ διανοηθοῦν, ἐπειδὴ προσέχουν μόνο τὶς αἰτίες τοῦ γίγνεσθαι (*causa secundum fieri*) κι ὄχι τὸ αἴτιο τοῦ εἶναι (*causa secundum esse*)». Σύμφωνα μὲ τὸ παράδειγμα ποὺ ἀναφέρει, «ἕνας ἀρχιτέκτονας εἶναι ἡ αἰτία τοῦ σπιτιοῦ καὶ ὁ πατέρας τοῦ παιδιοῦ του, μόνον ὡς πρὸς τὴν παραγωγή. Γι' αὐτὸ ἅπαξ καὶ ὁλοκληρωθεῖ τὸ σπίτι, μπορεῖ νὰ ὑφίσταται καὶ χωρὶς τὸν ἀρχιτέκτονα». Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ αὐτὴν τὴν αἰτία, ποὺ ἀφορᾶ τὸ γίγνεσθαι, δηλαδὴ τὸ φυσικὸ αἴτιο, ὑπάρχει καὶ ἡ αἰτία ποὺ ἀφορᾶ τὸ εἶναι: «Ὁ ἥλιος ὅμως εἶναι ἡ αἰτία τοῦ φωτὸς ποὺ προέρχεται ἀπὸ αὐτὸν καὶ ὁ Θεὸς τὸ αἴτιο ὅλων τῶν δημιουργημένων πραγμάτων, ὄχι μόνο σὲ ὅ,τι

Γιὰ τὸν Descartes, σύμφωνα μὲ μιὰ πρώτη ἀνάγνωση τοῦ παραπάνω κειμένου, ὁ χρόνος κατὰ τὸν ὁποῖο ἕνα ἐπὶ μέρους πρᾶγμα ὑπάρχει ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀναρίθμητα μέρη, ἀνεξάρτητα μεταξύ τους. Ἐφ' ὅσον ἡ ὕπαρξη κάθε χρονικοῦ διαστήματος δὲν ἔπεται ἀναγκαία ἀπὸ τὸ προηγούμενο, κι ἐφ' ὅσον ἡ δύναμη καὶ ἡ ἐνέργεια ποὺ ἀπαιτοῦνται γιὰ νὰ συντηρεῖται ἕνα πρᾶγμα δὲν ὑπάρχουν σὲ αὐτὸ τὸ ἴδιο, τὴ συνέχεια θὰ πρέπει νὰ ἐγγυᾶται μιὰ ἄλλη αἰτία, ἕνα αἴτιο ἢ δύναμη ποὺ προϋποτίθεται τῆς ὕπαρξης τῶν ἐπὶ μέρους ὑπάρξεων.

Ὁ Descartes ὑποστηρίζει πὼς ὁ χρόνος εἶναι ἀπεριόριστα διαιρετός, περιλαμβάνοντας ὅμως ὄχι ἄτμητες στιγμές, ἀλλὰ διαστήματα ποὺ διαρκοῦν. «Ἐφ' ὅσον κάποια ὑπόσταση σταματᾶ νὰ διαρκεῖ, σταματᾶ νὰ ὑπάρχει, ὑπάρχει μόνο μιὰ διάκριση τοῦ λόγου μεταξὺ αὐτῆς καὶ τῆς διάρκειας» (*Ἀρχές*, I, 62). Μιὰ ὑπόσταση, λοιπόν, εἴτε ἕνα σκεπτόμενο ἐγὼ εἴτε ἕνα σῶμα, ἐὰν σταματήσει νὰ διαρκεῖ, σταματᾶ καὶ νὰ ὑπάρχει. Ἡ διάρκεια καὶ ἡ διατήρηση ἑνὸς πράγματος, ἡ ὕπαρξή του, εἶναι συνώνυμες. Ὁ Descartes φαίνεται, λοιπόν, πὼς ὑποστηρίζει τὴ διάρκεια τῆς ὕπαρξης (I, 62) καὶ τὴ διαιρετότητα τῶν διαστημάτων τοῦ χρόνου (I, 21).

Οἱ ἑρμηνευτικές προσεγγίσεις τοῦ χρόνου στὸν Descartes, διακρίνονται ἀφ' ἑνὸς μὲν σὲ ἐκεῖνες ποὺ δίνουν ἔμφαση στὴν ἀσυνέχεια, ἀφ' ἑτέρου δὲ σὲ ἐκεῖνες ποὺ ὑποστηρίζουν τὴ συνέχεια. Σύμφωνα μὲ τὴν ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ Gueroult, ἡ ἀνεξαρτησία τῶν μερῶν τοῦ χρόνου συνεπάγεται τὴ θέση ἄχρονων στιγμῶν, «μιὰ ἐπανάληψη ἀδιαίρετων καὶ ἀσυνεχῶν στιγμῶν»[9]. Ἐφ' ὅσον ἡ διάρκεια παρουσιάζεται ὡς ἀσυνεχής, κάθε στιγμὴ δημιουργεῖται μιὰ νέα κατάσταση πραγμάτων, ὅπου οἱ γεωμετρικὲς σχέσεις μεταξὺ τῶν σωμάτων διαφέρουν. Ὡστόσο, ὁ νοῦς μας μεταφράζει τὴ συνεχὴ ἐπανάληψη τῶν ἀνεξάρτητων στιγμῶν στὴ συνέχεια μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς κίνησης στὸν χρόνο. Γιὰ τὸν Gueroult, ἐφ' ὅσον ὄχι μόνον ὁ χρόνος ἀλλὰ καὶ ἡ κίνηση στὸν Descartes συνίσταται σὲ ἕνα ἄπειρο στιγμῶν, κι ὡς

ἀφορᾶ τὴν παραγωγή τους, ἀλλὰ ἐπίσης σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ διατήρηση καὶ τὴ διάρκειά τους στὸ εἶναι τους. Γι' αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ ἐπηρεάζει (*influere*) τὸ ἀποτέλεσμα κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ὅπως τὸ διατηρεῖ. Καὶ τοῦτο ἀποδεικνύεται πεντακάθαρα ἐπειδὴ ἔχω ἐξηγήσει τὴν ἀνεξαρτησία τῶν μερῶν τοῦ χρόνου [...]» (AT, VII, 369-70).

Ἐνῶ ὁ Gassendi δίνει ἔμφαση στὴ φυσικὴ αἰτιότητα, ὁ Descartes ὑπογραμμίζει τὴ διάκριση μεταξὺ τῆς μεταφυσικῆς αἰτιότητας (Θεὸς) καὶ τῆς φυσικῆς αἰτιότητας.

Ὁ Spinoza, στὴ συνέχεια, ὁ ὁποῖος γνώριζε τὶς ἀνωρρήσεις τοῦ Gassendi, θὰ ἀναπτύξει τὴ θεωρία τῆς ἐμμένειας (*Ἠθική*, I, 17), ἀπορρίπτοντας τὴν ἰδέα πὼς ὁ Θεὸς εἶναι μεταβατικὸ ἢ «ἐξωτερικὸ» αἴτιο, καθὼς καὶ τοῦ *conatus*, τῆς ἐμμενοῦς σὲ κάθε πρᾶγμα τάσης γιὰ αὐτοσυντήρηση.

Μπορεῖ, ὡστόσο, ὁ ἀναγνώστης νὰ ἐπισημάνει ὅτι στὸ παραπάνω ἄρθρο 21 ἐκφράζονται ὁρισμένες ἐπιφυλάξεις στὶς ἐκφράσεις: σὰν νὰ μᾶς ἀναπαράγει, *οὕτως εἰπεῖν* μᾶς συντηρεῖ.

9. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968, τ. I, σ. 278.

ἐκ τούτου στὴν πραγματικότητα δὲν ὑφίσταται κίνηση. Ὅπως ὅταν βλέπουμε μιὰ ταινία, ὁ νοῦς μας δημιουργεῖ τὴ συνεχὴ δράση ἀπὸ μιὰ διαδοχὴ εἰκόνων, ὁ Gueroult ὑποστηρίζει ὅτι σὲ ἕναν κόσμο ἄχρονων στιγμῶν τὸ συνεχὲς τῆς διάρκειας ἀποκαθίσταται ἀπὸ τὸν νοῦ μας.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὅμως, ὁ Beyssade ὑποστηρίζει τὴ συνέχεια τῶν χρονικῶν διαστημάτων, ἡ ὁποία δὲν ἰσχύει μόνο γιὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ πρωταρχικὰ γιὰ μᾶς ὡς σκεπτόμενα ὄντα. Ἡ σκέψη μας, στὴν ὁποία ἔχουμε ἄμεση πρόσβαση, δὲν ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄχρονες στιγμὲς ἀλλὰ παρουσιάζει διάρκεια καὶ συνέχεια στὸν χρόνο[10]. Ἀντιστοίχως, τὰ σώματα ἐκτείνονται καὶ διαρκοῦν στὸν χρόνο. Κάθε διάρκεια ἢ μέρος της περιλαμβάνει τὸ πρὶν καὶ τὸ μετά, ἐνῶ τὸ σημεῖο-στιγμὴ (*instans*) εἶναι τὸ ὅριο μεταξύ τους ἐκφράζοντας τὸ τώρα, τὸν ἐνεστώτα χρόνο. Τὸ ρῆμα *insto* σημαίνει «εἶμαι παρών». Τοῦτο, ὡστόσο, δὲν συνεπάγεται πὼς ἡ στιγμὴ ἢ ὁ ἐνεστώτας δὲν περιέχουν διάρκεια. Βάσει τῆς ἑρμηνευτικῆς αὐτῆς, θεωρεῖται πὼς ὁ Descartes δὲν ὑποστηρίζει τὴν ἀσυνέχεια ὅπως οἱ Ἀτομικοὶ φιλόσοφοι, παρόλο ποὺ ἡ συνεχὴς ἀναδημιουργία ἐπιτρέπει νὰ ὑποστηριχθεῖ καὶ ἡ θεωρία τῆς ἀσυνέχειας, «[...] τὰ μέρη του (τοῦ χρόνου ἢ τῆς διάρκειας) οὔτε διεξαρτῶνται ἀμοιβαῖα κι οὔτε ὑπάρχουν ποτὲ συγχρόνως», ὅπως ἀναφέρει (*Ἀρχές*, I, 21). Ἐὰν ὅμως ἡ διάρκεια ἑνὸς πράγματος ἀποτελοῦνταν ἀπὸ στιγμὲς δίχως διάρκεια, δὲν θὰ μποροῦσε νὰ νοηθεῖ ὡς πραγματική. Σημεῖα, ἐπιφάνειες, γεωμετρικὰ ἀντικείμενα ποὺ στεροῦνται ἔκτασης σὲ μῆκος, βάθος, πλάτος, δὲν εἶναι μέρη ἑνὸς σώματος, ἀλλὰ ὅρια ἢ σύνορα. Ἐφ' ὅσον, ὡστόσο, ἡ διάρκεια ἑνὸς πράγματος ἀποτελεῖται ἀπὸ πεπερασμένα μέρη τὰ ὁποῖα ἔχουν ὅρια, ἡ διάρκεια εἶναι διαιρέσιμη ὥστε νὰ ἐντοπίζεται ἕνα προηγούμενο ἢ ἑπόμενο χρονικὸ διάστημα.

Τὰ σώματα ὡς ἐκτεινόμενα δὲν μπορεῖ νὰ συνίστανται ἀπὸ ἄτμητες στιγμές. Ὅπως τὸ ἐντοπίσαμε, ἡ διάρκεια ἀποδίδεται καὶ σὲ σκεπτόμενα καὶ σὲ ἐκτεινόμενα πράγματα, τὰ ὁποῖα δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν χωρὶς νὰ διαρκοῦν. Δὲν μπορεῖ, ἑπομένως, νὰ ἀφαιρεθεῖ ἀπὸ τὴν ὕπαρξη τῶν πραγμάτων, σωματικῶν ἢ ἀσώματων, ἡ διάσταση τῆς διάρκειας. Θεωρῶ ὅτι στοὺς *Στοχασμούς*, ὅπου παρουσιάζεται πὼς ἕνα στοχαζόμενο ἐγὼ δὲν εἶναι ἀναγκαῖα ὑπάρχον ἀφ' ἑαυτοῦ του καὶ ἡ παρούσα ὕπαρξή του δὲν συνεπάγεται πὼς θὰ ὑπάρχει τὴν ἑπόμενη στιγμή, γίνεται ἕνα νοητικὸ πείραμα, ποὺ ὑποστηρίζει τὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴ διαιρετότητα τοῦ χρόνου κατὰ τὴν ὁποία διαρκεῖ ἕνα πράγμα· ἡ δὲ διαιρετότητα συνεπάγεται τὴ δυνατότητα μέτρησης τῆς διάρκειας ἑνὸς πράγματος, ἀλλὰ καὶ τὴ μεταβολή του.

Χρειάζεται, ὡστόσο, νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι ἐνῶ ὁ χρόνος εἶναι ἕνας τρόπος τῆς σκέψης, μιὰ νοητικὴ κατηγορία ποὺ προϋποθέτει ἕνα νοοῦν ὑποκείμενο καὶ ἀποτελεῖ ἕνα ἐργαλεῖο γιὰ νὰ μετρᾶμε τὴ διάρκεια, ἡ διάρκεια ἀναφέρε-

---

10. J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, 1979, σσ. 346-350. Πβ. Y. PRELORENTZOS, *Temps, durée et éternité dans les* «Principes de la philosophie de Descartes» *de Spinoza*, Paris, PUF, 1996, κεφ. 2.

ται καὶ στὰ σώματα καὶ στὴ σκέψη. Τὸ ἐπιχείρημα ὅτι δὲν ὑπάγεται μόνο τὸ σῶμα στὴ διάρκεια τοῦ χρόνου, ἀλλὰ καὶ ἡ σκέψη διαφέρει ἀπὸ τὶς διδασκαλίες τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας.

Ὁ Descartes ἀντιλαμβάνεται καὶ τὴ διάρκεια τῶν σωμάτων διαφορετικά, βάσει τῆς μηχανιστικῆς φυσικῆς του, ὅπως παραδειγματικὰ διατυπώνεται στοὺς φυσικοὺς νόμους. Σύμφωνα μὲ τὸν πρῶτο φυσικὸ νόμο: «Κάθε πρᾶγμα, ὅσο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ ἴδιο, ἐμμένει πάντα (*semper*) στὴν ἴδια κατάσταση· κι ἔτσι ὅ,τι ἄπαξ κινεῖται, συνεχίζει πάντα νὰ κινεῖται». Βάσει τοῦ νόμου αὐτοῦ, ἀπορρίπτεται ὅτι τὰ φυσικὰ σώματα τείνουν πρὸς τὴν ἠρεμία, ὅπως στὴν ἀριστοτελικὴ φυσική. Ὅπως μάλιστα καταλήγει ἡ ἀπόδειξη τοῦ νόμου αὐτοῦ: «διότι ἠρεμία εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς κίνησης, καὶ τίποτε δὲν μπορεῖ ἀπὸ τὴ δική του φύση νὰ τείνει πρὸς τὸ ἀντίθετό του ἢ πρὸς τὴν καταστροφή του». Ὁ δεύτερος νόμος[11] ὑποστηρίζει τὴ διατήρηση τῆς εὐθύγραμμης κίνησης καὶ ἀνατρέπει μιὰ μακρόχρονη παράδοση, ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα μέχρι τὸν 17ο αἰώνα, ποὺ θεωροῦσε τὴν κυκλικὴ κίνηση ὡς πρώτη καὶ φυσική.

Συνέπεια τῶν νόμων αὐτῶν εἶναι ἡ ἀντίσταση τῶν σωμάτων, ὅπως διατυπώνεται στὸ ἄρθρο 43[12]. Ἡ νομοτελειακὴ τάση (*conatus*) τῶν σωμάτων νὰ παραμένουν στὴν κατάσταση στὴν ὁποία βρίσκονται παρουσιάζει δύο συνέπειες: τὴ δύναμη ἀντίστασης καὶ τὴ διάρκειά τους. Τὰ σώματα, ὡστόσο, γιὰ νὰ διαρκοῦν καὶ γιὰ νὰ ἰσχύουν οἱ νόμοι ποὺ ὑποστηρίζουν τὴ διάρκειά τους, προϋποθέτουν, ὅπως παρουσιάζεται στὸν *Τρίτο Στοχασμό*, ἕνα φιλαλήθη θεό, ὅτι δηλαδὴ ὁ κόσμος δὲν εἶναι προϊὸν δόλου ἢ ἀπάτης. Ὡστόσο, ὅπως διευκρινίζεται, ὁ Θεὸς διατηρεῖ τὴν κίνηση στὴν ὕλη, ὄχι ὅπως τυχὸν ἦταν λίγο πρίν (*Ἀρχές*, II, 39), τὸ παραγωγικὸ δηλαδὴ αἴτιο δὲν διατηρεῖ τὴν κίνηση ἢ δὲν τὴν ἀναπαράγει ἴδια κι ἀπαράλλακτη διαρκῶς.

Μποροῦμε, λοιπόν, νὰ συνοψίσουμε ὅτι ὁ χρόνος ἀποτελεῖται ἀπὸ διαστήματα ποὺ παρουσιάζουν διάρκεια καὶ πὼς ἡ διάρκεια αὐτὴ θεμελιώνεται νομοτελειακὰ στὴν τάση τῶν ἴδιων τῶν σωμάτων νὰ παραμένουν στὴν κατάσταση ποὺ βρίσκονται. Τὰ διαστήματα τῆς διάρκειας παρουσιάζουν ὅρια, τὰ σημεῖα-στιγμὲς (*instantia*), διὰ τῶν ὁποίων ξεχωρίζουν τὰ διαστή-

---

11. «Κάθε κίνηση εἶναι ἀπὸ μόνη της εὐθύγραμμη· καὶ ἑπομένως κάθε σῶμα κινούμενο σὲ ἕναν κύκλο τείνει *πάντα* (*semper*) νὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸ κέντρο τοῦ κύκλου στὸν ὁποῖο ἐγγράφεται».

12. «Ἐπ' αὐτοῦ, βέβαια, θὰ πρέπει νὰ προσέξουμε σὲ τί συνίσταται ἡ δύναμη κάθε σώματος νὰ ἐνεργεῖ ἐναντίον ἄλλου ἢ νὰ ἀντιστέκεται στὴν ἐνέργεια τοῦ ἄλλου: εἰδικὰ σὲ τοῦτο μόνο, ὅτι κάθε πρᾶγμα τείνει, ὅσο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ ἴδιο, νὰ ἐμμένει στὴν ἴδια κατάσταση στὴν ὁποία εἶναι, ὅπως ἔχει διατυπωθεῖ στὸν πρῶτο νόμο. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο, ὅ,τι εἶναι συνδεδεμένο μὲ κάτι ἄλλο, ἔχει κάποια δύναμη νὰ ἐμποδίσει τὸν ἀποχωρισμό του ἀπὸ αὐτό· κι ὅ,τι ἀποχωρίζεται ἔχει κάποια δύναμη νὰ παραμείνει ἀποχωρισμένο· ὅ,τι, πάλι, εἶναι ἐν ἠρεμίᾳ, ἔχει κάποια δύναμη νὰ ἐμμένει στὴ δική του ἠρεμία καί, συνεπῶς, νὰ ἀντιστέκεται σὲ ὅλα ὅσα μποροῦν νὰ τὴν μεταβάλουν».

ματα[13]. Στοὺς *Κανόνες*, ἡ στιγμή (*instans*) περιλαμβάνεται στοὺς ὅρους ποὺ δηλώνουν ἔλλειψη ἢ ἄρνηση τῶν ἁπλῶν φύσεων ἢ ἐννοιῶν, ὅπως π.χ. ὕπαρξη, μονάδα, διάρκεια, οἱ ὁποῖες ἀποδίδονται ἄλλοτε σὲ πνευματικὰ κι ἄλλοτε σὲ σωματικὰ ἀντικείμενα (AT X, 420). Ἡ στιγμὴ-ὅριο συλλαμβάνεται ἀπὸ τὴ νόησή μας, ἀλλὰ δὲν θεωρεῖται λιγότερο ἀληθινὴ γνώση. Τὸ ὅριο ἢ σημεῖο-στιγμὴ ἀδιαίρετο τὸ ἴδιο, σημαίνει τὸ πέρας καὶ τὴ διαίρεση. Οἱ στιγμὲς-διαστήματα (*momenta*) εἶναι ἐκτεινόμενες καὶ διαιρετές, ἐνῶ οἱ στιγμὲς-σημεῖα εἶναι ἀδιαίρετες καὶ μὴ ἐκτεινόμενες. Ὡστόσο, στὸ τρίτο μέρος τῶν *Ἀρχῶν*, ὁ Descartes ἀναφέρει τὴ στιγμὴ (*instans*) ὡς ἐλάχιστο σημεῖο τοῦ χρόνου (*minimum temporis punctum, quod instans vocant*). Τοῦτο μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει στὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ χρόνος ἀποτελεῖται ἀπὸ χρονικὰ διαστήματα ἀπείρως διαιρετά, ποὺ ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἀπεριόριστο ἀριθμὸ σημείων-στιγμῶν. Ἐάν, ὡστόσο, αὐτὰ τὰ ἀπειροστὰ συνιστοῦν δυναμικὰ σημεῖα δὲν ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὸν Descartes, καθὼς μάλιστα δὲν δίδεται πλήρως μία θεωρία γιὰ τὴ σύνθεση τοῦ συνεχοῦς τοῦ χρόνου. Καὶ τοῦτο ἔχει εὐνοήσει διαφορετικὲς ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις, μιὰ γόνιμη βεβαίως συζήτηση.

II
Τὸ μοντέλο τοῦ χρόνου καὶ τῆς διάρκειας στὸ πεδίο τοῦ σκέπτεσθαι

Στὸν *Δεύτερο Στοχασμὸ* ὁ Descartes, ἀφοῦ συλλάβει τὸν ἑαυτό του ὡς ἕνα ὄν ποὺ σκέπτεται, στὸ ἐρώτημα, «γιὰ πόσο χρόνο», ἀπαντᾶ: «Γιὰ ὅσο χρόνο σκέπτομαι» (AT,VII, 27). Τὸ σκέπτεσθαι ὑπάγεται στὸν χρόνο, καὶ τὸ σημαντικότερο, διαρκεῖ, καταλαμβάνει ἕνα διάστημα τοῦ χρόνου. Τὸ σῶμα ἐκτείνεται καὶ κινεῖται, τείνοντας νὰ παραμένει στὴν κατάσταση ποὺ βρίσκεται, ἐνῶ τὸ πνεῦμα σκέπτεται, τείνοντας νὰ παραμένει στὶς σκέψεις του καὶ νὰ διατηρεῖ τὴν ἀκολουθία τῶν σκέψεών του.

Ὅπως ὁ Descartes ἀπαντᾶ στὸν Burman: «Τὸ ὅτι ἡ σκέψη διενεργεῖται στὴ στιγμὴ εἶναι λάθος, ἀφοῦ ὅλες οἱ ἐνέργειές μας διενεργοῦνται στὸν χρόνο καὶ μπορῶ νὰ πῶ ὅτι συνεχίζω καὶ διατηρῶ τὴν ἴδια σκέψη γιὰ κάποιο χρόνο». Ὁ Burman ὡστόσο ἀντιτείνει: «Ἀλλὰ τότε ἡ σκέψη μας θὰ εἶναι ἐκτατὴ καὶ διαιρετή». Descartes: «Καθόλου. Θὰ εἶναι ἐκτατὴ καὶ διαιρετὴ ὡς πρὸς τὴ διάρκεια, ἐπειδὴ ἡ διάρκειά της μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ σὲ μέρη, ἀλλὰ ἡ ἴδια οὔτε ἐκτείνεται οὔτε εἶναι διαιρετὴ κατὰ τὴ φύση της, ἐπειδὴ δὲν ἔχει ἔκταση. Παρομοίως μὲ τὸν Θεό, μποροῦμε νὰ διαιρέσουμε τὴ διάρκειά του σὲ ἄπειρο μερῶν, ἀκόμη κι ἂν ὁ ἴδιος δὲν εἶναι διαιρετός» (AT, V, 148).

Ὁ Burman ἔχει ἀντιληφθεῖ τὴν καινοτομία τοῦ Descartes σὲ σχέση μὲ τὴ

13. Βλ. R. DESCARTES, *Disc.*, 4: AT, VI, 36, 11, 2-3· *Reponses aux Premières Objections*, AT,VII, 111, 11, 10-11, 9, 88).

σχολαστικὴ διδασκαλία, νὰ ἀποδώσει στὴν ψυχὴ διάρκεια, νὰ τὴν ὑπαγάγει στὸν ὑπολογισμὸ τοῦ χρόνου. Στοὺς *Κανόνες γιὰ τὴν καθοδήγηση τῆς ἐπινοητικότητας*, ὁ ἐνδέκατος κανόνας διατυπώνεται ὡς ἑξῆς: «Ἂν θελήσουμε νὰ συναγάγουμε ἀπὸ μερικὲς ἁπλὲς προτάσεις, τὶς ὁποῖες ἔχουμε συλλάβει στὴν ἐνόραση, κάτι ἄλλο, εἶναι χρήσιμο νὰ τὶς ἐξετάσουμε μὲ μιὰ συνεχὴ καὶ ἀδιάκοπη κίνηση τῆς σκέψης (*cogitationis motu*), νὰ στρέψουμε τὸν νοῦ μας στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις τους καὶ νὰ συλλάβουμε μὲ εὐκρίνεια, ὅσο εἶναι δυνατόν, περισσότερα συγχρόνως πράγματα».

Ὁ Descartes φαίνεται πὼς ἀποδίδει στὴ σκέψη κίνηση, βεβαιώνοντας τὴ χρονικὴ σύνδεση καὶ τὴ συνεχὴ κίνηση τῶν σκέψεων οἱ ὁποῖες βρίσκονται σὲ ἀλληλουχία μεταξύ τους. Ἡ παραγωγὴ τῶν ἰδεῶν διακρίνεται γιὰ τὴ διαδοχικότητα, μέσῳ τῆς συνεπαγωγῆς, καθὼς ἡ μία πρόταση ἕπεται τῆς ἄλλης. «Ἡ παραγωγή, ἀντίθετα, ἂν ἐξετάσουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐπιτελεῖται, δὲν φαίνεται πὼς διενεργεῖται ὁλόκληρη διαμιᾶς, ἀλλὰ περιλαμβάνει κάποια κίνηση τοῦ πνεύματος ποὺ συνάγει τὸ ἕνα μετὰ τὸ ἄλλο» (στὸ ἴδιο).

Μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι τὸ μοντέλο τοῦ χρόνου, ὡς συνεχοῦς, ἀποτελούμενου ἀπὸ διαδοχικὰ διαστήματα, ἕλκεται ἀπὸ τὸ μοντέλο τῆς σκέψης. Ὅπως χαρακτηριστικὰ διατυπώνεται στοὺς *Στοχασμούς*: «Ὅταν ἀντιλαμβάνομαι ὅτι ὑπάρχω τώρα καὶ θυμᾶμαι ἐπίσης ὅτι ὑπῆρχα γιὰ κάποιο χρόνο προηγουμένως, κι ὅταν ἔχω διάφορες σκέψεις τῶν ὁποίων κατανοῶ τὸν ἀριθμό, ἀποκτῶ τὶς ἰδέες τῆς διάρκειας καὶ τοῦ ἀριθμοῦ, τὶς ὁποῖες μπορῶ ἔπειτα νὰ μεταφέρω σὲ ὅσα ἄλλα πράγματα θέλω» (AT, VII, 44-45).

Γιὰ τὸν Ἀκινάτη, ἡ διάρκεια τῶν ἀσώματων ὑποστάσεων εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τῶν σωματικῶν ποὺ ὑπάγονται στὴν κίνηση κι ἐπίσης δὲν μπορεῖ νὰ ὑπολογιστεῖ ὁ χρόνος τους. Ὁ Descartes παίρνει τὴν ἀντίθετη ὁδὸ ἀπὸ τοὺς Σχολαστικούς, δηλαδὴ νὰ ἀποδώσει στὴν ψυχή, ἂν καὶ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ σῶμα, ὄχι μόνο τὴ διαδοχικότητα τῶν σκέψεων, ἀλλὰ ἐπίσης τὴ συνεχὴ καὶ διαιρετὴ διαδοχή, ποὺ εἶναι χαρακτηριστικὴ τῆς φυσικῆς κίνησης γιὰ τὸ σῶμα.

Ἡ διαδοχὴ τῶν σκέψεων μπορεῖ νὰ συγκεντρωθεῖ *tota simul*, «στὸ σύνολό της διαμιᾶς», ἐνῶ ἡ παραγωγὴ ἢ ἡ συνεπαγωγή, διακρίνεται γιὰ τὴ διαδοχικότητα. Ἡ ἐνόραση συγκεντρώνεται σὲ μιὰ στιγμή, ἐνῶ ἡ παραγωγὴ ἀναπτύσσεται ὅπως ἡ κίνηση, διαδοχικά.

Ὁ Descartes, ὡς γνωστόν, στὴ σκηνοθεσία τῶν *Στοχασμῶν* του, ἀναπτύσσει τὴ στρατηγικὴ τῆς ριζικῆς ἀμφιβολίας προκειμένου ὅπως γράφει: «Νὰ τὰ ἀνατρέψω ὅλα ἐκ βάθρων καὶ ν' ἀρχίσω ἐκ νέου ἀπὸ τὰ πρῶτα θεμέλια». Ἡ ἀνατροπὴ αὐτή, ἡ ρήξη, τὸ ξερίζωμα τῶν προγενέστερων ἀντιλήψεων καὶ τῶν θεμελιώσεων τῆς γνώσης, προκειμένου γιὰ μιὰ νέα ἀφετηρία, φαίνεται σὰν ἀσυνέχεια, ποὺ ξεχωρίζει στὴ διαδικασία τοῦ σκέπτεσθαι τὸ πρὶν καὶ τὸ μετά. Ἡ ρήξη ξεχωρίζει δύο φάσεις, τὴν ἐποχὴ τῶν παιδικῶν προκαταλήψεων, δηλαδὴ τὸ παρελθόν, καὶ τὴ νέα ἐποχὴ ποὺ θεμελιώνεται στὴν περίφημη πρόταση «Σκέφτομαι, ἄρα ὑπάρχω». Ἡ ρήξη αὐτὴ φαίνεται σὰν ἀσυνέχεια γιὰ τὴ διαδικασία τοῦ σκέπτεσθαι, ὡστόσο ἡ ἐνορατικὴ σύλ-

ληψη παρουσιάζεται ὡς ἕνα ὅριο μεταξὺ τῶν ἰδεῶν ποὺ εἶχα κάποτε καὶ τῶν ἰδεῶν ποὺ ἀναπτύσσω πάνω στὴν ἰδέα αὐτή. Ἡ σκέψη λοιπὸν εἶναι συνεχής, παρουσιάζοντας διάρκεια, εἶναι διαιρετὴ σὲ μέρη ποὺ καταλαμβάνουν μιὰ ὁρισμένη διάρκεια, δηλαδὴ σὲ ἰδέες, ποὺ μὲ τὴ σειρά τους ὑποδιαιροῦνται σὲ ἄλλες ἰδέες καὶ τρόπους σκέπτεσθαι.

Ἡ σκέψη μας εἶναι συνεχὴς ὡς ἐνέργεια καὶ δύναμη παραγωγῆς ἰδεῶν, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ σὲ μέρη, σὲ ἰδέες ποὺ καταλαμβάνουν κάποιο διάστημα τοῦ χρόνου. Ἐπειδὴ ἡ σκέψη δὲν ἐκτείνεται ὅπως ἕνα σῶμα, δὲν διαιρεῖται ὅπως ἕνα σῶμα ἢ μὲ τοὺς ὅρους τοῦ σώματος. Παρουσιάζονται ὡστόσο ἡ συνέχεια, ἡ διαδοχικότητα καὶ ἡ ἀλληλουχία, ὅπως στὰ πράγματα, καὶ μποροῦν νὰ διαιρεθοῦν, ἢ νὰ διακριθοῦν, οἱ ἰδέες τὶς ὁποῖες παράγει ὁ νοῦς καὶ διαδέχονται ἡ μία τὴν ἄλλη. Ἐπὶ πλέον, μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ ἡ διάρκειά τους σὲ λεπτά, μῆνες, χρόνια. Ὁ χρόνος, δηλαδὴ ἡ διαίρεση τῆς διάρκειας σὲ μέρη-ἰδέες, προϋποθέτει τὴ σκέψη, καθὼς ὁ χρόνος ἀποτελεῖ μιὰ ἐπινόησή της, ἕνα μέρος της. Παρουσιάζεται δηλαδὴ ἕνα παράδοξο, ἐνῶ ἡ σκέψη ὑπάγεται στὸν χρόνο, ὁ χρόνος ὡς ἐπινόησή της ὑπάγεται στὸ σκέπτεσθαι. Ἡ σκέψη ἀποτελεῖ μιὰ συνεχὴ ροή, ποὺ δύναται ὅμως νὰ παραμείνει σὲ ἕνα σημεῖο, σὲ μιὰ ἰδέα, ὅσο καὶ νὰ πραγματοποιήσει μιὰ ρήξη στὴ διαδικασία της, ἐκκινώντας ἀπὸ μιὰν ἄλλη ἰδέα ἢ ἀναπαράσταση. Ἡ σκέψη λοιπὸν εἶναι συνεχής, κατὰ τὴν οὐσία της, ἔχει ὡστόσο τὴ δύναμη νὰ πραγματοποιήσει ρήξεις ὅσον ἀφορᾶ τὴν τάξη παραγωγῆς τῶν ἰδεῶν της, ἀποσυνδέοντάς τες καὶ πραγματοποιώντας ἄλλες συνδέσεις ἢ συνθέσεις, κι ἀκόμη νὰ συλλάβει μιὰ ἰδέα της μὲ διαφορετικοὺς τρόπους ἀπὸ πρίν. Τὴ δύναμη αὐτὴ δὲν φαίνεται πὼς τὴν ἔχει τὸ σῶμα, ὅπως παρουσιάζεται στὸν Descartes, καὶ γι' αὐτὸ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ὡς πρὸς αὐτὸ διαφοροποιεῖται τὸ μοντέλο τοῦ χρόνου μεταξὺ σώματος καὶ πνεύματος στὸν Descartes. Ὅπως γράφει ὁ Spinoza, ἔχοντας ὑπόψη του τὴ θεωρία τοῦ Descartes, κανεὶς δὲν ἔχει συλλάβει τί δύναται τὸ σῶμα. Κι ἂν ἐπιτρέπεται νὰ προσθέσω, δὲν συνέλαβε τὸ δυναμικὸ ρόλο τοῦ σημείου, ἢ τοῦ δυναμικοῦ ὁρίου-στιγμῆς γιὰ τὸ σῶμα.

Βασιλικὴ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ
(Ἀθήνα)

CONTINUITY AND DISCONTINUITY OF TIME IN DESCARTES

Abstract

Descartes evidently recognizes both the continuity and the discontinuity of time. The interpretative approaches concerning the question of time in Descartes are divided between the theses of continuity and the theses of discontinuity. According to the thesis of discontinuity, the independence of the parts of time implies that time is comprised of «a repetition of indivisible and discontinuous instants» (GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1968, p. 278). On the other hand there is an assertion of the hypothesis of continuity of time, not only for the body but also for thought (J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, 1979, pp. 346-350).

We begin with clarification of the concepts of duration and instant, which are crucial components of the model of time as presented by Descartes. The hypothesis of discontinuity is formulated without taking into account the distinction between the terms *momentum* and *instant*, in effect equating the two. But the model of time is different if it is conceptualized as comprised of instants-intervals that tend to last through time (*momentum*). Secondly, we will examine the significance of the hypotheses of continuity and discontinuity in relation to the laws of motion of bodies.

Thirdly, we will examine the model of time as it pertains to thought. Despite its radical differences from the body, the *cogito*, too, is subject to the dictates of time, and indeed lasts for as long as «it thinks». In Descartes' mental experiment, where it is shown that a thinking ego is not necessarily something existent and, moreover, that its existence at any given time does not guarantee continued existence an instant later, the duration of something that is thought is both divisible and measurable in time. Nevertheless, the model of time for thought differs from that which applies for bodies. Although the thesis of continuity, active and productive thought is defensible, it is evidently possible for the continuity with which ideas are generated to be interrupted, and even breached, through the introduction of doubt for a start. In brief, although I argue that the interpretative thesis of continuity is stronger, I propose to focus on certain problems with this thesis.

Vasiliki GRIGOROPOULOU

Philosophia, 43, 2013, pp. 300-311

Η ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ MONTAIGNE ΚΑΙ ΤΟΥ ROUSSEAU: ΜΙΑ ΣΤΩΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Ὅπως εἶναι γνωστὸ τὸ ἄλμα τοῦ ρουσσωικοῦ στοχασμοῦ ἔγκειται στὸ γεγονός, ὅτι ὁ φιλόσοφος ἐπιχείρησε ν' ἀπομονώσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ κάθε κοινωνικὴ ὀργάνωση ἢ τεχνικὴ στήριξη, ἔστω καὶ στοιχειώδη, ἀκόμη μάλιστα καὶ ἀπὸ τὴ γλωσσικὴ ἐπικοινωνία. Στοχεύοντας στὴν ἀπομάκρυνση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν κοινωνία, καὶ παρὰ τοὺς κινδύνους αὐτοῦ τοῦ ἐγχειρήματος, ὁ Rousseau θέλησε νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ ἄνθρωπος, μόνο μετὰ τὴν ὁλοκληρωτικὴ του «ἀπογύμνωση», θὰ κατορθώσει νὰ ἀποκαλύψει τὴν κατ' ἐξοχὴν του ἰδιότητα, ἐκείνη, δηλαδή, τοῦ *πράττοντος ὄντος*[1].

Ἡ ἀνάδειξη τῆς φύσης ὡς κυρίαρχου στοιχείου στὴ φιλοσοφία τοῦ Rousseau, εἶναι γνωστὴ καὶ προφανής, δηλωτικὴ ὅμως παράλληλα καὶ τῆς κριτικῆς στάσης τοῦ φιλοσόφου ἀπέναντι στὴν τεχνικὴ ἢ τεχνηέντως ἐπιτηδευμένη συμπεριφορὰ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς του, σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα: στὴν τέχνη, στὶς ἐπιστῆμες, στὶς μεταξύ των συναναστροφές. Ἔτσι, ἐνῶ στὸ ἔργο του *Συζητήσεις περὶ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν τεχνῶν*, ἐμφανίζεται ὡς ὑμνητὴς τῆς παιδείας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ ἢ μάλιστα, σύμφωνα μὲ τὸν J. Starobinsky[2], ὡς ὑπέρμαχος τῆς ἐποχῆς τῶν *Φώτων*, ἐντούτοις, ξαφνικὰ ἀποδομεῖ τὰ πάντα, καὶ ὑποστηρίζει ὅτι ὅλα τὰ παραπάνω δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ «ἑορταστικὲς κορδέλες», ποὺ σκοπὸ ἔχουν νὰ ἀποκρύψουν τὶς σιδερένιες ἁλυσίδες ποὺ κρατοῦν δέσμιους τοὺς ἀνθρώπους: «ἀλήθεια, (γράφει) πόσο ὄμορφα θὰ ἦταν νὰ ζούσαμε ὅλοι μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ περιβάλλον μας νὰ ἐξέφραζε τὴν ψυχική μας διάθεση;»[3]. Ἀντιλαμβάνεται, ἄρα, τὴν ὕπαρξη ἑνὸς ἀβυσσαλέου κενοῦ πίσω ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ ἐπίφαση. Ζοῦμε μέσα σὲ μιὰ φενάκη, γεγονὸς ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀπορρέει καὶ στὸ ὁποῖο ὀφείλεται ἡ δυσαρμονία μεταξὺ τοῦ ἀληθινοῦ μας, ἐσωτερικοῦ κόσμου, καὶ τοῦ κατασκευασμένου ἐξωτερικοῦ καὶ σ' αὐτὸ ἀκριβῶς ὀφείλεται ἡ αἰτία τῆς ὕπαρξης τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο. Ἡ λύση γιὰ τὴν πάταξη τοῦ κακοῦ θὰ

---

1. P. BÉNICHOU, Réflexions sur l'idée de Nature chez J.- J. Rousseau, *Annales J.-J. Rousseau*, 1972-1977, σσ. 25-46 (σ. 25).

2. J. STAROBINSKY, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle, suivi de sept essais* sur *Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, σ. 13.

3. Ἡ μετάφραση τῶν κειμένων, ὅπου δὲν ἀναφέρεται ἄλλο ὄνομα, εἶναι τῆς συγγραφέως.

δοθεῖ μόνο ἂν ὁ ἄνθρωπος παραμείνει κοντὰ στὴ φύση, μετὰ τὴ γέννησή του, δηλαδὴ ἐντὸς τοῦ φυσικοῦ του περιβάλλοντος, μὲ τὸ ὁποῖο εἶναι ἐφικτὸ νὰ συμφιλιωθεῖ ἀπόλυτα, ὡς τὸ μόνο ἱκανὸ νὰ σεβαστεῖ τὶς φυσικές του διαθέσεις. Φαίνεται, παρ' ὅλα αὐτά, ὅτι ὁ Rousseau ἐπιχειρεῖ νὰ προσδώσει μιὰ νέα διάσταση στὴν ἔννοια *φύση*.

Ἔτσι, μὲ στόχο νὰ ὑποστηρίξει μιὰ νέα θεωρία γιὰ τὴν «ἀπρόσωπη» φύση, ἐγκύπτει στὴ μελέτη τῶν φιλοσόφων, ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα μέχρι τὶς μέρες του. Φαίνεται ὅμως, ὅτι ὁ Montaigne εἶναι ἐκεῖνος ποὺ τὸν ἐκφράζει ἰδιαίτερα καὶ μάλιστα σὲ θέματα σημαντικά, ὅπως εἶναι τὸ θέμα τῆς γλώσσας ἢ τοῦ τρόπου συγγραφῆς τῶν ἔργων του. Καὶ οἱ δύο στοχαστὲς ἐπανέρχονται καὶ προσθέτουν θέματα ἢ διορθώνουν τὰ ἤδη ὑπάρχοντα κείμενά τους[4]. Ὁ Montaigne, ἐμπνευσμένος ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους, θεωρεῖ τὴ σοφία ὡς τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ καὶ ὡς τὸν σκοπὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἐν τούτοις, ἐπειδὴ ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ σοφία στὴν καθημερινότητα τῆς ζωῆς εἶναι ἀπόλυτα ὑποκειμενικὴ καὶ στὸ μέτρο τοῦ καθενός, ἀποφασίζει νὰ σκιαγραφήσει τὸν ἑαυτό του. Ὁ Rousseau θὰ τὸν μιμηθεῖ. Ὅμως, ἐνῶ ὁ προκάτοχός του, τελειώνοντας τὰ *Δοκίμιά* του, ἀναφωνεῖ: «Τὰ εἶπα ὅλα», ὁ Rousseau προβάλλει ἀντιρρήσεις, ὑποστηρίζοντας ὅτι ὁ Montaigne ἔδωσε μόνο τὸν *κατὰ κρόταφον* καὶ ὄχι τὸν *κατὰ μέτωπον* ἑαυτό του[5]. Ἀλλὰ θὰ συναντηθοῦν καὶ πάλι, μέσα ἀπὸ τὸ εὐμετάβλητο τῆς διάθεσης, τὴν ἀντιπαράθεση

---

4. M. de MONTAIGNE, *Essais*, ἐπιμ. P. Villey, Paris, P.U.F., 1988, τ. III, IX, σ. 963: «Προσθέτω δὲν διορθώνω». Ὅσο γιὰ τὸν Rousseau, παρατηροῦμε ὅτι τμήματα κειμένων διαφόρων ἔργων του, ἐμφανίζονται αὐτούσια καὶ σὲ ἄλλα του ἔργα, ὅπως συμβαίνει γιὰ παράδειγμα στὸν *Émile* καὶ στὶς *Promenades*.

5. Ὁ Montaigne, ἤδη ἀπὸ τὴν εἰσαγωγὴ τῶν *Δοκιμίων* του, δηλώνει ὅτι εἶναι ὁ ἴδιος τὸ ὑλικὸ τοῦ βιβλίου του. Ὅτι ζωγραφίζει τὸν ἑαυτό του, ὅπως τὸν βλέπει ὁ ἴδιος, μὲ ἁπλό, φυσικὸ καὶ κοινὸ τρόπο, δίχως ἐπιτήδευση καὶ τεχνικές. Πβ. M. de MONTAIGNE, *Essais*, Au Lecteur, σ. 3. Ἐπίσης, σύμφωνα μὲ τὸν D. MÉNAGER, L'Autoportrait, *Le Magazine Littéraire*, 464, mai 2007, σσ. 38-40 (σ. 38), ὁ Montaigne, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἤγειρε πολλὲς ἀντιδράσεις ἀπὸ τοὺς ἑκάστοτε μελετητές του σχετικὰ μὲ τὸ ἂν πράγματι ἄφησε ἴχνη τοῦ ἑαυτοῦ του στὸ ἔργο του, στὸ ὁποῖο, ὅπως ὑποστηρίζουν πολλοὶ ἐξ αὐτῶν, ἀπὸ τὸ 1580 καὶ ἔπειτα, θὰ πρέπει κανεὶς μὲ μεγάλη προσοχὴ νὰ προσπαθήσει νὰ βρεῖ κάποια προσωπικά του στοιχεῖα, ἐν τούτοις, ἤδη ἀπὸ τὸ 17ο κεφάλαιο τοῦ δεύτερου τόμου τῶν *Δοκιμίων*, ποὺ γράφτηκε λίγο πρὶν τὸ 1580, ἀφήνει τὸν ἀναγνώστη νὰ βρεῖ πολλὰ ἀπὸ τὰ προσωπικά του δεδομένα, ὅπως γιὰ παράδειγμα: «Ἔχω ἀνάστημα λίγο παραπάνω τοῦ μετρίου, τὸ πρόσωπό μου δὲν εἶναι παχὺ ἀλλὰ γεμάτο, ἡ διάθεσή μου κυμαίνεται μεταξὺ τῆς εὐδιαθεσίας καὶ τῆς μελαγχολίας, εἶμαι μετρίως εὐέξαπτος καὶ θερμός» (*Essais*, II, XII, σ. 566 A) ἢ ἀλλοῦ: «Μέσα μου εἶμαι ὄχι μελαγχολικὸς ἀλλὰ ὀνειροπόλος» (*Essais*, I, XX, σ. 87 A). Ἀλλοῦ πάλι, δίνει λεπτομέρειες ἰδιαίτερα προσωπικές (*Essais*, III, V, σσ. 840-897 διάσπαρτα). Φυσικά, σὲ κάθε περίπτωση, ὁ Montaigne δὲν ἀνήκει στοὺς ρομαντικοὺς συγγραφεῖς. Συνεπῶς, ὁ Rousseau, ἴσως ἀσυνείδητα, ἐπιδιώκει, μᾶλλον, νὰ τὸν ἐντάξει στὴ δική του ἐποχή.

μὲ τὸν ἑαυτό τους ἢ τὴν ἐπίδειξη τῆς αὐτογνωσίας: «δὲν ὑπάρχει ἄλλος κανεὶς ἐκτὸς ἀπὸ ἐσᾶς τὸν ἴδιο, ποὺ νὰ γνωρίζει ἐὰν εἶστε σκληρὸς ἢ ὄχι»[6]. Οἱ δύο φιλόσοφοι θὰ συμφωνήσουν καὶ σὲ ἄλλα ζητήματα: τῆς παιδείας, τῆς φύσης, τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου. Διότι ὁ θάνατος ὡς φυσικὸ γεγονός, σημαντικὸ τοῦ τέλους τῆς ζωῆς, θὰ ἐπέλθει ἀναπόφευκτα. Ὁ Montaigne φαίνεται ὅτι ἐπηρέασε καθοριστικὰ τὴ σκέψη τοῦ Rousseau ὡς πρὸς τὸ συγκεκριμένο ζήτημα. Ὡστόσο, καὶ οἱ δύο στοχαστὲς ἐμφανίζουν ἔντονη τὴν ἐπίδραση τῆς στωικῆς φιλοσοφίας στὸ ἔργο τους, ὡς πρὸς τὴν ἰδέα τοῦ θανάτου, γεγονὸς τὸ ὁποῖο θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀναδείξουμε στὴν παρούσα μελέτη.

Τὸ κλασσικό, πλέον, ἔργο τοῦ P. Villey, *Ἡ ἐπίδραση τοῦ Montaigne στὶς παιδαγωγικὲς ἰδέες τοῦ Locke καὶ τοῦ Rousseau*[7], ἐπισημαίνει, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὴν παιδεία, κοινὰ σημεῖα στὸν στοχασμὸ τῶν δύο φιλοσόφων. Στὸν Montaigne ἐμφανίζεται ἔντονα ἡ ἐπίδραση ποὺ δέχθηκε ἀπὸ τὴ στωικὴ φιλοσοφία τόσο ὡς πρὸς τὸ θέμα τῆς παιδείας ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὸ θέμα τῆς ὕπαρξης τοῦ θεοῦ ὡς φύσης, θείου λόγου, πνεύματος ποὺ δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸ σύμπαν. Στὸ σημεῖο αὐτό, δηλαδὴ στὸ ζήτημα τῆς ὕπαρξης τῆς Φύσης ὡς θεϊκῆς δύναμης καὶ τῆς ἐμπλοκῆς της στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, φαίνεται ὅτι συμπίπτουν οἱ ἀπόψεις τῶν δύο φιλοσόφων. Ἡ φύση εἶναι αὐτὴ ποὺ σφραγίζει τὸν χαρακτήρα του, ἀφοῦ ἡ φύση δὲν δημιουργεῖ οὔτε πρίγκιπες οὔτε πλούσιους οὔτε μεγάλους οὔτε κυρίους[8]. Ὁ Montaigne ἀποδέχεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος διαθέτει ἐσωτερικὰ καὶ σταθερὰ χαρίσματα, ὅτι ἔχει εὐγενικὴ ψυχή, καθαρὴ λογικὴ σκέψη καὶ ἀδιαφορεῖ γιὰ τὰ ἐπίκτητα, τὰ τυχαῖα, τὰ συγκυριακά: «Ἐγὼ δίνω σημασία σὲ ἕνα κεφάλι καλοφτιαγμένο καὶ ὄχι σὲ ἕνα κεφάλι παραφορτωμένο»[9]. Τὸ μέσο γιὰ τὴν ἀπόκτηση αὐτῶν τῶν ἀρετῶν εἶναι ἡ παιδεία, ποὺ καθιστᾶ τὸν ἄνθρωπο ἱκανὸ νὰ ἀντιμετωπίσει ὅλες τὶς περιστάσεις. Δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ παιδεία ἐπιτηδευμένη, ἐπιπόλαιη καὶ ἀνούσια ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀνεξίτηλη παιδεία ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση[10]. Ὁ Rousseau ἀπὸ τὴν πλευρά του, θεωρεῖ τὸν ἑαυτόν του ὡς τὸ μοναδικὸ πρότυπο, ἐπὶ τοῦ ὁποίου, ἴσως, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ δημιουργηθεῖ μιὰ νόμιμη ἀνθρώπινη τάξη, διότι πιστεύει ὅτι εἶναι καὶ ὁ μόνος πού, ἐντὸς ἑνὸς κόσμου ἐντελῶς διεφθαρμένου, κατόρθωσε νὰ διατηρήσει τὸ ἀρχετυπικὸ ἰδεῶδες «τοῦ ἀνθρώπου τῆς φύσης»[11]. Ἐπιθυμεῖ τὴ συλλήβδην τιμω-

---

6. Πβ. J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1959, τ. I, *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, ἐπιμ. B. Gagnebin et M. Raymond, μέ, ὡς πρὸς τὸν ἀνωτέρω τόμο, τὴ συνεργασία τοῦ R. Osmond, Introductions, les écrits Autobiographiques σ. XIII.

7. Paris, Hachette, 1911.

8. P. VILLEY, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 158.

9. *Essais*, I, 26, σ. 150 A.

10. P. VILLEY, *αὐτόθι*.

11. J. STAROBINSKY, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 243.

ρία μιᾶς ἔνοχης κοινωνίας καὶ ἐπαγγέλλεται «τὴ θεραπεία τῶν ἀσθενειῶν της»[12]. Ὡς τὴν κατ' ἐξοχὴν ἀσθένεια τῆς κοινωνίας θεωρεῖ τὴ διασάλευση τῆς τάξης καὶ θεωρεῖ ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς ἀταξίας ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἐπιβληθεῖσα δυσαρμονία ποὺ ἔχουν ἐπιφέρει οἱ κοινωνικὲς (ἄρα κατασκευασμένες, τεχνητές) σχέσεις ποὺ μάλιστα, ὅπως ἀναφέραμε, εὐθύνονται γιὰ τὴν ἔλευση τοῦ κακοῦ στὴν κοινωνία τῶν ἀνθρώπων. Ἡ τάξη ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Rousseau θεμελιώδη ἀρχὴ ἐνῶ τάξη καὶ θεϊκὴ δύναμη συχνὰ ταυτίζονται. Ἄλλωστε ὁ λόγος, ὡς τάξη ἢ θεία λογική (ποὺ μέρος της κατέχουν καὶ οἱ ἄνθρωποι), ἀποτελεῖ πρωταρχικὴ ἔννοια κατὰ τοὺς Στωικούς, στοὺς ὁποίους, ὡς γνωστόν, ἐμφανίζεται ὡς ἔλλογος ὁμιλία[13]. Ἡ ἔννοια αὐτὴ ἀναλύεται καὶ στὸ ἔργο τοῦ Montaigne, ὁ ὁποῖος ἀναζητεῖ ἐρείσματα στὴν φιλοσοφία τῶν Στωικῶν, προκειμένου νὰ δομήσει τὴ δική του φιλοσοφία, καθ' ὅσον οἱ Στωικοὶ προσφέρουν ἕναν συνδετικὸ κρίκο μὲ τὸν Χριστιανισμό, χάρη στὴν ἰδιότητα τοῦ Θεοῦ ὡς πρόνοιας καὶ τὸν ἐμπνέουν, λόγῳ τοῦ ἐνάρετου βίου καὶ τῆς στάσης τους ἀπέναντι στὶς ἀντιξοότητες τῆς ζωῆς. Ἐπίσης διαπιστώνει ὅτι, παρὰ τὴ χρονικὴ ἀπόσταση ποὺ χωρίζει τὴν ἐποχή του ἀπὸ τὴ δική τους, ἐντούτοις, ὑπάρχει μεγάλη ταύτιση ὡς πρὸς τὶς πολιτικο-κοινωνικὲς ἀνατροπὲς ποὺ ἐμφανίζονται καὶ στὶς δύο αὐτὲς ἱστορικὲς στιγμές[14]. Οἱ Στωικοὶ τὸν καθοδηγοῦν ὡς φωτεινὰ παραδείγματα, προκειμένου νὰ ἀντιμετωπίσει τὴ διασαλευμένη κοινωνικὴ κατάσταση καὶ τὶς συνέπειες ποὺ ἀνέκυψαν ἀπὸ τοὺς ἀδελφοκτόνους θρησκευτικοὺς πολέμους. Ἔτσι θὰ γράψει σχετικὰ μὲ τὴν τυραννία ποὺ ἀσκεῖται στὸ ὄνομα τῆς διὰ τῆς βίας ἐπιβολῆς τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ἄλλου θρησκευτικοῦ δόγματος: «Μισῶ κάθε εἶδους τυραννία καὶ τὴν λεκτικὴ καὶ τὴν πραγματική. Ἀποσύρομαι μὲ τὴ θέλησή μου ἀπὸ αὐτὲς τὶς καταστάσεις πού, διὰ τῆς ὄξυνσης τῶν παθῶν, ἐκμαυλίζουν τὴ λογική μας»[15]. Ὁ Montaigne ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ κοινωνικὴ ἀταξία ἀλλοιώνει τὴ λογικὴ τῶν ἀνθρώπων καὶ δημιουργεῖ φοβίες. Σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικούς, ὁ φόβος, ὡς πάθος τῆς ψυχῆς, μετατρέπει τὸν λογικὸ ἄνθρωπο σὲ φαῦλο, διότι, ὅπως ὑποστηρίζουν: «οἱ φαῦλοι ἀνταλλάσσουν μεταξύ τους ἀδικήματα[16], συγκρούονται μεταξύ τους, εἶναι μοχθηροὶ ὁ ἕνας πρὸς τὸν ἄλλο, ἐχθροὶ καὶ ἀντίπαλοι»[17]. Μὲ τοὺς ὁρισμοὺς αὐτοὺς ἐπιθυμοῦν νὰ καταδείξουν ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ ἀνάλογα μὲ τὶς διαθέσεις της, ἄλλοτε σκέπτεται, ἄλλοτε ὀργίζεται, ἄλλοτε ἐπι-

12. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 434.

13. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίοι*, (ἐφεξῆς: Δ. Λ.) VII, 136.

14. Πβ. N. LAPIERRE, L'éloge du déplacement, *Le Magazine Littéraire*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 38-32 (σ. 30).

15. Πβ. *Essais*, τ. III, VIII, σ. 931 B. Πβ. J. LACOUTURE, Un homme d'action, *Le Magazine Littéraire*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 35.

16. ΣΤΟΒ., *Ἐκλ.*, II, 101, 5 W. (*SVF*, III, 587).

17. ΣΤΟΒ., *Ἐκλ.*, II, 93, 19 W. (*SVF*, III, 625).

θυμεῖ[18]. Ἀρκεῖ νὰ τῆς δοθεῖ ἡ κατάλληλη εὐκαιρία. Διότι «τὸ πάθος καὶ ὁ λόγος δὲν ἀντιτίθενται οὔτε συγκρούονται μεταξύ τους, εἶναι οἱ δύο πλευρὲς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ψυχῆς»[19]. Κατὰ συνέπεια, ἡ ἐπικράτηση τοῦ πάθους ἐπιφέρει τὸ κακό, τὸ ὁποῖο, κατὰ τὸν Montaigne καὶ κατὰ τὸν Rousseau, ὅπως κατὰ τοὺς Στωικούς, ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἀταξία. Γιὰ τὸν Rousseau, τουλάχιστον ὅπως ἀφήνει νὰ φανεῖ στὰ πρῶτα του ἔργα, ἡ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, στὴν ὁποία μποροῦμε νὰ διακρίνουμε μεγάλη σύμπτωση μὲ τὸν θεὸ τῶν Στωικῶν, συνυφαίνεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς τάξης. Τὸ Ὄν, ὅπως ὀνομάζει τὸν Θεὸ ὁ Rousseau, ἔχει ὡς σκοπό του τὴν τήρησή της: «Διότι δὲν μπορῶ νὰ φανταστῶ τίποτα ποὺ νὰ μὴν εἶναι τακτοποιημένο μέσα σ' αὐτὸ τὸ σύστημα, καὶ ποὺ νὰ μὴν συνδράμει πρὸς τὸν ἴδιο σκοπό, δηλαδὴ πρὸς τὴν τήρηση τῆς τάξης. Αὐτὸ τὸ Ὄν ... ὅποιο κι ἂν εἶναι ἐπιτέλους, ποὺ κινεῖ τὸ σύμπαν καὶ τακτοποιεῖ τὰ πάντα, τὸ ὀνομάζω Θεό»[20]. Ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ εἶναι τάξη, διότι συγκρατεῖ τὰ πάντα καὶ ἑνώνει κάθε μέρος μὲ τὸ Ὅλον[21]. Αὐτὸ τὸ Ὅλον λειτουργεῖ μὲ κινήσεις εὔρυθμες καὶ ὁμοιόμορφες καὶ ὑπόκειται σὲ σταθεροὺς νόμους[22].

Μέσα ἀπ' αὐτὴν τὴ διαδικασία, μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε καὶ τὴν ἔννοια τοῦ θανάτου, δηλαδὴ ὡς ἐπιβολὴ τῆς τάξης, ἐντὸς τοῦ φυσικοῦ κόσμου, καθὼς ἐπέρχεται ἀναγκαστικά, μετὰ τὴ φθορὰ ποὺ ἐπιβάλλει ὁ χρόνος κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἰδέα ποὺ ἐξετάζεται σὲ βάθος καὶ ἀπὸ τοὺς δύο φιλοσόφους, προσεγγίζεται ὅμως, διαφορετικὰ σὲ ἐπὶ μέρους σημεῖα, τὰ ὁποῖα θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἐπισημάνουμε. Ὁ Montaigne ἀναφέρει ὅτι δὲν ὑπάρχει κανένα ἄλλο θέμα ποὺ νὰ τὸν ἔχει ἀπασχολήσει περισσότερο, ἀπὸ τὴ σκέψη τοῦ θανάτου[23], γεγονὸς μὲ τὸ ὁποῖο θὰ συμφωνήσει ἀργότερα καὶ ὁ Rousseau, μιλώντας γιὰ τὸ ἴδιο θέμα: «Ψεύδεται ὅποιος ὑποκρίνεται ὅτι μπορεῖ νὰ ἀντικρίσει ἄφοβα τὸν θάνατο»[24]. Γιὰ τὸν Montaigne ἡ εὐδαιμονία κατακτᾶται διὰ τῆς ἐκλογίκευ-

---

18. ΑΛΕΞ. ΑΦΡ., *Περὶ Ψυχῆς*, σ. 118, 6 Bruns. (=*SVF*, II, 823).

19. Πβ. ΠΛΟΥΤ., *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς*, 441 C (=*SVF*, III, 459). Πβ. Μ. ΔΑΡΑΚΗ, *Μία θρησκευτικότητα χωρὶς Θεό. Ὁ Ἄνθρωπος καὶ ἡ Φύση στοὺς Στωικοὺς τῆς Ἀθήνας*, Ἀθήνα, Σύναλμα, 2001, σ. 104.

20. Pensées de J-J. Rousseau, Dieu, σ. 5. Πβ. ΑΡ. ΔΙΔ., Εὐσ., *Εὐαγγ. Περ.*, XV, 15, σ. 817, 6 (=*SVF*, II, 528).

21. Πβ. *Émile*, βιβλ. IV, σ. 575 (*O. C.*).

22. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 593 (*O. C.*).

23. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 87 A.

24. J.-J. ROUSSEAU, *Julie ou la La nouvelle Héloise, Lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes. Recueillies et publiées par J.-J. Rousseau*, Londres, ἐπιμ. Peyrou καὶ Moultou, Londres, J.M. Gallanar, 1762, χωρὶς ἀριθμ. σελίδων. Lettre LVII de Julie, τόμ. II : «...Celui qui feint d'envisager la mort sans effroi, ment. Tout homme craint de mourir, c'est la grande loi des êtres sensibles, sans laquelle toute espece mortelle seroit bientôt détruite. Cette crainte est un simple mouvement de la nature, non-seulement indifférent, mais bon en lui-même et conforme à l'ordre».

σης τῶν γεγονότων, ἡ ὁποία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἠρεμία καὶ τὴν αὐτάρκεια τοῦ σοφοῦ, ποὺ διαθέτει ἕνα «καλογεννημένο, εὖ-γενὲς πνεῦμα»[25]. Ἡ λογική, ἄλλωστε, προφυλάσσει τὸ πνεῦμα ὥστε νὰ μὴ διαταράσσεται ἀπὸ κανένα φυσικὸ γεγονός. Κατὰ συνέπεια ὁ σοφὸς χαρακτηρίζεται ἀπὸ αὐτοκυριαρχία, διότι ἀνὰ πᾶσα στιγμὴ ἡ ψυχή του εἶναι τέλεια καὶ ὡς ὂν λογικό, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ταράσσεται ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ θανάτου. Ὁ Rousseau ἀντιμετωπίζει τὸν θάνατο ὡς ἕνα ἀπολύτως φυσικὸ γεγονὸς ἐνῶ πιστεύει ὅτι τὸ ἀντίθετο, δηλαδὴ ἡ ἀθανασία, θὰ προξενοῦσε στὸν ἄνθρωπο ἀπόλυτη δυστυχία: «Ἐὰν μᾶς πρόσφεραν τὴν ἀθανασία στὴ γῆ, ποιὸς θὰ ἐπιθυμοῦσε νὰ δεχθεῖ αὐτὸ τὸ ἄθλιο δῶρο!»[26]. Ἐπισημαίνει παρ' ὅλα αὐτά, ὅτι σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἀδαεῖς, οἱ καλλιεργημένοι ἄνθρωποι φοβοῦνται περισσότερο τὸν θάνατο, διότι εἶναι «ἐθισμένοι» στὰ δῶρα ποὺ τοὺς προσφέρει ἡ ζωή, παραμένουν ἡμιμαθεῖς καὶ κάτοχοι τῆς λανθασμένης γνώσης. Ἡ γνώση τοῦ θανάτου ὡς ἀναγκαίου καὶ ἀναπόφευκτου γεγονότος, ὑποστηρίζει ὁ Rousseau, χαρακτηρίζει τὸν σοφό[27]. Κατὰ τὸν Montaigne, μόνο ὁ σοφὸς κατέχει τὴν παιδεία καὶ διαθέτει τὸν τρόπο ὥστε νὰ συλλάβει τὴν ἔννοια τοῦ θανάτου ὡς φυσικοῦ (καὶ ἀναπότρεπτου) γεγονότος. Ἀντίθετα, ὁ σοφὸς κατὰ τὸν Rousseau, φαίνεται νὰ εἶναι ὁ μὴ πεπαιδευμένος, ὁ εὑρισκόμενος ἐγγύτερα στὴ φύση καὶ συνεπῶς στὴ «φυσικὴ» σχέση μὲ τὸν θάνατο. Ἑπομένως, κατέχει τὴν «αὐτοφυὴ» παιδεία καὶ ὄχι τὴν ἡμιμάθεια. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, σοφὸς κατὰ τὸν Rousseau εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ἀντιλαμβάνεται τὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ θανάτου, καὶ αὐτὸ τὸ γεγονὸς τὸν ἐνδυναμώνει ὥστε νὰ ἀντέξει τὰ δεινὰ τοῦ βίου[28], ὅπως ἀναφέρει στὸν *Émile*. Ἑπομένως, στὴν περίπτωση τοῦ Montaigne ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ θανάτου εἶναι *ἀποτέλεσμα* στοχασμοῦ, ἐνῶ στὴν περίπτωση τοῦ Rousseau *προηγεῖται αὐτοῦ*. Καὶ οἱ δύο φιλόσοφοι συμφωνοῦν ἐπὶ τοῦ θέματος διατηρώντας τὶς δικές τους προσεγγίσεις, καὶ ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ σοφὸς[29] συνειδητοποιεῖ συνεχῶς πὼς τίποτε δὲν πρόκειται νὰ συμβεῖ ἱκανὸ νὰ διαταράξει τὴν ἁρμονία τοῦ κόσμου, χωρὶς τὴ συμφωνία τῆς φύσης. Συνεπῶς, ὁ θάνατος, ὡς φυσικὸ γεγονός, δὲν τὸν ταράζει, ἀφοῦ δὲν συγκαταλέγεται στὰ *κακὰ ἀλλὰ στὰ ἀδιάφορα*. Μάλιστα, προκύπτει ὡς ἐπιβεβαίωση τῆς ζωῆς κατὰ φύσιν, κατ' ἀρετὴν ἢ ἄλλως, σύμφωνα μὲ τὴ λογική[30], στο μέτρο ποὺ ἡ ἀνθρώπινη λο-

25. Πβ. *Essais*, I, XIX, σ. 79 Α. *Αὐτοφυὲς πνεῦμα* προτείνει ὁ μεταφραστὴς τῶν *Δοκιμίων*, Φ. Δρακοντοειδής. Πβ. Μισέλ ΝΤΕ ΜΟΝΤΑΙΝΙ, *Δοκίμια*, Ἀθήνα, Ἑστία, 1983, Βιβλ. 1°, κεφ. 20. Ὁ Montaigne χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς: «esprit bien né». Υἱοθετοῦμε, μετὰ ἀπὸ συζήτηση μὲ τὴ συνάδελφο καὶ μεταφράστρια, Σ. Ἀγγλέση-Μαργέλλου, τὴν πρότασή της γιὰ τὸ συγκεκριμένο ἐπίθετο: «καλογεννημένο, εὖ-γενὲς πνεῦμα».

26. Πβ. *Émile*, βιβλ. II, σ. 306 (*O. C.*).

27. *Αὐτόθι*.

28. *Αὐτόθι*.

29. Δ. Λ., VII, 93.

30. Δ. Λ., VII, 88.

γικὴ ἀποτελεῖ μέρος τῆς συμπαντικῆς[31]. Ἔτσι ὁ Montaigne, μὲ τὸν συμπαντικό του ἑαυτό, ὡς Michel de Montaigne[32], ὅπως ἀναφέρει ὁ ἴδιος, προσπαθεῖ μὲ τὴ λογική του νὰ ἀντιμετωπίσει αὐτὸν τὸν «ἐχθρό»[33]. Ἡ ἀποδέσμευση ἀπὸ τὸν φόβο τοῦ θανάτου ἀποκαλύπτει τὸν τρόπο τῆς τέχνης τῆς ζωῆς. Κατὰ συνέπεια, τὸ νὰ ξέρεις νὰ πεθαίνεις, σημαίνει ὅτι ξέρεις νὰ ζεῖς[34]. Καὶ ὅπως γιὰ τοὺς Στωικούς, ἡ τέχνη τοῦ βίου εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, ἔτσι καὶ γιὰ τὸν Montaigne, ἡ ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὸν φόβο τοῦ θανάτου, ὡς ἀρετὴ τοῦ σοφοῦ, ὁδηγεῖ στὴν εὐδαιμονία, ἡ ὁποία, σαφῶς, προϋποθέτει μία τέλεια καὶ ἐνάρετη ψυχή. Ἐπαναπροσδιορίζοντας τὴ στωικὴ θεωρία περὶ τοῦ *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*[35] καὶ προσαρμόζοντάς την στὴν προβληματικὴ τοῦ θανάτου, ὁ Montaigne γράφει: «Ἡ μητέρα μας, ἡ φύση, δίνει προειδοποιήσεις ὡς πρὸς τὸ θέμα τοῦ θανάτου»[36] καὶ ἀνατρέχει στὸ παράδειγμα τῶν τεσσάρων ἐποχῶν τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ στὸ διαδοχικὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν παιδικὴ ἡλικία στὴν ἐφηβική, στὴ συνέχεια στὴν ὥριμη καὶ τέλος στὰ γηρατειά[37], ὅπου ἡ διαδοχὴ αὐτὴ συνεπάγεται τὸν «θάνατο» τῆς προηγούμενης ἐποχῆς, οὕτως ὥστε, τὸ «καταστροφικὸ» ἔργο τῆς φύσης, μετατρέπεται σὲ μιὰ νέα δημιουργικὴ κατάσταση, ποὺ πραγματοποιεῖται εὔτακτα ἢ μᾶλλον θὰ λέγαμε ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἴδια τὴν κοσμικὴ τάξη. Ἄλλωστε, ὁ Montaigne πιστεύει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν πρέπει νὰ εἶναι ἀθάνατος, καθ' ὅσον ἡ ἀθανασία θὰ ἐπέφερε μιὰ παύση στὴν ἐξελικτικὴ πορεία τοῦ κόσμου: «Παραχωρῆστε τὴ θέση σας στοὺς ἄλλους, ὅπως ἔκαναν καὶ οἱ ἄλλοι γιὰ σᾶς»[38]. Ἡ συγκεκριμένη αὐτὴ προοπτική, τῶν διαδοχικῶν θανάτων, ἀφήνει τὸν σοφὸ ἀδιάφορο καὶ κυρίαρχο τοῦ ἑαυτοῦ του. Ὅπως δηλώνει καὶ ὁ ἴδιος: «πρέπει πάντα νὰ κρατᾶμε τὸ «ἐργαστήριο» τοῦ καταστήματός μας ἀπόλυτα δικό μας καὶ ἀπόλυτα ἐλεύθερο»[39]. Ὁ Rousseau, μιμούμενος τὸν Montaigne, παροτρύνει τὸν ἄνθρωπο νὰ ζήσει σύμφωνα μὲ τὴ φύση, δηλαδὴ κατ' ἀναλογία πρὸς αὐτήν, *ὁμολογουμένως*, σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικούς. Τὰ φυσικὰ δεινὰ καὶ οἱ

---

31. Δ. Λ., VII, 87.

32. Πβ. *Essais*, III, II, σ. 805.

33. Πβ. *Essais*, I, XIX, σ. 51 A: «Θεωροῦμε τὸν θάνατο, τὴ φωτιά, τὴ φτώχια καὶ τὸν πόνο ὡς τοὺς κυριότερούς μας ἐχθρούς». Ἡ προσέγγιση αὐτὴ τοῦ Montaigne φαίνεται νὰ εἶναι ἐπηρεασμένη ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς φιλοσόφους, οἱ ὁποῖοι πιστεύουν ὅτι κάθε «δυσάρεστο» γεγονὸς συμβαίνει κατ' οἰκονομία καὶ πρὸς ὄφελος τοῦ συνόλου.

34. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 90 C.

35. Δ. Λ., VII, 87.

36. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 96 A.

37. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 94 A.

38. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 94 A. Στὸ σημεῖο αὐτὸ δίνεται μία ἐξήγηση σχετικὰ μὲ τὴν ἀρνητικὴ προσέγγιση ἀπὸ τὸν Rousseau τῆς ἔννοιας τῆς ἀθανασίας, ὁ ὁποῖος, ὅπως εἴδαμε, ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Montaigne τὴν χαρακτηρίζει «ἀθλιο δῶρο». Καὶ γιὰ τοὺς δύο στοχαστὲς ἡ ἀθανασία θὰ ἐπέφερε τὴ διασάλευση τῆς θείας τάξης.

39. Πβ. *Essais*, I, XXXIX, σ. 241 A.

ἀρρώστιες, εἶναι ἀναπόφευκτα. «Ἢ ἡ φύση ἢ ἴδια θὰ τὰ καταστρέψει ἢ θὰ καταστρέψουν ἐκεῖνα ἐμᾶς. Εἶναι παράλογο νὰ ἀσχολούμαστε μὲ τὰ φάρμακα καὶ τοὺς γιατρούς. Ἀναλώνοντας τόσο χρόνο γιὰ τὴν ἴαση τῆς ἀσθένειας, χάνουμε τὸν χρόνο ποὺ ἔχουμε γιὰ νὰ ζήσουμε ... Ὑποφέρουμε περισσότερο διότι δὲν ξέρουμε νὰ ὑποφέρουμε λιγότερο καὶ δίνουμε περισσότερο χρόνο γιὰ νὰ γιατρευτοῦμε παρὰ γιὰ νὰ ὑπομείνουμε τὴν ἀρρώστια ποὺ εἶναι φυσικὸ γεγονός ... Ἄνθρωπε λογικέ, ὑπόφερε, γιατρέψου ἢ πέθανε. Ὅμως ζῆσε μέχρι τὴν τελευταία σου στιγμή»[40]. Καὶ ἐδῶ διακρίνουμε τὸν ἀπόηχο τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Montaigne: «Ἐκεῖνος ποὺ φοβᾶται νὰ ὑποφέρει, ὑποφέρει ἤδη ἐπειδὴ φοβᾶται»[41]. Ἑπομένως, ὡς πρὸς τὴν ἀξιολόγηση τῆς ἀσθένειας ἀλλὰ καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ θανάτου καὶ οἱ δύο στοχαστὲς συμφωνοῦν ὅτι οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἔχουν ζήσει κοντὰ στὴ φύση ἀντιμετωπίζουν τὸ φαινόμενο τοῦ θανάτου ἀπολύτως φυσιολογικά, διότι ἁπλὰ ἀποδέχονται τὸ γεγονός. Ἀντίθετα, ἐκεῖνοι ποὺ ἀντιμετωπίζουν τέτοια γεγονότα μέσα στὸ ἀστικό τους περιβάλλον, ποὺ εὐνοεῖ τὸν οἰκογενειακὸ ἐγωκεντρισμό, βιώνουν τὶς ὕστατες στιγμές τους, μετέχοντας σὲ μία κακοπαιγμένη παράσταση: «Τὰ παιδιὰ φοβοῦνται ἀκόμα καὶ τοὺς φίλους τους, ὅταν εἶναι μεταμφιεσμένοι. Πρέπει νὰ ἀφαιρέσουμε τὸ προσωπεῖο, τόσο τῶν πραγμάτων ὅσο καὶ τῶν προσώπων. Μόλις τὸ ἀφαιρέσουμε, θὰ διαπιστώσουμε ὅτι κάτω ἀπὸ τὸ προσωπεῖο ὑπάρχει μόνο ὁ θάνατος, ποὺ ἀντιμετωπίζει ἄφοβα ἕνας ὑπηρέτης ἢ μιὰ ἁπλὴ καμαριέρα. Εὐτυχισμένος ὁ θάνατος ποὺ δὲν ἀφήνει χρόνο γιὰ προπαρασκευὲς τέτοιων τελετῶν!»[42], θὰ πεῖ ο Montaigne. Ἐνῶ ὁ Rousseau ἀναφέρει ὅτι: «Οἱ ἀπολίτιστοι ἀγωνίζονται ἐλάχιστα ἐνάντια στὸν θάνατο καὶ τὸν ὑποδέχονται σχεδὸν ἀδιαμαρτύρητα»[43]. Γιὰ τὸν Montaigne ἡ μόνη ζωὴ ποὺ ἀξίζει νὰ ἔχει βιώσει κανεὶς εἶναι ἡ ζωὴ ποὺ ζεῖ καὶ ὁ θάνατος ποὺ θὰ ἔχει. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ μόνος ὑπεύθυνος γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸν θάνατό του εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος. Ὁ φόβος τοῦ θανάτου, παρ' ὅλ' αὐτὰ ὑπάρχει καὶ ἡ αἰτία του ἐλλοχεύει στὴ φαντασία μας καὶ ὄχι στὸν ἴδιο τὸν θάνατο. Ἡ φαντασία μεταμφιέζει αὐτὴ τὴ «φευγαλέα στιγμή, τόσο μικρὴ καὶ τόσο σύντομη»[44], ὑποστηρίζει ὁ Montaigne, ἐνῶ ὁ Rousseau ὁρίζει τὸν θάνατο ὡς «τὴ στιγμιαία μεταπήδηση ἀπὸ τὴν ἐγρήγορση στὴ βύθιση τοῦ ὕπνου»[45]. Ὁ Montaigne ταυτίζεται μὲ τὴν περὶ τοῦ κόσμου θεωρία τῶν Στωικῶν, ὡς θεατρικῆς σκηνῆς[46], ὅπου ὁ καθένας ἔρχεται νὰ παίξει τὸν

40. Πβ. *Émile*, βιβλ. II, σ. 308 (*O. C.*).
41. Πβ. *Essais*, III, XIII, σ. 1095 B.
42. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 96 A.
43. Πβ. *Émile*, βιβλ. II, σ. 308 (*O. C.*).
44. Πβ. *Essais*, II, σ. 637 A.
45. Première Promenade, σ. 995 (*O. C.*).
46. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 92 A: «Ὁ θάνατός σας εἶναι μία ἀπὸ τὶς θεατρικὲς παραστάσεις τῆς κοσμικῆς τάξης».

ρόλο ποὺ ἔχει ὁρίσει γι' αὐτὸν ὁ θεὸς καὶ παρομοιάζει, τὴ στιγμὴ τοῦ θανάτου μὲ θεατρικὴ παράσταση[47]. Ὁ μελλοθάνατος εἶναι ὁ ἠθοποιὸς καὶ ἡ ἀγρυπνία τῶν συγγενῶν ἡ κωμωδία[48]. Γιατί νὰ φοβόμαστε αὐτὸ τὸ γεγονὸς ὅταν «ἡ φύση μᾶς φέρθηκε τόσο γενναιόδωρα καὶ μᾶς ἔδωσε τὸ κλειδὶ τοῦ κήπου;»[49]. Αὐτὴ ἡ φράση παραπέμπει στὴ φράση τοῦ Ἐπίκτητου: «Νὰ θυμᾶσαι ὅτι ἡ θύρα παραμένει ἀνοικτή»[50]. Ὁ θάνατος μπορεῖ νὰ βλάψει τὸ σῶμα ἀλλὰ ὄχι τὴν ψυχὴ τοῦ σοφοῦ. Ἄλλωστε, πρόκειται γιὰ μιὰ κοινὴ «ἀνάγκη»[51], γιὰ μία καιρικὴ στιγμὴ ἀνάμεσα στὸ πρὶν ποὺ δὲν εἶναι πιὰ καὶ τὸ μετὰ ποὺ δὲν εἶναι ἀκόμη. Ἐπαληθεύει τὴν ἐξέλιξη στὴν ἀνθρώπινη κλίμακα τῆς διαδοχῆς τῶν συστατικῶν ὁρίων τοῦ κόσμου. Ἡ στιγμὴ αὐτή, δηλαδὴ τὸ παρόν, ἔρχεται νὰ τοποθετήσει τὴν ἀνθρώπινη πράξη μέσα στὴν αἰωνιότητα. Μὲ τὴν ἰδιότητα τοῦ ἠθοποιοῦ, ὁ ἄνθρωπος θὰ ἑρμηνεύσει τὴν ὕστατη στιγμὴ τοῦ παρόντος του. Παίζει μόνος τὴν τελευταία πράξη τῆς κωμωδίας καὶ δίχως ἄλλο τὴν πιὸ δύσκολη[52]· μέσα στὴ μοναξιὰ τοῦ σοφοῦ, ἀντιμετωπίζει τὴ στιγμὴ ὡς εὐκαιρία[53] ἀποχώρησης ἀπὸ τὴ ζωή, ἀφοῦ κάθε στιγμὴ εἶναι κατάλληλη γι' αὐτόν, καὶ θέλει καὶ μπορεῖ νὰ τὴν ἀποδεχθεῖ καὶ νὰ τὴ μετατρέψει σὲ εὐκαιρία[54]. Ὁ Montaigne ἐπιθυμεῖ ἕναν θάνατο «κατανυκτικό, ἤρεμο καὶ μοναχικό, ἀπόλυτα καὶ ἀποκλειστικὰ δικό του»[55], διότι ὁ θάνατος εἶναι πράξη γιὰ ἕναν ἠθοποιό. Ὅσο γιὰ τὴ διάρκεια τῆς πράξης; Ἐλάχιστη, στιγμιαία, ὅμως σημαντικὴ «τόσο ποὺ νὰ μὴν διαψεύδει τὸ παρελθόν»[56]. Ὡς τρόπο ἑρμηνείας τῆς πράξης ποὺ θὰ παιχθεῖ ἅπαξ, θὰ ἐπιλέξει μιὰ ἥσυχη ἀπόδοση, εὔκολη καὶ εὐχάριστη[57]. Ὁ ἠθοποιός, ἀμέσως μετὰ τὴν παράσταση, ἀναφέρει ὁ Montaigne, θὰ γυαλίσει τὰ γκέμια τοῦ ἁλόγου του καὶ θὰ φορτώσει τὶς ἀποσκευές του. Ὅπως ὁ Στωικὸς σοφός, ἔτσι κι αὐτός, μόλις ἡ παράσταση τελειώσει[58], θὰ ἀποχωρήσει ἀπὸ τὴ σκηνὴ ἐλεύθερος καὶ εὐδαίμων. Διαπιστώνουμε ἀπὸ τὰ παραπάνω, ὅτι ὁ Montaigne, στοχαστὴς τοῦ 16ου αἰώνα, βιώνει μιὰ ἠθική, ἀκόμη καὶ στὸ θέμα τοῦ θανάτου, προσωποκεντρική, ὅπως τὴν προσέλαβε ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους φιλοσό-

---

47. Πβ. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, *Ἐγχειρίδιον*, XVII.
48. Πβ. *Essais*, I, XX, σ. 96 A.
49. Πβ. *Essais*, II, III, σ. 350 A.
50. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, *Διατριβαί*, I, XXIV, XX, 21.
51. Πβ. *Essais*, III, XIII, σ. 1902 C.
52. Πβ. *Essais*, I, XIX, σ. 79 A.
53. Πβ. *Essais*, III, IX, σ. 984 B.
54. Πβ. M. PROTOPAPAS, Le dernier acte: la mort chez Montaigne, *La vie et la mort, Actes du XXIV Congrès International de l'A.S.P.L.F.*, Poitiers, 27-30 août 1992, σσ. 311-314 (σ. 313).
55. Πβ. *Essais*, III, IX, σ. 979 B.
56. Πβ. *Essais*, III, IX, σ. 984 B.
57. *Essais*, III, IX, σ. 984 C.
58. Πβ. *Essais*, I, XXIII, σ. 115 C.

φους. Ὅμως ὁ 18ος αἰώνας, ὁ αἰώνας τοῦ Rousseau, χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ κίνηση πρὸς μία ἠθικὴ λιγότερο ἐγωιστική. Ὁρισμένοι στοχαστὲς εἶχαν παρατηρήσει ὅτι ἡ εὐδαιμονία τοῦ σοφοῦ πρέπει νὰ συνοδεύεται ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία τῶν ἄλλων καὶ ὅτι ἡ ἀγαθοεργία ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπίτευξη αὐτοῦ τοῦ στόχου[59]. Ὁ Rousseau ὑποστήριξε αὐτὴ τὴ θέση σθεναρά, ὄχι μόνο ὡς πρὸς τοὺς ἄλλους ἀλλὰ καὶ ὡς πρὸς τὸν ἴδιο[60]. Πίστευε ὅτι θὰ ζήσουν εὐδαίμονες ἐκεῖνοι ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ δὲν ἔκαναν κατάχρηση τῆς ἐλευθερίας τους, ποὺ δὲν πρόδωσαν τὴν ἀποστολή τους στὴ γῆ, ἡ ὁποία ὁρίζεται ἀπὸ τὸ αἴσθημα τοῦ οἴκτου, τῆς συμπόνιας πρὸς τὸν συνάνθρωπο, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ δημιουργὸς τοὺς ἔδωσε τὸ χάρισμα νὰ εἶναι συναισθηματικοί[61].

Ἐν τούτοις, ὁ Rousseau βιώνει τὰ ἀντίθετα συναισθήματα πρὸς τὸ πρόσωπό του ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ περίγυρο τῆς ἐποχῆς. Μία γενικὴ κατακραυγὴ περιβάλλει τὸ ὄνομά του καὶ τὸν ἀναγκάζει, μετὰ ἀπὸ θλιβερὲς περιπέτειες, νὰ ἀποσυρθεῖ ἀπογοητευμένος, μὲ τὴν πεποίθηση ὅτι δὲν θὰ κατορθώσει οὔτε κἂν νὰ μεταδώσει στὶς ἑπόμενες γενιὲς τὴν πραγματικὴ εἰκόνα τοῦ ἑαυτοῦ του[62], ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἔχει ἤδη ὑπονομευθεῖ. Ἀντιλαμβάνεται ἀπόλυτα ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὸν φυσικὸ θάνατο, γιὰ τὸν ὁποῖο ἔχει διατυπώσει τὴ θεωρία του, στὴν ὁποία ἤδη ἀναφερθήκαμε, ὑπάρχει ἕνας ἄλλος θάνατος, ἐκεῖνος τῆς ἀπόρριψης καὶ τῆς διαγραφῆς, παρόμοιος μὲ τὴ ρωμαϊκὴ *Damnatio memoriae*, ποὺ σημαίνει στὴν κυριολεξία «καταδίκη τῆς μνήμης» καὶ ἀναφέρεται στὴν ἐπίσημη κύρωση μιᾶς πολιτείας, ποὺ ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ ἐξαλείψει κάθε ἴχνος ἑνὸς συγκεκριμένου ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ ζωή, ὡσὰν νὰ μὴν εἶχε ὑπάρξει ποτέ, προκειμένου ἡ ἴδια ἡ πολιτεία πλέον, νὰ διατηρήσει τὴν τιμή της. Αὐτὸς εἶναι ὁ θάνατος ποὺ βιώνει ὁ Rousseau. Εἶναι, ὅμως, πολὺ πιὸ σκληρός, διότι βιώνεται καὶ ὡς πρὸς τὸ παρὸν καὶ ὡς πρὸς τὸ μέλλον. «Ἡ ἀνάσα τῆς ζωῆς ἐκπνέει ἀπὸ μέσα μου σταδιακά», γράφει ὁ Rousseau στὸν *Δεύτερο Περίπατο*[63]. Αἰσθάνεται ὅτι φθάνουν οἱ «πρῶτοι πάγοι», ἀφοῦ πλέον βρίσκεται στὸ τέλος τῆς ζωῆς του, ἐνῶ καταλήγει: «ἤμουν φτιαγμένος γιὰ νὰ ζήσω καὶ πεθαίνω χωρὶς νὰ ἔχω ζήσει»[64]. Αὐτὴ ἡ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀδυνατεῖ νὰ βιώσει τὴ ζωή του χαρακτήριζε, σύμφωνα μὲ τὸν Rousseau, τὸν ἡμιμαθή, ἐκεῖνον δηλαδὴ ποὺ ἀκολουθοῦσε

---

59. Πβ. Ζὰν Ζὰκ ΡΟΥΣΣΩ, *Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο ἢ Ἀρχὲς πολιτικοῦ δικαίου*, ἐπιμέλεια: Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, Ἀθήνα, Πόλις, 2006 (2004), σσ. 21 κ. ἑξ.

60. Πβ. P. VILLEY, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 241.

61. Πβ. *Émile*, βιβλ. IV, σ. 591 (*O. C.*).

62. Πβ. A. LAGARDE- L. MICHARD, *XVIIIème siècle*, Malherbes, Bordas, 1970, σ. 333.

63. Deuxième Promenade, σ. 18, *Œuvres diverses*, σ. 18.

64. *Œuvres Complètes*, sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, τ. I, 1959, τ. II, 1961: *O. C.* σ. 1002.

λανθασμένη πορεία καὶ ἀξιολογοῦσε ἐσφαλμένα τὰ γεγονότα. Ἐδῶ ἀντιφάσκει ἢ ἐξομολογεῖται; Τὰ μελαγχολικὰ συναισθήματα τοῦ Rousseau, στρέφονται τώρα ἀποκλειστικὰ στὸν ἑαυτό του. Μετατρέπει μιὰ μοναξιὰ ἀπὸ οἰκειοθελὴ σὲ ἐπιβεβλημένη[65]. «Ἔγιναν τὰ πάντα», λέει ὁ στοχαστής. Ὅμως τὸ συμπέρασμα αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἔχει πράξει τὰ πάντα γιὰ νὰ βιώσει σωστὰ τὴ ζωή του. Ἐννοεῖ ὅτι οἱ ἐχθροί του χρησιμοποίησαν κάθε δυνατὸ μέσον γιὰ νὰ τὸν διασύρουν καὶ τὸ κακὸ ἔχει πλέον φτάσει στὸ ἀπροχώρητο. Ἡ ἀνασκόπηση τοῦ παρελθόντος δὲν τὸν ὁδηγεῖ σὲ ἐνθυμήσεις πράξεων ἀλλὰ συναισθημάτων, συγκινήσεων, ἀπραγματοποίητων στόχων. Σύμφωνα μὲ τὸν J. Starobinsky, ὄντως ὑπάρχει ἀπόρριψη καὶ κατακραυγὴ ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ περίγυρο. Ὁ Rousseau, ὅμως, θὰ διογκώσει αὐτὸ τὸ πρόβλημα καὶ θὰ τὸ μετατρέψει σὲ συμπαντικὴ καταδίκη ἐναντίον του[66]. Ἡ ἀπογοήτευσή του εἶναι καταφανής. Αἴφνης, ὅμως, ἕνα τυχαῖο γεγονός, ἕνα ἀτύχημα ποὺ τοῦ συμβαίνει ἐνῶ περπατάει μόνος του, βυθισμένος στὶς σκέψεις του, σὲ ἕναν ἐξοχικὸ δρόμο, ὅπως ἀναφέρει ὁ ἴδιος στὸν *Δεύτερο Περίπατο*, θὰ τὸν φέρει πολὺ κοντὰ στὸν θάνατο. Στὴ συνέχεια, μετὰ ἀπὸ μιὰ πολύωρη λιποθυμία, ποὺ θὰ τὴν ἀκολουθήσει ἡ ἀνάνηψη, θὰ ὁδηγηθεῖ ἀπὸ τὸν θάνατο στὴ ζωή. Ἡ διάθεσή του, ἀκριβῶς κατὰ τὴ στιγμὴ τῆς ἀνάνηψης ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ διάστημα τῆς ἀνάρρωσής του εἶναι χαρούμενη[67]. Διαπιστώνει πλέον μὲ εὐχαρίστηση ὅτι μπορεῖ νὰ διακρίνει τὸν φυσικὸ ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ θάνατο. Ὁ Rousseau ἐπέστρεψε στὴ ζωὴ καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ ζεῖ. Ἀνακτᾶ τὶς αἰσθήσεις καὶ τὴν αὐτοκυριαρχία του. Τὸ στιγμιαῖο πέρασμα ἀπὸ τὸν θάνατο στὴ ζωὴ καὶ τὰ εὐχάριστα συναισθήματα ποὺ τοῦ προκαλεῖ ἡ διαπίστωση ὅτι ἐξακολουθεῖ νὰ ζεῖ, ὁπωσδήποτε δὲν προδιαθέτουν γιὰ μιὰ προπαρασκευὴ θανάτου. Ἴσως, ὅμως, ἀκριβῶς κατὰ τὴν «περίεργη» στιγμὴ τῆς εὐχάριστης αὐτῆς διαπίστωσης, ὅτι ὑπάρχει ἀκόμη στὴ ζωή, ὁ Rousseau ἐνδύεται τὴ στωικὴ σοφία καὶ συνειδητοποιεῖ ὅτι εἶναι μόνος, καὶ ὅτι δὲν ἔχει ἀνάγκη παρὰ τὸν ἑαυτό του γιὰ νὰ εἶναι εὐδαίμων[68].

Ἐδῶ ἡ σοφία του Montaigne θὰ συναντηθεῖ μὲ τὴ σοφία τοῦ Rousseau[69]. Ὁ Montaigne διδάσκει τὴν τέχνη τοῦ βίου καὶ τὴν τέχνη τοῦ θανάτου. Θὰ μποροῦσε ὅμως νὰ πεῖ μαζὶ μὲ τὸν Rousseau: «Ἐκεῖνος ποὺ ἔχει βρεῖ τὸν

65. J. STAROBINSKY, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 243.

66. E. CASSIRER, *Le problème J.-J. Rousseau*, Préface de J. Starobinsky, Paris, Hachette, 1987 (Fayard /Pluriel 2010), σ. XIV.

67. Πβ. J.-L. LONGUÉ, La représentation de la mort dans la Deuxième Promenade de J.-J. Rousseau, *La vie et la mort, Actes du XXIV Congrès International de l'A.S.P.L.F.*, Poitiers, 27-30 août 1992, σσ. 344-346 (σ. 345).

68. Πβ. *Émile*, βιβλ. IV, σσ. 604-605 καὶ σημ. 1, σ. 1547 (*O. C.*).

69. C. FLEURET, Montaigne, *Dictionnaire de J.-J. Rousseau*, ἔκδ. R. Trousson F. S. Eigeldinger, Paris, Champion Classiques, Honoré Champion, 2006, σσ. 602-605.

τρόπο νὰ ὑπομένει ὅλα τὰ καλὰ καὶ ὅλα τὰ κακὰ μὲ τὴν ἴδια διάθεση (καὶ ἐδῶ θὰ τονίζαμε τὴ στωικὴ ἔννοια τῆς *ἀπάθειας*) εἶναι ἀναμφίβολα ὁ πραγματικὸς σοφός»[70].

Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ
(Ἀθήνα)

L'IDÉE DE LA MORT CHEZ MONTAIGNE ET CHEZ ROUSSEAU: UNE APPROCHE STOÏCIENNE

Résumé

Tant Montaigne que Rousseau se sont intéressés aussi au problème de la mort. Chacun des deux penseurs, de son côté, essaie d'interpréter ce phénomène, selon l'influence reçue par la lecture des anciens, formatrice de leur propre point de vue. Rousseau, selon P. Villey, fut influencé par la pensée de Montaigne sur plusieurs domaines: sur l'art, les sciences, l'éducation. Néanmoins, l'on constate que l'attitude de Rousseau face au problème de la mort est aussi porteuse des idées de Montaigne, qui, lui, demeure attaché plutôt à la philosophie des Stoïciens. Malgré les voies de repère différentes, les deux penseurs se rencontrent pour affirmer qu'au moment décisif du trépas, l'homme fait preuve de son propre art de vivre.

Maria PROTOPAPAS-MARNELI

70. Πβ. P. VILLEY, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 159.

Philosophia, 43, 2013, pp. 312-348

Η *ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ* ΤΟΥ ΚΑΝΤ ΚΑΙ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ

Ἡ ἀναγέννηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ πολιτικοῦ φιλελευθερισμοῦ τὶς τελευταῖες δεκαετίες ἀπαίτησε μία νέα προσέγγιση τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας γενικά, ἀλλὰ καὶ μία συγκεκριμένη χρήση τῆς καντιανῆς θεωρίας τοῦ δικαίου. Μποροῦμε δηλαδὴ σήμερα νὰ μιλήσουμε γιὰ πραγματικὴ ἔξαρση τῆς καντιανῆς προβληματικῆς, ἰδιαίτερα στοὺς κόλπους τῆς σύγχρονης πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἡ χρήση, ὅμως, αὐτή –ποὺ στοχεύει στὴ θεμελίωση τοῦ σύγχρονου φιλελευθερισμοῦ, κυρίως τοῦ ἀγγλοσαξωνικοῦ– συνοδεύεται συχνὰ ἀπὸ σοβαρὲς στρεβλώσεις καὶ παραναγνώσεις τοῦ καντιανοῦ ἔργου, σχετικὰ μὲ τὴ φύση καὶ τὰ ὅρια τοῦ δικαιικοῦ φαινομένου καὶ οὐσιαστικὰ ἀμφισβητεῖ τὴ διάκριση μεταξὺ δικαίου καὶ ἠθικῆς, μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ἀπορρόφηση τοῦ δικαίου ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς πολιτικῆς[1]. Ὑπερτονίζεται συναφῶς –πρᾶγμα ποὺ ὑποβάλλεται μᾶλλον ἀπὸ τὴ διεθνὴ πολιτικὴ συγκυρία– ἡ φιλελεύθερη πλευρὰ τῆς θεωρίας τοῦ δικαίου τοῦ Κάντ, σὲ βάρος τῆς θεωρίας του γιὰ τὸ κράτος. Ὁ ὑπερτονισμὸς αὐτὸς προκαλεῖται ἀπὸ μία νέα ἑρμηνεία τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, ποὺ ἐκδηλώνεται ἐξαρχῆς μὲ μία σύγχυση σχετικὰ μὲ τὸ περιεχόμενο τῶν ὅρων ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Κὰντ στὸ ἔργο του *Θεωρία τοῦ Δικαίου* καὶ ἐν συνεχείᾳ ἀπὸ τὴν παραγνώριση τῆς κεντρικῆς θέσης ποὺ κατέχει ὁ Κὰντ στὴν ἱστορία τοῦ σύγχρονου νομικοῦ θετικισμοῦ[2].

---

1. Κορυφαία ἐκδήλωση αὐτοῦ τοῦ ρεύματος εἶναι ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀμερικανοῦ John Rawls καὶ τὸ πλῆθος τῶν μελετητῶν τοῦ ἔργου του παγκοσμίως, οἱ ὁποῖοι ἀναζητοῦν διακαῶς τὶς ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὴ *Θεωρία τῆς Δικαιοσύνης* τοῦ Rawls (Ἀθήνα, Πόλις, 2001) καὶ τὴν *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ (*Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*, Konigsberg 1797. Ἐδῶ χρησιμοποιοῦμε τὴ γαλλικὴ μετάφραση *Métaphysique des mœurs, Première Partie. Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993).

2. Ἡ *«Rechtslehre»*, δηλαδὴ ἡ *«Θεωρία τοῦ δικαίου»*, στὴν ἀμερικανικὴ ἔκδοση τοῦ Κάντ, ἀποδίδεται λανθασμένα ὡς *«Metaphysical Elements of Justice»* (USA, Hackett 1999), προφανῶς γιὰ νὰ διευκολυνθεῖ ὁ συσχετισμὸς τῆς *Theory of Justice* τοῦ Rawls, μὲ τὴν *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ. Ἀλλὰ ὅταν ὁ Κὰντ χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «δικαιοσύνη» (*Gerechtigkeit*), ἐννοεῖ μόνον τὸ ἐφαρμοσμένο δίκαιο. Ἡ Ἀμερικανίδα νομικὸς Mary Gregor ἰσχυρίζεται ὅτι *«Rechtslehre»* εἶναι τὸ σύνολο τῶν νόμων μιᾶς ἐξωτερικῆς νομοθεσίας καὶ τονίζει πὼς ὁ Κὰντ δὲν ἀσχολεῖται μὲ τοὺς θετικοὺς νόμους, ἀλλὰ μὲ τοὺς κανόνες *a priori* πάνω στοὺς ὁποίους βασίζονται οἱ θετικοὶ νόμοι, δηλαδὴ τοὺς *«φυσικοὺς νό-*

Τὸ κρίσιμο ἐρώτημα εἶναι τὸ ἑξῆς: σὲ ποιὸν βαθμὸ ὁ Κάντ, παρ' ὅτι εἶναι ὁ συνεχιστὴς τῆς σχολῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰώνα, ὑπερέβη ἐν τέλει τὴν φυσικο-δικαιϊκή του καταγωγὴ καὶ ἔγινε ὁ εἰσηγητὴς τοῦ σύγχρονου νομικοῦ θετικισμοῦ; Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ θὰ μᾶς ἐπιτρέψει νὰ κατανοήσουμε καλύτερα ὄχι μόνον τὴν κεφαλαιώδη ἐπίδραση τοῦ Κὰντ στὴ σύγχρονη νομικὴ σκέψη[3], ἀλλὰ καὶ τὸ πλαίσιο τῆς θεμελιώδους διαμάχης ἀνάμεσα στὸ φυσικὸ δίκαιο καὶ τὸν νομικὸ θετικισμό: μιᾶς διαμάχης ποὺ σήμερα ἐκδηλώνεται μὲ τὴν ὑποβάθμιση τῆς καντιανῆς θεωρίας τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κράτους, σὲ ὄφελος τῆς φυσικο-δικαιϊκῆς, φιλελεύθερης πλευρᾶς της.

Ἡ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ, τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ἔργου του *Μεταφυσικὴ τῶν Ἠθῶν*, εἶναι ἔργο τῆς ὡριμότητάς του καὶ συνιστᾶ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς κριτικῆς μεθόδου στὴν προβληματικὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, μέσα ἀπὸ τὴν ἐπανεξέταση τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου. Τὸ δίκαιο νοεῖται ἐδῶ ὄχι ὡς μετανομικὴ ἐξουσία τοῦ Θεοῦ ἢ τῆς Φύσης, ἀλλὰ ὡς προϊὸν τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἡ καντιανὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* συμπληρώνει καὶ ὁλοκληρώνει τὶς τρεῖς Κριτικὲς καὶ συνιστᾶ ἔτσι τὴν κορύφωση ὅλου τοῦ καντιανοῦ λογικοῦ συστήματος. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Κὰντ στὸ πεδίο τοῦ δικαίου εἶναι τόσο σημαντική, ὥστε «...μποροῦμε δικαίως νὰ μιλᾶμε γιὰ μία εἰσβολὴ τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας στὴ σύγχρονη νομικὴ ἐπιστήμη»[4].

Ὁ προκαντιανὸς τρόπος θεώρησης στηριζόταν στὴ θεμελιώδη ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, στὸν ἀτομικισμὸ καὶ στὸν ὀρθολογισμό. Τὰ θεμελιώδη αὐτὰ στοιχεῖα βρῆκαν, ἐν συνεχείᾳ, τὴ νομική τους ἔκφραση στὴ σχολὴ τοῦ νεώτερου φυσικοῦ δικαίου τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰώνα, ποὺ ξεκινᾶ μὲ τὸν Grotius

---

μους» (M. GREGOR, Kant's Theory of Property, S. BYRD - J. HROUSCHKA (ἐπιμ.), *Kant and Law*, Ashgate 2006, σσ. 109-139). Ὅμως ἐδῶ ἔχουμε καὶ νέα σύγχυση: τὸ φυσικὸ δίκαιο στὸν Κὰντ δὲν ταυτίζεται μὲ τοὺς φυσικοὺς νόμους, ποὺ εἶναι οἱ νόμοι τῆς φύσης, κατ' ἀντιδιαστολὴ πρὸς τοὺς νόμους τῆς ἐλευθερίας.

3. Ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ εἶναι ἡ ἐπίδραση τοῦ Κὰντ καὶ στὴν ἀναλυτικὴ φιλοσοφία τοῦ 20οῦ αἰώνα (Στ. ΒΙΡΒΙΔΑΚΗ, Ἡ παρουσία τοῦ Κὰντ στὴ σύγχρονη ἀγγλόφωνη φιλοσοφία: ὁ μετασχηματισμὸς τῆς ὑπερβατολογικῆς προσέγγισης, *Νέα Ἑστία*, 1773, 2004, σσ. 798-848).

4. M. VILLEY, Préface, E. KANT, *Métaphysique des mœurs...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 12, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, La Rechtslehre de Kant dans l'histoire de la science juridique, *APD*, 16, 1971, σσ. 257-275. Τὸ σημαντικὸ αὐτὸ ἔργο τοῦ Κὰντ εἶναι τὸ μόνο ποὺ δὲν ἔχει μεταφραστεῖ καὶ σχολιαστεῖ ἀκόμα στὰ ἑλληνικά. Ἐδῶ γίνεται μιὰ ἐκτενὴς παράθεση ἀποσπασμάτων καὶ ἑρμηνεία τῶν πιὸ σημαντικῶν σημείων τοῦ πρώτου μέρους, δηλαδὴ τῆς *Θεωρίας τοῦ Δικαίου*. Γιὰ τὴ μεγάλη πρωτοτυπία τοῦ ἔργου αὐτοῦ τοῦ Κάντ, βλ. L. FERRY- A. RENAUT, *Philosophie politique*, Paris, PUF 2007, σ. 514. Εἶναι ὅμως ἀξιοσημείωτη ἡ περιφρόνηση τῆς Ἄρεντ πρὸς τὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ, τὴν ὁποία θεωρεῖ βιβλίο «βαρετὸ καὶ πεζό» (Χ. ΑΡΕΝΤ, *Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ*, μτφρ. Β. Ρωμανοῦ, Ἀθήνα, Νῆσος, 2008, σ. 22).

καὶ τὸν Hobbes. Ἡ ἀτομιστικὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου, ποὺ θεμελιώθηκε στὸ σχῆμα τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου καὶ στὴ συμβασιοκρατικὴ βολονταριστικὴ καταγωγὴ τοῦ δικαίου, ὅπως ἐκφράστηκε στὸν Hobbes καὶ ἐν συνεχείᾳ στὸν Locke, βλέπει τὰ ἄτομα ὡς φύσει ἐλεύθερα καὶ ἱκανὰ νὰ συμβάλλονται ἑκουσίως, ἀποστολὴ δὲ τοῦ κράτους εἶναι νὰ ἐγγυηθεῖ τὰ ὑποκειμενικά τους δικαιώματα[5]. Στὴ θεωρία τῆς Σχολῆς τοῦ νεώτερου φυσικοῦ δικαίου, τὸ φυσικὸ δίκαιο ἀφορᾶ στὴ φυσικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἦταν πρὶν ἀπὸ τὴν δημιουργία τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Πρόκειται γιὰ μία σύλληψη τοῦ δικαίου ποὺ ἐγκαθιστᾶ ἕναν δυϊσμὸ ἀνάμεσα στὸν φυσικὸ ἄνθρωπο, ὅπως τὸν ἔπλασε ἡ φύση, καὶ στὸν πολιτικὸ ἄνθρωπο (*civil*), τὸν ἄνθρωπο ποὺ ἔχει εἰσέλθει στὴν πολιτικὴ κοινωνία[6]. Στὴ νέα ἀντίληψη, ὅμως, «...τὸ φυσικὸ δίκαιο δὲν ἀνταναλᾶ πλέον τὴν φύση τῶν πραγμάτων τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, ἀλλὰ ἀνταποκρίνεται στὸν πρακτικό του προορισμό, στὶς θεμελιώδεις ἀπαιτήσεις τοῦ λόγου»[7]. Πρόκειται γιὰ τὴ «νεωτερικὴ» σύλληψη τοῦ φυσικοῦ δικαίου, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν «κλασικὴ» θεωρία τοῦ φυσικοῦ δικαίου τῆς ἀρχαιότητας καὶ τοῦ Μεσαίωνα, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπουσιάζει κάθε ὑποκειμενικὸ στοιχεῖο[8].

Σ' αὐτὴ τὴ νέα σύλληψη τοῦ φυσικοῦ δικαίου τοποθετεῖται ἡ φιλοσοφία τοῦ Κάντ, γιὰ τὸν ὁποῖο «...μόνον ὁ ἄνθρωπος ὡς ἔλλογο ὂν μπορεῖ νὰ βρεῖ τὸν σκοπὸ τῆς ὕπαρξής του στὸν ἑαυτό του»[9]. Ὁ λόγος γι' αὐτὸν εἶναι ἡ μοναδικὴ πηγὴ γνώσης καὶ μόνον οἱ ἐπιταγὲς τοῦ λόγου εἶναι οἰκουμενικὰ ἔγκυρες. Αὐτὸ ἦταν ἄλλωστε τὸ αἴτημα τοῦ Διαφωτισμοῦ, δηλαδὴ «ἡ ἔξοδος τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀνωριμότητά του»[10]. Ἀλλὰ ὁ Κάντ προσπάθησε

---

5. Γιὰ τὸν Hobbes τὸ *jus* εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐπιτρέπεται, μία δυνατότητα, μία ἐλευθερία (*libertas*). Τὸ *right of nature* (*jus naturale*) εἶναι ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου νὰ κάνει ὁτιδήποτε ἀποσκοπεῖ στὸ ἀτομικό του συμφέρον (πβ. M. VILLEY, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1978, τόμ. 1, σ. 150, καὶ T. HOBBES, *Leviathan*, μτφρ. Fr. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, σ. 128). Γιὰ τὸν τύπο τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν Hobbes, πβ. Π. ΣΟΥΡΛΑ, Πρόσωπα καὶ πολίτες. Ὄψεις τοῦ φιλελευθερισμοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, *Ἰσοπολιτεία*, 1, 1997, σσ. 93-160.

6. B. GROETHUYSEN, *Ἡ φιλοσοφία τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης*, μτφρ. Τ. Κονδύλη, Ἀθήνα, Κάλβος, 1985, σ. 127.

7. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975, σ. 84.

8. Ἄλλωστε ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση θεωρήθηκε ἀπὸ πολλοὺς ὡς θρίαμβος τῆς ἔννοιας τῆς ὑποκειμενικότητας (πβ. M. BOUCHER, *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands, ses contemporains*, Paris, Didier, 1954, σ. 8). Γιὰ τὴ Σχολὴ τοῦ νεώτερου φυσικοῦ δικαίου, πβ. M. VILLEY, Les fondateurs de l'école du droit naturel moderne au XVIIe siècle, *APD*, 6, 1961, σσ. 73-105 καὶ L. STRAUSS, *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, 1986, σ. 152 κ. ἑξ.

9. G. DELEUZE, *Ἡ κριτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ*, μτφρ. Ἐ. Περδικούρη, Ἀθήνα, Ἑστία, 2000, σ. 116.

10. I. KANT, *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Παπανούτσου, Ἀθήνα, Δωδώνη, 1971, σ. 42.

νὰ δείξει τὴν ἀδυναμία τῆς ὑπερβατικῆς μεταφυσικῆς ὡς μορφῆς γνώσης ἢ ἐπιστήμης[11], ἀρνούμενος τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης τῆς πραγματικότητας πέραν τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων. Στὸν «ὑπερβατολογικὸ ἰδεαλισμὸ» τοῦ Κάντ ὁ κόσμος τῆς Φύσης δὲν εἶναι παρὰ ἕνα «φαινόμενο»[12]. Ἡ «μεταφυσικὴ τῆς ἐμπειρίας» ὡς ὑπερβατολογικὴ γνώση, προεμπειρική, εἶναι ἡ μόνη δυνατὴ γνώση, γι' αὐτὸ ἡ μόνη συγκεκριμένη δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ὑπέρβαση αὐτοῦ τοῦ περιορισμοῦ εἶναι ἡ πράξη. Ἡ πράξη ποὺ εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν κατηγορικὴ προσταγὴ μεταπείθει τὸν ἄνθρωπο σὲ ἠθικὸ πρόσωπο, δηλαδὴ πρόσωπο ποὺ ὑποτάσσεται στὸν ἠθικὸ νόμο, ἀλλὰ ἐλεύθερο καὶ ἴσο μὲ ὅλα τὰ ἄλλα πρόσωπα. Θὰ ἐξετάσουμε, λοιπόν, ἀφ' ἑνὸς τὸ ζήτημα τῶν πηγῶν τοῦ φυσικοῦ δικαίου στὸν Κάντ καὶ ἀφ' ἑτέρου τὴ σχέση του μὲ τὸ θετικὸ δίκαιο, ὥστε νὰ ἐκτιμηθεῖ μὲ ἀκρίβεια ἡ θέση τοῦ φυσικοῦ δικαίου στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ.

Οἱ πηγὲς τοῦ δικαίου στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ

Α. Ὁ ὀρθὸς λόγος ὡς μέσον ἀνακάλυψης τοῦ δικαίου

Ἡ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ εἶναι τὸ πρῶτο μέρος τῆς *Μεταφυσικῆς τῶν Ἠθῶν*. Στὸν πρόλογο ὁ Κάντ τοποθετεῖ τὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* στὴν ἠθική: «Ἡ Θεωρία τοῦ Δικαίου, πρῶτο μέρος τῆς ἠθικῆς (*Sittenlehre*) εἶναι αὐτὸ ποὺ θὰ μποροῦσαμε νὰ ὀνομάσουμε ἡ μεταφυσικὴ τοῦ δικαίου, στὸν βαθμὸ ποὺ αὐτὴ ἀναγνωρίζεται ὡς σύστημα προερχόμενο ἀπὸ τὸν λόγο»[13]. Τὸ δίκαιο στὸν Κάντ εἶναι ἀντικείμενο τοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ ἱκανότητα γνώσης τῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ ὁ λόγος, ὡς καθαρὸς λόγος, εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ ἀπὸ ὅλους τοὺς ἐμπειρικοὺς ὅρους, διότι ὁ Κάντ διακρίνει τὸ ἐμπειρικὸ εἶδος θεώρησης τῶν πραγμάτων (*quaestio facti*) ἀπὸ τὸ καθαρό, ὑπερβατολογικό, εἶδος θεώρησης (*quaestio juris*). Ἡ «μεταφυσικὴ τοῦ δικαίου», ὡς μεταφυσικὴ τῆς ἐμπειρίας τοῦ δικαίου, συνίσταται στὴν καθαρή, ὑπερβατολογική, γνώση ποὺ ἀφορᾶ τὴν ἐγκυρότητα καὶ τὴν ὀρθότητα τῶν ἀρχῶν τοῦ λόγου, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς λόγους τῆς ἐμπειρίας[14].

---

11. Ὁ Κάντ δεχόταν τὴν ἀδυναμία τῆς ὑπερβατικῆς μεταφυσικῆς ὡς ζήτημα πραγματικό, ἐνῶ ἡ σύγχρονη ἀντιμεταφυσικὴ σκέψη ἀποκρούει τὴ μεταφυσικὴ ὡς ζήτημα λογικό, διατυπώνοντας τὴν ἔνσταση ὅτι ὁ μεταφυσικὸς κατασκευάζει προτάσεις ποὺ ἀποτυγχάνουν νὰ ἔχουν λογικὴ σημασία (A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Middlesex, Penguin, 1980, σ. 47).

12. I. KANT, *Προλεγόμενα σὲ κάθε μελλοντικὴ μεταφυσική*, μτφρ. Γ. Τζαβάρα, Ἀθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1982, σ. 65.

13. E. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 79.

14. Αὐτὴ τὴ γνωστικὴ διαδικασία ὁ Κάντ τὴν ἀποκαλεῖ *ὑπερβατικὴ παραγωγή*: «Οἱ νομοδιδάσκαλοι, ὅταν κάνουν λόγο γιὰ δικαιώματα καὶ ἀπαιτήσεις, διακρίνουν σὲ μία νο-

Ἐν προκειμένῳ, ἡ κριτικὴ μέθοδος σκέψης δανείζεται τὴν ἀπαγωγικὴ μέθοδο τῆς νομικῆς σκέψης, δηλαδὴ τὴν ὑπαγωγὴ τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων στὸν κανόνα, ἢ τοῦ εἶναι στὸ δέον. Στὸ ἐρώτημα τί εἶναι δίκαιο, ὁ Κάντ ἐπισημαίνει: «...αὐτὸ ποὺ εἶναι τοῦ δικαίου (*quid sit juris*), δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ διατυπώνουν οἱ νόμοι, ... μπορεῖ νὰ τὸ διατυπώσει βεβαίως (ὁ νομομαθής). Ἀλλὰ τὸ ζήτημα τῆς γνώσης ἂν αὐτὸ ποὺ ἐπιτάσσουν οἱ νόμοι εἶναι δίκαιο καὶ ἡ γνώση ποιὸ εἶναι τὸ οἰκουμενικὸ κριτήριο στὸ ὁποῖο μποροῦμε νὰ ἀναγνωρίσουμε τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο (*justus et injustus*) θὰ παραμείνουν σκοτεινά, ἂν δὲν ἀπαρνηθεῖ γιὰ λίγο αὐτὲς τὶς ἐμπειρικὲς ἀρχὲς καὶ δὲν ἀναζητήσει τὴν πηγὴ αὐτῶν τῶν κρίσεων στὸν ἁπλὸ λόγο ... μὲ σκοπὸ νὰ ἐπιτύχει τὴν ἐγκαθίδρυση μιᾶς δυνατῆς ἐμπειρικῆς νομοθεσίας»[15]. Ὁ Κὰντ θέτει μία διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὸν ὁρισμὸ τοῦ δικαίου καὶ στὸ δίκαιο ὡς προϊὸν τοῦ δικαστῆ ποὺ εἶναι σύμφωνο μὲ τοὺς νόμους ἑνὸς τόπου, ἀναζητώντας τὸ οἰκουμενικὸ κριτήριο τοῦ δικαίου, τὸ ὁποῖο εἶναι ἀντικείμενο τοῦ λόγου. Ὁ καθαρὸς λόγος, ὡς ἱκανότητα γνώσης *a priori*, εἶναι ἡ κατάφαση τοῦ λόγου ποὺ ἐπιβεβαιώνει ὅτι κάτι ὑπάρχει μὲ οἰκουμενικὸ καὶ ἀναγκαῖο τρόπο. Ἄλλωστε, αὐτὴ ἡ κατάφαση συνδέεται ἀναγκαστικὰ μὲ τὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ πνεύματος[16]. Ὁ καθαρὸς λόγος δὲν εἶναι ὁ θεωρητικὸς λόγος τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰώνα, διότι ἀναζητᾶ «τὴν καθαρὴ ἔννοια τοῦ δικαίου»[17]. Οἱ χαρακτῆρες τῆς οἰκουμενικότητας καὶ τῆς ἀναγκαιότητας τῶν *a priori* ἀρχῶν εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς ἀντικειμενικότητας τοῦ λόγου. Ἐνῶ «...ὁ Ἀριστοτέλης οἰκοδόμησε τὴν ὀντολογία του μέσῳ τῶν κατηγοριῶν ποὺ ἀντιπροσωπεύουν τὶς ὑψιστες ἰδιότητες τῶν πραγμάτων, ὁ Κὰντ χρησιμοποιεῖ ἕναν ἀριθμὸ ἐννοιῶν ποὺ δὲν προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ εἶναι *a priori*»[18].

Αὐτὲς οἱ ἔννοιες προέρχονται ἀπὸ τὰ πράγματα ὅπως ἐμφανίζονται σὲ μᾶς, εἶναι ἔννοιες τοῦ ὑποκειμενικοῦ κόσμου, προϊὸν μιᾶς «προεμπειρικῆς» γνώσης ποὺ προσαρμόζει τὰ ἀντικείμενα στὴ γνωστική μας ἱκανότητα, διότι τὰ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας «πρέπει νὰ συμφωνοῦν μὲ τὴ σύσταση τοῦ

μικὴ ὑπόθεση (δίκη) τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ τί ἰσχύει ὡς δίκαιο (*quid juris*), ἀπὸ τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀφορᾶ τὸ γεγονὸς (*quid facti*). Αὐτὸ ὀνομάζεται *deductio*» (Ε. ΚΑΝΤ, *Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου*, μτφρ. Ἀ. Γιανναρᾶ, Ἀθήνα, Παπαζήσης, 1979, τόμ. 2, σ. 61).

15. E. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 103.

16. E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1928, σ. 18.

17. E. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 79.

18. H. J. DE VLEESCHAUWER, *Immanuel Kant, La Révolution Kantienne*, Paris, Gallimard, 1978, σ. 38. Γιὰ τὶς ἔννοιες *a priori*, πβ. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Middlesex, Penguin, 1980, σσ. 21, 63, ὅπου ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι τὰ *a priori* εἶναι ταυτολογίες. Ἐπισημαίνει, μάλιστα, ὅτι ὁ μόνος τρόπος νὰ συναγάγουμε τὴν ἀνθρώπινη γνώση ἀπὸ «πρῶτες ἀρχὲς» χωρὶς νὰ πέσουμε στὴ μεταφυσικὴ εἶναι νὰ δεχθοῦμε ἕνα σῶμα ἀρχῶν *a priori*, ἀλλὰ αὐτὸ ἀναιρεῖ «...τὸ αἴτημα τῆς φιλοσοφίας νὰ εἶναι αὐθεντικὸς κλάδος γνώσης» (*αὐτόθι*, σσ. 63-64).

νοῦ μας καὶ μόνο ἔτσι μποροῦμε νὰ ἔχουμε *a priori* γνώση τῆς φύσης τῆς ἐμπειρίας»[19]. Μιὰ *a priori* ἀρχὴ εἶναι οἰκουμενικὴ ἂν εἶναι ἔγκυρη γιὰ κάθε ὂν προικισμένο μὲ λόγο, καὶ εἶναι ἀναγκαία ἂν εἶναι ὑποχρεωτικὴ γιὰ κάθε ὂν προικισμένο μὲ λόγο. Καὶ εἶναι ὂν προικισμένο μὲ λόγο, ἔλλογο ὄν, αὐτὸ ποὺ ὑπακούει στοὺς νόμους ποὺ θέτει τὸ ἴδιο στὸν ἑαυτό του[20]. Ἡ ὑπερβατολογικὴ χρήση (*transcendental*) τοῦ καθαροῦ λόγου, οἱ ἀρχὲς καὶ οἱ ἰδέες του, εἶναι τὸ θεμέλιο γιὰ τὴν παραγωγὴ τῶν ἀρχῶν τοῦ δικαίου, δηλαδὴ ἡ πρόταξη τῶν «καθολικῶν» καὶ «ἀναγκαίων» ἀληθειῶν τοῦ λόγου ἢ τὸ πρωτεῖο τοῦ δέοντος ἔναντι τῶν «γεγονότων» ποὺ λαμβάνουν χώρα στὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα.

Ὁ λόγος, λοιπόν, θέτει τὶς ἔννοιες καὶ τὰ μέρη σὲ συνδυασμὸ καὶ τὰ μέρη δὲν εἶναι πλέον ἀτομικῶς αὐθύπαρκτα, ὁ λόγος συστηματοποιεῖ τὶς ἔννοιες ὡς μέρη μιᾶς ἀρθρωμένης ἑνότητας. Τὸ δίκαιο εἶναι μία ἀρθρωμένη ἑνότητα καὶ αὐτὴ ἡ ἑνότητα εἶναι μία ἰδέα τοῦ λόγου[21]. Τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι τὸ σύνολο τῶν κανόνων τοὺς ὁποίους ὁ λόγος ἀναγνωρίζει ὡς *a priori* ἔγκυρους, δηλαδὴ ὡς ὀργανωτικὲς προϋποθέσεις μιᾶς τάξης δικαίου πρὶν ἀπὸ κάθε θετικὴ νομοθεσία. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν καθαρὸ καὶ τὸν πρακτικὸ λόγο δίνει στὸν καντιανὸ λόγο οὐσιωδῶς διαφορετικὸ χαρακτήρα ἀπὸ ὅλους τοὺς προηγούμενους στοχαστές. Χάρις στὸν πρακτικὸ λόγο ὁ ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει μέσα του ἕναν *a priori* νόμο, τὸν νόμο τοῦ καθήκοντος, ὁ ὁποῖος «καθορίζει *a priori* τὴ βούληση» καὶ εἶναι καθῆκον ἡ ἀντικειμενικὴ ἀναγκαιότητα μιᾶς πράξης ποὺ γίνεται ἀπὸ ὑποχρέωση. Ὅταν ὁ (πρακτικὸς) λόγος καθορίζει τὴ βούληση γιὰ τὴν πράξη, τότε ὁ ἠθικὸς νόμος «εἶναι ὁ νόμος τῆς αὐτονομίας τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ λόγου»[22]. Αὐτὸς ὁ νόμος παραγγέλλει στὴ βούληση τὴν ὑπακοὴ στὴν κατηγορικὴ προσταγὴ καὶ ἡ βούληση «...στὸν βαθμὸ ποὺ μπορεῖ νὰ προσδιορίσει τὸ αὐτεξούσιο εἶναι ὁ ἴδιος ὁ πρακτικὸς λόγος»[23].

Τὸ αὐτεξούσιο, ποὺ ἔχει προσδιοριστεῖ ἀπὸ τὸν λόγο, ἐκφράζει τὴν ἀνε-

---

19. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1973, σ. 23. Ἀκόμη καὶ «...ὁ χῶρος δὲν εἶναι ἐμπειρικὴ ἔννοια» ἀλλὰ «...εἶναι μία ἀναγκαία παράσταση *a priori*...», ἀφοῦ «... ὁ χῶρος δὲν ἀντιπροσωπεύει κάποια ἰδιότητα τῶν πραγμάτων καθ' ἑαυτά» ἀλλὰ εἶναι «μία ὑποκειμενικὴ προϋπόθεση τῆς αἰσθητικότητας...» (I. KANT, *Critique of Pure Reason*, London, MacMillan Press, 1980, σσ. 68, 71).

20. «Δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ ὁποιαδήποτε χρήση τοῦ λόγου ἀλλὰ γιὰ μία χρήση τοῦ λόγου κατὰ τὴν ὁποία ὁ λόγος δὲν ἔχει ἄλλο σκοπὸ παρὰ μόνο τὸν ἑαυτό του» (M. FOUCAULT, *Τί εἶναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Στ. Ροζάνη, Ἀθήνα, Ἔρασμος, 1988, σ. 21).

21. E. WEINRIB, Law as a Kantian Idea of Reason, S. BYRD - J. HROUSCHKA (ἐπιμ.), *Kant and Law*, Ashgate England 2006, σσ. 6 καὶ 11.

22. I. KANT, *Κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου*, μτφρ. Κ. Ἀνδρουλιδάκη, Ἀθήνα, Ἑστία, 2004, σσ. 70, 96.

23. E. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 87.

ξαρτησία τῆς βούλησης ὡς ταυτόσημης μὲ τὸν πρακτικὸ λόγο. Ἡ ὑπακοὴ τῆς βούλησης στὰ ἀξιώματα ποὺ ρυθμίζουν τὴν πράξη τελεῖ ὑπὸ τὴν προϋπόθεση τῆς οἰκουμενικότητας καὶ τέτοιο ἀξίωμα εἶναι ἡ ἀρχὴ *pacta sunt servanda*. Ὅμως ἡ «αὐτονομία τῆς βούλησης εἶναι ἡ ἰδιότητα τῆς βούλησης νὰ εἶναι ἡ ἴδια νόμος γιὰ τὸν ἑαυτό της»[24]. Ἡ ἔννοια τῆς αὐτονομίας τῆς βούλησης εἶναι στενὰ δεμένη μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας. «Ἡ ἐλευθερία» μὲ τὴν ὑπερβατολογικὴ ἔννοια ὁρίζεται ὡς ἡ δύναμη «...νὰ ἀρχίζει κανεὶς ἀπὸ μόνος του μία κατάσταση, ἡ αἰτιότητα τῆς ὁποίας δὲν τελεῖ σύμφωνα μὲ τὸν νόμο τῆς φύσεως κάτω ἀπὸ μία ἄλλη αἰτία ποὺ θὰ τὴν προσδιόριζε ὡς πρὸς τὸν χρόνο»[25]. Ἄλλωστε ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας εἶναι ἡ μόνη ἰδέα τοῦ λόγου ποὺ παρέχει τὴν πρόσβαση στὸν νοητὸ κόσμο καὶ ὁ ἠθικὸς νόμος εἶναι ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας, δηλαδὴ ὁ νόμος τῆς νοητῆς μας ὕπαρξης, ὑπὸ τὸν ὁποῖο ἡ βούληση ἀνεξαρτητοποιεῖται ἀπὸ τοὺς φυσικοὺς ὅρους τῆς αἴσθησης.

«Ἡ ἀνεξαρτησία τοῦ αὐτεξουσίου ὡς πρὸς τὸν καθορισμό του ἀπὸ ὅλα τὰ κίνητρα τῆς αἰσθητικότητας...», ἡ ἀρνητικὴ ἔννοια δηλαδὴ τῆς ἐλευθερίας, συμπληρώνεται ἀπὸ τὴν «...θετικὴ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, ποὺ εἶναι ἡ ἰδιότητα τοῦ καθαροῦ λόγου νὰ εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ πρακτικός»[26]. Ἡ καντιανὴ σύλληψη τῆς βούλησης ὡς ἐλεύθερης εἰσάγει τὴ διάκριση μεταξὺ τῆς προθετικῆς δραστηριότητας τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς παθητικότητας τῶν αἰτίων ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν αἰτιότητα τῆς φύσης. Μέσῳ τῆς ἐλεύθερης δραστηριότητας ὁ Κάντ ἐγκαθιστᾶ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν αἰτιότητα τοῦ λόγου (τῶν ἐννοιῶν) καὶ τὴ φυσικὴ αἰτιότητα[27]. Ἡ ἐλεύθερη δραστηριότητα προσδιορίζεται αὐτόνομα ἀπὸ τὴν αἰτιότητα τοῦ λόγου. Ἀφοῦ ἡ ὑπερβατικὴ μεταφυσικὴ ὡς θεωρητικὴ γνώση εἶναι ἀδύνατη γιὰ τὸν ἄνθρωπο, εἶναι «...ἡ ἠθικὴ τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ λόγου ποὺ ἀποδεικνύει γιὰ πρώτη φορὰ τὴ δυνατότητα τῶν μεταφυσικῶν ἰδεῶν, μέσῳ τῆς πραγματικότητας τῆς ἐλευθερίας»[28]. Ἡ ταύτιση τοῦ λόγου καὶ τῆς ἐλευθερίας δὲν εἶναι δυνατὴ κατ' ἄλλο τρόπο, λέει ὁ Κάντ, παρὰ μόνο μὲ τὴν προϋπόθεση

---

24. I. KANT, *Τὰ θεμέλια τῆς Μεταφυσικῆς τῶν Ἠθῶν*, μτφρ. Γ. Τζαβάρα, Ἀθήνα, Δωδώνη, 1984, σ. 97.

25. I. KANT, *Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου*, μτφρ. Μ. Δημητρακόπουλου, Ἀθήνα 2006, σ. 218.

26. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 87-88.

27. E. WEINRIB, Law as a Kantian..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 14. Ἡ διάκριση φύσης καὶ ἐλευθερίας στηρίζεται στὴ διάκριση τῶν πραγμάτων ὡς φαινομένων καὶ ὡς νοουμένων, δηλαδὴ στὴ διάκριση αἰσθητοῦ καὶ ὑπεραισθητοῦ κόσμου, ἐμπειρικῆς καὶ νοητῆς πραγματικότητας. Ὁ Mackie θεωρεῖ τὸν Κάντ «ἀντιντετερμινιστὴ» τῆς ἠθικῆς (J. L. MACKIE, *Ἠθική. Ἡ ἐπινόηση τοῦ ἐσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, Ἀθήνα, Ἐκκρεμές, 2010, σ. 387).

28. Κ. ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗ, Ἐπιλεγόμενα, στὸ I. KANT, *Κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 247.

οἱ ἀρχὲς κάθε πράξης νὰ μποροῦν νὰ χρησιμεύσουν ὡς οἰκουμενικὸς νόμος. Αὐτὸς ὁ νόμος εἶναι μία κατηγορικὴ προσταγὴ ποὺ μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: πράξε μὲ τέτοιον τρόπο ὥστε οἱ ἀρχὲς τῆς πράξης σου νὰ μποροῦν νὰ χρησιμεύσουν ὡς οἰκουμενικὸς νόμος. Ἔτσι, ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ἔχει μία ἀνώτατη ἠθικὴ ἀξία. «Οἱ νόμοι τῆς ἐλευθερίας ὀνομάζονται ἠθικοί», λέει ὁ Κάντ, «ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς φύσεως»[29], ἀφοῦ ἡ φύση γιὰ τὸν Κὰντ εἶναι ἕνας μηχανισμὸς ποὺ ἀποκλείει κάθε ἐνδεχόμενο καὶ ἐλευθερία[30].

Ὁ πρακτικὸς λόγος, λοιπόν, ὁ ὁποῖος συναρτᾶται μὲ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἐλευθερίας, συνδέεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς κανονιστικότητας. Ὁ πρακτικὸς λόγος, ὡς προσδιοριστικὸς τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς παράγει κανόνες καθὼς καὶ τὴν ἀντίστοιχη ὑποχρέωση γιὰ τὴν τήρησή τους. Μέσῳ τῆς προσταγῆς ἡ πράξη καθίσταται ἀναγκαία καὶ ἡ προσταγὴ στοχεύει στὴν ἀναγκαιότητα τῆς πράξης. Ἀλλὰ πῶς συμφιλιώνεται ἡ ἐλευθερία τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς πράξης; Ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἀναγκαιότητα συνδέονται, διότι εἶναι ἡ ἴδια ἡ βούληση ποὺ θέτει τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ νόμου. «Ἡ προσωπικότητα...», λέει ὁ Κάντ, εἶναι «...ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἀνεξαρτησία ἀπὸ τὸν μηχανισμὸ ὅλης τῆς φύσης»[31]. Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο δομεῖται ὡς ἐλεύθερο ἀπὸ κάθε φυσικὴ αἰτιότητα, διότι τὸ πρόσωπο ποὺ ὑποτάσσεται στὸν ἠθικὸ νόμο, εἶναι ἕνα ἠθικὸ πρόσωπο. «Ἡ ἠθικὴ προσωπικότητα δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν ἐλευθερία ἑνὸς λογικοῦ ὄντος ὑπὸ τοὺς ἠθικοὺς νόμους. Συνεπῶς, ἕνα πρόσωπο δὲν μπορεῖ νὰ ὑποτάσσεται σὲ ἄλλους νόμους παρὰ μόνον σὲ αὐτοὺς ποὺ θέτει τὸ ἴδιο στὸν ἑαυτό του»[32].

Ἡ ἠθικὴ τοῦ Κὰντ ἔχει τὴ ρίζα της στὴ συνείδηση τοῦ ἀτόμου, στὸν ὑποκειμενικὸ πρακτικὸ λόγο[33]. Ἀντίθετα, ἡ ἠθικὴ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων εἶναι μία τέχνη τοῦ βίου, ποὺ εἶχε ὡς σκοπὸ νὰ ὁλοκληρώσει πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς φύσης τὸ ἔργο τοῦ ὁποίου ἡ φύση παρέχει τὴν ἀρχὴ καὶ τὴ γέννηση, τονίζοντας τὶς φυσικὲς βάσεις τῆς ἠθικότητας. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Κὰντ

---

29. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 88.

30. Ἡ διάκριση, λοιπόν, στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου τοῦ Κάντ*, εἶναι μεταξὺ νόμων τῆς ἐλευθερίας (ἠθικῶν νόμων) καὶ νόμων τῆς φύσεως, ὄχι μεταξὺ φυσικῶν νόμων καὶ θετῶν νόμων, ὅπως ἐσφαλμένα ἀναφέρει ὁ Κ. Παπαγεωργίου (*Ἡ πολιτικὴ δυνατότητα τῆς δικαιοσύνης: Συμβόλαιο καὶ συναίνεση στὸν J. Rawls*, Ἀθήνα, Νῆσος, 1994, σ. 20). Στὸν Κάντ, οἱ *a priori* ἀρχὲς τοῦ δικαίου δὲν συνιστοῦν φυσικοὺς νόμους, ἀλλὰ συνιστοῦν τὸ φυσικὸ δίκαιο, καὶ ἡ διάκριση δὲν εἶναι μεταξὺ φυσικῶν καὶ θετῶν νόμων (τοῦ νομοθέτη), ἀλλὰ μεταξὺ φυσικοῦ καὶ θετικοῦ δικαίου.

31. I. KANT, *Κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 129.

32. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 98.

33. Ὅπως στὴν Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου, ἡ ἄποψή του γιὰ τὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο δὲν εἶναι προϊὸν τῶν ἀντικειμενικῶν σχέσεων τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ κάτι ὑποκειμενικό [J. J. SMART (ἐπιμ.), *Problems of Space and Time*, New York, MacMillan, 1979, σ. 7].

δὲν μπορεῖ νὰ προέλθει ἀπὸ τὴ φύση, τὴν ὁποία θεωρεῖ καθαρὰ μηχανιστική, «...καὶ εἶναι ἀδύνατον γι' αὐτὸν νὰ προσδιορίσει τὸν ἔσχατο σκοπὸ ἀπὸ τὴν παρατήρηση τῆς φύσης»[34]. Αὐτὴ εἶναι ἄλλωστε ἡ ὁμοιότητα τῆς καντιανῆς ἠθικῆς μὲ τὴ στωικὴ ἠθική. Στὴν καντιανὴ ἐκδοχὴ τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ διασώζεται ὁ ἠθικὸς πυρήνας τῆς στωικῆς θεώρησης – δηλαδὴ τὸ ὑποκείμενο ὡς πηγὴ ἐσωτερικῆς ἐλευθερίας μαζὶ μὲ τὴν ἰδέα ἑνὸς βασιλείου ἔλλογων ὄντων, δηλαδὴ τῆς ἀνθρωπότητας– ἀνεξάρτητα ἀπὸ κάθε τελεολογία[35].

Στὸ κλασικὸ φυσικὸ δίκαιο τῆς ἀρχαιότητας ἡ πηγὴ τοῦ φυσικοῦ δικαίου εἶναι ἡ φύση τῶν πραγμάτων, τὸ δίκαιο ἀντλεῖται ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴν παρατήρησή της. Στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, φυσικὸ καὶ κοινωνικό, ἐνυπάρχει μία ἀναγκαία τάξη ποὺ ἐπιβάλλεται στὸν ἄνθρωπο, μία τάξη ἀντικειμενική. Στὸν Κάντ, ὅμως, ἡ ἀφετηρία τῆς ἠθικότητας δὲν εἶναι ἡ φύση ἡ ὁποία θεωρεῖται «ἕνα σύστημα ποσοτήτων»[36], ἀλλὰ ὁ ἀνθρώπινος λόγος, διότι ἡ διαίσθηση πρέπει νὰ εἶναι *a priori*, δηλαδὴ «...πρέπει νὰ βρίσκεται μέσα μας πρὶν ἀπὸ κάθε ἀντίληψη ἑνὸς ἀντικειμένου καὶ πρέπει νὰ εἶναι καθαρή, μὴ ἐμπειρικὴ διαίσθηση»[37]. Ἡ ἠθικὴ νομοθεσία, μέρος τῆς ὁποίας εἶναι ἡ δικαιικὴ νομοθεσία, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἄλλη προέλευση ἀπὸ τὴν καθαρὴ νομοθεσία τοῦ λόγου, μακριὰ ἀπὸ τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας. Ὅπως «ὅλες οἱ ἠθικὲς ἔννοιες ἔχουν τὴν ἕδρα καὶ τὴν πηγή τους ἐντελῶς μέσα στὸν λόγο»[38], ἔτσι καὶ ἡ Θεωρία τοῦ Δικαίου, δηλαδὴ «...ἡ μεταφυσικὴ τοῦ δικαίου, εἶναι ἕνα σύστημα ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν λόγο» καὶ ἡ γνώση τοῦ φυσικοῦ δικαίου εἶναι ἀντικείμενο τοῦ λόγου, ἀφοῦ ὁ λόγος παρέχει τοὺς *a priori* κανόνες

---

34. G. DELEUZE, *Ἡ κριτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ*, μτφρ. Ἐ. Περδικούρη, Ἀθήνα, Ἑστία, 2000, σ. 114. Σύμφωνα μὲ τὸν J. Hrouschka, στὸν Κάντ ὑπάρχει ἀντίθεση τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος «μέσα στὸ σύστημα τῆς φύσης, μὲ τὸ ἀνθρώπινο ὂν ὡς πρόσωπο» (J. HRUSCHKA, Kant and Human Dignity, S. BYRD - J. HRUSCHKA, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 69-84).

35. Ὀρθὰ ἐπισημαίνει ὁ MacIntyre ὅτι ὅταν ἡ ἀριστοτελικὴ καὶ χριστιανικὴ τελεολογία ὑποχώρησε κατὰ τὸν 18ο αἰώνα, ἐπανῆλθε ὁ Στωικισμός (A. MACINTYRE, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981, σ. 217). Ἀντίθετα ἡ Martha Nussbaum θεωρεῖ ὅτι ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἀρχαίου Στωικισμοῦ καὶ «καντιανοῦ Στωικισμοῦ» εἶναι ὅτι ἡ καντιανὴ ἠθικὴ δὲν εἶναι προσδεδεμένη σὲ μία τελεολογία, ἀντίθετα μὲ τοὺς Στωικούς: M. NUSSBAUM, Kant and Stoic Cosmopolitanism, *The Journal of Political Philosophy*, 5, 1997, σσ. 1-25 (Ὁ Κάντ καὶ ὁ στωικὸς κοσμοπολιτισμός, μτφρ. Χ. Χρόνη, *Δευκαλίων*, 18, 2000, σσ. 157-192). Ὅμως, κατὰ τὴ γνώμη μας, ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ στωικὴ ἠθικὴ εἶναι πλήρως ὑποταγμένη στὴν ἀπόλυτη αἰτιοκρατία μιᾶς φυσικῆς κοσμολογίας ἐνῶ ἡ καντιανὴ ἠθικὴ δὲν εἶναι σὲ συνάρτηση μὲ τὴ φυσικὴ τάξη. Γιὰ τὴν ὑποχώρηση τῆς ἔννοιας τοῦ «τέλους» στοὺς Στωικούς, πβ. A. MACINTYRE, *After Virtue...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 157.

36. R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de la nature*, Paris, Albin Michel, 1969, σ. 247.

37. I. KANT, *Critique of Pure Reason*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 70.

38. I. KANT, *Τὰ θεμέλια τῆς Μεταφυσικῆς...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 57.

τοῦ φυσικοῦ δικαίου καὶ στὸν λόγο θεμελιώνεται τὸ συμβόλαιο καὶ τὸ κράτος, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια. Τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι ὀρθολογικό. Εἶναι «...πολὺ περισσότερο ὀρθολογικὸ δίκαιο, παρὰ φυσικὸ δίκαιο...», ὅπως ἐπισημαίνει ὁ M. Villey, «...στὸ ὁποῖο οἱ ἀρχὲς τοῦ *justum* δὲν προέρχονται ἀπὸ τὴ γνώση τῆς φύσης, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ὑποκειμενικὴ διαίσθηση, αὐτὴν τοῦ πρακτικοῦ λόγου»[39].

Ἡ καντιανὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* εἶναι προϊὸν τῆς κριτικῆς σκέψης ἡ ὁποία θέτει τοὺς ὅρους ἐγκυρότητας τῆς γνώσης τοῦ δικαίου ὄχι ὡς κάτι ποὺ εἶναι, ἀλλὰ ὡς «δέον εἶναι». Εἶναι «τὸ οἰκουμενικὸ *a priori* τοῦ δικαιικοῦ λόγου», ὅπως εὔστοχα τὸ ὀνόμασε ἡ S. Goyard-Fabre[40]. Ὑπάρχει συνεπῶς στενὴ ἐσωτερικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν καντιανὴ γνωσιοθεωρία καὶ τὸ φυσικὸ (ὀρθολογικὸ) δίκαιο, σχέση δηλαδὴ ἀνάμεσα στὶς νομικὲς καὶ τὶς γνωσιοθεωρητικὲς μορφὲς στὴν καντιανὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου. Ὁ Κὰντ εἶναι ὁ κορυφαῖος ἐκπρόσωπος τῆς σχολῆς τοῦ «νεώτερου» φυσικοῦ δικαίου, ποὺ εἶναι προσανατολισμένο πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἔλλογη φύση τοῦ ἀνθρώπου, στὴν ὁποία ἀποδίδεται «δομικὴ» λειτουργία στὸν χῶρο τοῦ δικαίου. Τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι ἕνα δίκαιο ἀνθρώπινο, ποὺ οἱ ἀρχές του παράγονται ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο λόγο ἔξω ἀπὸ τὴν ἱστορία καὶ τὸν χρόνο. Ἕνα δίκαιο ἐμμενὲς στὸν ἄνθρωπο καὶ προϊὸν τῆς βούλησής του. «*Ἡ Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κὰντ εἶναι τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ φυσικὸ δίκαιο στὸ ὀρθολογικὸ δίκαιο»[41]. Ἔτσι, ἡ καντιανὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου προκαλεῖ ἕναν βαθὺ μετασχηματισμὸ τῆς ἔννοιας τοῦ φυσικοῦ δικαίου.

Β. Τὸ περιεχόμενο τοῦ φυσικοῦ δικαίου στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου*

Τὸ ζήτημα τοῦ περιεχομένου τοῦ φυσικοῦ δικαίου στὸν Κάντ, εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ ζήτημα τῆς σχέσης δικαίου καὶ ἠθικῆς. Τὸ δίκαιο καὶ ἡ ἠθικὴ ἑδράζονται ἐξίσου στὴν ὀρθολογικὴ προσταγὴ καὶ στὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας. Πράγματι, τὸ δίκαιο καὶ ἡ ἠθικὴ ἔχουν κοινὴ ἀφετηρία, τὴν ἀρχὴ τῆς ἀνωτερότητας τοῦ νομοθετοῦντος πρακτικοῦ λόγου καὶ θεμελιώνονται στὴν ὕψιστη ἠθικὴ βαθμίδα, ποὺ γιὰ τὸν Κὰντ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ἀτομικότητας τοῦ προσώπου ὡς ἠθικοῦ ὑποκειμένου[42]. Ἔχουν ἐπίσης κοινὸ προσανατολισμό, ἀφοῦ «...ἡ ὑποχρέωση εἶναι ἡ ἀναγκαιότητα μιᾶς ἐλεύθερης πράξης κάτω ἀπὸ τὴν κατηγορικὴ προσταγὴ τοῦ λόγου», ἀλλὰ ἡ πρᾶξη εἶναι ἀναγκαία ὄχι λόγῳ τοῦ «τέλους», τοῦ σκοποῦ, ἀλλὰ λόγῳ τῆς μορφῆς

39. M. Villey, *Leçons d'histoire de philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 2002, σ. 65.
40. S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin, 1996, σ. 30
41. S. Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975, σ. 255.
42. Κ. Ψυχοπαιδη, *Κριτικὴ φιλοσοφία καὶ λογικὴ τῶν θεσμῶν*, Ἀθήνα, Ἑστία, 2001, σ. 217.

της ὡς καθήκοντος, ποὺ εἶναι τὸ καθῆκον τῆς συμμόρφωσης μὲ τὸν νόμο. Ἡ ἔννοια τοῦ καθήκοντος καὶ ἡ ἀντίστοιχη συμμόρφωση μὲ τὸν νόμο εἶναι «τυπική», μπορεῖ νὰ πάρει ὁποιοδήποτε περιεχόμενο σὲ κάθε κοινωνία ἢ ἠθικὴ παράδοση, διότι ἡ ἔννοια τοῦ καθήκοντος ἀποσπᾶται ἀπὸ κάθε τελεολογία[43].

Εἶναι, λοιπόν, κεντρικὴ ἡ ἔννοια τοῦ νόμου καὶ γιὰ τὴν καντιανὴ ἠθικὴ καὶ γιὰ τὴν καντιανὴ θεωρία τοῦ δικαίου. Ἡ καντιανὴ ἔννοια τοῦ νόμου, ἐκτὸς ἀπὸ γνωσιοθεωρητικὸ χαρακτήρα, ἔχει ἠθικὸ καὶ νομοκανονιστικὸ χαρακτήρα. Ὁ νόμος τοῦ καθήκοντος περιλαμβάνει κάθε καθῆκον, τὸ καθῆκον τοῦ δικαίου καὶ τῆς ἀρετῆς. Ἡ καντιανὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου στηρίζεται στὴν κεντρικὴ κατηγορία τοῦ νόμου, ὅπως καὶ ἡ καντιανὴ ἠθική, ἡ ὁποία ἐξ αὐτοῦ τοῦ λόγου θεωρεῖται ἠθικὴ τοῦ νόμου, εἶναι δηλαδὴ δεοντολογικὴ ἠθική, ἡ ὁποία ἐξαρτᾶ τὴν ὀρθότητα τῆς πράξης ὄχι ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ ἀποτέλεσμά της, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ συμφωνία της πρὸς κάποια ἀρχὴ ἢ κανόνα. Ἡ ἠθικὴ πράξη στὸν Κάντ ἔχει ὡς κίνητρο τὴν ἴδια τὴ μορφὴ τοῦ ἠθικοῦ νόμου, ὄχι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς πράξης ἢ ὁποιοδήποτε ἀγαθό[44]. Ἀλλὰ καὶ ὡς φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἡ καντιανὴ θεωρία δὲν ἐπικεντρώνεται στὴν ἀγαθότητα τῆς πράξης, ἀλλὰ στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν πράξη καὶ στὴ συμμόρφωσή του μὲ τὸν νόμο. Οἱ «δικαιϊκοὶ» νόμοι, «...ποὺ ἀφοροῦν ἐξωτερικὲς πράξεις» καὶ οἱ «ἠθικοὶ» νόμοι, ποὺ «...ἀπαιτοῦν νὰ εἶναι οἱ ἀρχὲς προσδιορισμοῦ τῶν πράξεων» θεμελιώνονται ἐξίσου στὴν ἐλευθερία, ἀλλὰ μέσῳ τοῦ καθήκοντος[45]. Τὸ μοναδικὸ κίνητρο –καθαρὰ τυπικό– εἶναι αὐτὸ τοῦ σεβασμοῦ τοῦ νόμου καὶ σὲ αὐτὸ συνίσταται ὁ νομικὸς καὶ ἠθικὸς φορμαλισμὸς τοῦ Κάντ.

Οἱ νόμοι τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ καθήκοντος, ποὺ θεμελιώνουν τὸν κοινὸ προσανατολισμὸ τοῦ δικαίου καὶ τῆς ἠθικῆς, εἶναι τὰ θεμέλια τοῦ φυσικοῦ δικαίου. Δίκαιο καὶ ἠθικὴ διαφέρουν ὄχι τόσο ἀπὸ διαφορετικὰ καθήκοντα –ἀφοῦ σὲ τελικὴ ἀνάλυση ὅλα τὰ καθήκοντα ἀνήκουν στὴν ἠθική– ἀλλὰ ἀπὸ τὴν διαφορετικὴ νομοθεσία ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸ καθένα καὶ τὴν διαφορετικὴ φύση τῆς ὑποχρέωσης ποὺ ἐπισύρουν. Ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου «ἀφορᾶ μόνο τὴν ἐξωτερικὴ (πρακτικὴ) σχέση ἑνὸς προσώπου μὲ ἕνα ἄλλο», στὴν ὁποία ἐνδιαφέρει «...μόνο ἡ μορφὴ τῆς σχέσης τῶν δύο σεβαστῶν ἐλευθέρων βουλήσεων στὸν βαθμὸ ποὺ θεωροῦνται ἐλεύθερα...»

---

43. A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, NewYork, MacMillan, 1968, σ. 198.

44. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 73. Ὁ Rawls, ἀντίθετα, θεωρεῖ ὅτι «...ἡ ἠθικὴ τοῦ Κάντ δὲν εἶναι ἠθικὴ τοῦ νόμου, ἀλλὰ ἡ ἠθικὴ τοῦ ἀμοιβαίου σεβασμοῦ καὶ τῆς αὐτοεκτίμησης» (J. RAWLS, *Θεωρία τῆς Δικαιοσύνης...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 305). Αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὀρθή. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Κάντ εἶναι ἡ ἠθικὴ τοῦ ἠθικοῦ νόμου, τῆς κατηγορικῆς προσταγῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ ὄχι ἡ ἠθικὴ τοῦ ἀμοιβαίου σεβασμοῦ καὶ τοῦ ἠθικοῦ πλουραλισμοῦ τοῦ Rawls.

45. «Ἡ φύση καὶ ἡ κλίση δὲν μποροῦν νὰ δώσουν νόμους στὴν ἐλευθερία»: E. KANT, *Δοκίμια...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 128).

καὶ ὄχι τὸ περιεχόμενό τους, ἐνῶ ἡ ἠθικὴ ἀφορᾶ τὴν ἴδια τὴν ἀγαθὴ βούληση ἐσωτερικά. «Τὸ δίκαιο, λοιπόν, εἶναι τὸ σύνολο τῶν ὅρων κάτω ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἡ ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἑνὸς μπορεῖ νὰ ἑνωθεῖ μὲ τὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἄλλου, σύμφωνα μὲ ἕναν οἰκουμενικὸ νόμο τῆς ἐλευθερίας». Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, διακρίνεται τὸ δίκαιο ἀπὸ τὴν ἠθικὴ καὶ αὐτὸ συμπυκνώνεται στὸν οἰκουμενικὸ νόμο τοῦ δικαίου: «Πράττε ἐξωτερικὰ μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε ἡ ἄσκηση τῆς ἐλεύθερης βούλησής σου νὰ μπορεῖ νὰ συνυπάρχει μὲ τὴν ἐλευθερία κάθε ἄλλου, σύμφωνα μὲ ἕναν οἰκουμενικὸ νόμο...»[46].

Ὁ Κάντ, ἀκολουθώντας τὴ σχολὴ τοῦ νεώτερου φυσικοῦ δικαίου προσεγγίζει τὸ δίκαιο μέσα ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ καταλήγει στὴ διάκριση δικαίου καὶ ἠθικῆς. Ὁ καντιανὸς ὁρισμὸς τοῦ δικαίου (τοῦ φυσικοῦ δικαίου) συνίσταται στὸν τρόπο συνύπαρξης τῶν ἐλευθέρων βουλήσεων ὑπὸ τοὺς οἰκουμενικοὺς καὶ ἀναγκαίους νόμους τοῦ λόγου. Ἔτσι, τὸ δίκαιο ἀφορᾶ μόνο τὴν ἐξωτερικὴ σχέση τῶν προσώπων καὶ δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ κίνητρο τῆς πράξης, ἀλλὰ μόνο γιὰ τὴ μορφὴ τῆς σχέσης τῶν προσώπων αὐτῶν. Εἶναι, συνεπῶς, τὸ δίκαιο ἡ ἀρχὴ τῆς ἀνθρώπινης συνύπαρξης. Ἐνῶ ἡ ἠθικὴ νομοθεσία θεωρεῖ ὡς κίνητρο τῆς πράξης τὴ συμμόρφωση πρὸς τὸ καθῆκον, ἡ δικαιικὴ νομοθεσία δὲν ἐνσωματώνει τὸ καθῆκον ὡς κίνητρο τῆς ἔννομης πράξης, διότι τὴν ἐνδιαφέρει μόνον ἡ ἐξωτερικὴ μορφὴ τῆς πράξης καὶ ὄχι ἡ πρόθεση τοῦ ὑποκειμένου ἢ ἡ ἀγαθὴ βούλησή του, οὔτε ὁποιοδήποτε ἀποτέλεσμα ἢ σκοπός[47]. Ἡ συμφωνία τῆς πράξης μὲ τὸν νόμο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ κίνητρα τῆς πράξης, εἶναι ἡ νομιμότητα (*Legalität*), ἐνῶ ἡ ἠθικότητα (*Moralität*), εἶναι ἡ συμφωνία τῆς πράξης μὲ τὸν νόμο λόγῳ τῆς ἰδέας τοῦ καθήκοντος, ποὺ εἶναι ταυτόχρονα κίνητρο τῆς πράξης. Ἡ σφαῖρα τῆς νομιμότητας ἀφορᾶ τὶς ἐξωτερικὲς σχέσεις τῶν προσώπων, ἐνῶ ἡ ἠθικὴ θεωρεῖ τὴν πράξη ἐσωτερικά.

Ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου (*recht*) εἶναι συνδυασμὸς ἐξωτερικῆς σχέσης καὶ ἐλεύθερης βούλησης, ἕνωση ἐξωτερικότητας καὶ ἐλευθερίας. Ἀντικείμενο τοῦ δικαίου εἶναι αὐτὸ ποὺ λαμβάνει ἐξωτερικὴ μορφὴ καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἐξωτερικὴ συμφωνία μὲ τὰ ὀρθολογικὰ ἀξιώματα. Ἡ καρδιὰ τῆς ἔννοιας τοῦ δικαίου εἶναι ἡ μορφὴ τῆς σχέσης ἀνάμεσα σὲ δύο ἐλεύθερες βουλήσεις. Ὁ σκοπὸς τῆς πράξης δὲν ἀφορᾶ τὴ σχέση τῶν ἐλευθέρων βουλήσεων, διότι εἶναι ἐσωτερικὸς σκοπὸς τῶν βουλήσεων. Δὲν ἐνδιαφέρει τὸ ἀντικείμενο

---

46. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 104-105.

47. Ἡ θέση ὅτι «ὁ Κὰντ ἐξοβελίζει τὴν φρονηματικὴ πλευρὰ τῆς συμπεριφορᾶς ἀπὸ τὸν χῶρο τοῦ δικαίου καὶ αὐτὸ εἶναι σαφὴς ἔνδειξη μιᾶς φιλελεύθερης ἀντίληψης τοῦ δικαίου», (βλ. Κ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἡ πολιτικὴ δυνατότητα...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 27), εἶναι ἴσως ὑπερβολική. Ὁ Κάντ, πράγματι, ἐξοβελίζει ἀπὸ τὸν χῶρο τοῦ δικαίου τὸν παράγοντα τῆς πρόθεσης τοῦ ὑποκειμένου, περιορίζοντας τὴν ἔννομη πράξη στὰ ἐξωτερικά της χαρακτηριστικά. Ὅμως αὐτὸ δὲν ὁδηγεῖ κατ' ἀνάγκην σὲ μία «φιλελεύθερη ἀντίληψη τοῦ δικαίου», ἡ ὁποία δὲν εἶναι συμβατὴ μὲ τὸν ἀκραῖο νομικὸ φορμαλισμὸ τοῦ Κάντ.

τῆς ἐλεύθερης βούλησης, ἀλλὰ μόνο ὅτι ἡ ἐλεύθερη βούληση τὸ θέλει, ἐνδιαφέρει δηλαδὴ μόνο ἡ μορφὴ τῆς βούλησης, ὄχι τὸ περιεχόμενό της. Ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τοῦ δικαίου (μὲ τὴν στενὴ ἔννοια) ἀφαιρεῖται τὸ περιεχόμενο τῆς βούλησης[48]. Ὁ φορμαλισμὸς τοῦ ἠθικοῦ νόμου, λοιπόν, συνοδεύεται ἀπὸ τὸν φορμαλισμὸ τοῦ δικαίου πού, ὅπως θὰ δοῦμε, ἐκτείνεται καὶ στὸν χῶρο τοῦ θετικοῦ δικαίου[49].

Εἶναι γεγονὸς ὅτι ὁ Κὰντ στὴ *Μεταφυσικὴ τῶν Ἠθῶν* πραγματεύεται τὸ δίκαιο στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ἔργου, θεωρώντας ὅτι οἱ ἔννομες σχέσεις εἶναι πρότερες ἀπὸ τὸ ἠθικὸ καθῆκον. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ δίνει τὸ πρωτεῖο στὴ νομιμότητα, ἐνῶ τὸ πεδίο τῆς ἀρετῆς ἔπεται. Σύμφωνα μὲ τὸν Weinrib, λοιπόν, ἔχουμε στὸν Κὰντ πρωτεῖο τοῦ ὀρθοῦ (*right*) ἔναντι τοῦ ἀγαθοῦ, ποὺ καθιστᾶ τὸ δίκαιο ἐννοιολογικὰ πρότερο ἀπὸ τὴν ἠθική[50]. Ἐφ' ὅσον τὸ δίκαιο ἀφορᾶ τὴ μορφὴ τῆς σχέσης ἀνάμεσα σὲ δύο ἐλεύθερες βουλήσεις, ἀφορᾶ δηλαδὴ τὴ μορφὴ τῶν σχέσεων συνύπαρξης ἀνάμεσα στὰ πρόσωπα, τότε πράγματι τὸ δίκαιο προηγεῖται τῆς ἠθικῆς, ἔναντι τῆς ὁποίας ἀποκτᾶ διακριτὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο. Ἄλλωστε, παράδειγμα τῆς ἐπίδρασης τοῦ δικαίου στὴν ἠθικὴ εἶναι ἡ ἐπεξεργασία τοῦ Κὰντ στὴ *Θεωρία τῆς Ἀρετῆς* (τὸ δεύτερο μέρος τῆς *Μεταφυσικῆς τῶν Ἠθῶν*), τῆς ἰδέας τῆς εὐγένειας (*politesse*). Ἡ λειτουργία της ἀπαιτεῖ ὁ κάθε «πλησίον» νὰ συμπεριφέρεται ἐντὸς τῆς κοινωνίας ὡς «μακρινὸς» καὶ νὰ ἀποφύγει κάθε παρέμβαση στὴν προσωπικὴ ζωὴ ἑνὸς ἀτόμου. Ἡ ὑποχρέωση αὐτὴ εἶναι ἀπόρροια τοῦ νομικοῦ φορμαλισμοῦ[51].

Τὸ δίκαιο, λοιπόν, μὲ τὴν προτεραιότητα τῶν ἐξωτερικῶν σχέσεων τῶν προσώπων, δὲν καταλαμβάνει ὅλο τὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς πράξης. Τὸ ζήτημα τῆς προτεραιότητας τοῦ δικαίου ἔναντι τῆς ἠθικῆς, στὴ σύγχρονη φιλελεύθερη πολιτικὴ φιλοσοφία μετατράπηκε σὲ πρωτεῖο τοῦ ὀρθοῦ ἔναντι τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τῆς δικαιοσύνης ἔναντι τοῦ ἀγαθοῦ (π.χ. Rawls), ἐνῶ στὴν κοινοτιστικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία ἔχουμε ἀντιστροφὴ τοῦ πρωτείου: τὸ ἀγαθὸ προηγεῖται τοῦ ὀρθοῦ (Sandel, Taylor, MacIntyre). Ὅμως οἱ ἔννοιες «ὀρθὸ»

---

48. E. WEINRIB, Law as a Kantian..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 20. Ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου κάνει ἀφαίρεση ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς ὡς μορφῆς προθετικῆς δραστηριότητας (*purposive activity*).

49. Ἡ ἔνσταση ὅτι ἡ ἄποψη αὐτὴ τοῦ Κὰντ γιὰ τὴ βούληση εἶναι πολὺ διανοητικὴ καὶ ὁδηγεῖ σὲ μία ἀφαίρεση παραλυσίας ἀπὸ κάθε συγκεκριμένη κατάσταση, ὅτι ἡ πράξη συλλαμβάνεται ἀφηρημένα καὶ τὸ ὑποκείμενο ἐκλαμβάνεται ὡς ἄδειος ἑαυτὸς ἀποσπασμένος ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ καὶ κοινωνικὸ πλαίσιό του (M. J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, CUP, 1982, σσ. 8 κ. ἑξ.), εἶναι σύμφωνα μὲ τὸν Weinrib ἐσφαλμένη, διότι παραγνωρίζει τὸν ρόλο τοῦ λόγου ὡς δραστηριότητας μὲ κάποιο ἀντικείμενο καὶ ἡ «ἐλεύθερη βούληση δὲν εἶναι ἄδεια ἀπὸ κάθε περιεχόμενο ὡς τέτοιο, ἀλλὰ ὑπάρχει ἀπουσία καθορισμοῦ ἀπὸ ἕνα συγκεκριμένο περιεχόμενο» (*ἔνθ' ἀν.*, σσ. 34-35).

50. E. WEINRIB, Law as a Kantian..., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 32 κ. ἑξ.

51. A. PHILONENKO, Introduction, I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 54.

καὶ «ἀγαθὸ» εἶναι ἠθικὲς ἔννοιες καὶ κάθε συζήτηση περὶ τοῦ πρωτείου τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης συσκοτίζει τὸ πραγματικὸ ζήτημα ποὺ εἶναι ἡ σχέση δικαίου καὶ ἠθικῆς καὶ ταυτόχρονα ἡ διάκρισή τους. Κάθε ἀνάλυση τῆς καντιανῆς θεωρίας τοῦ δικαίου –ποὺ ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὸν ὅρο «δικαιοσύνη»– ὑπὸ τὸ πρῖσμα «ὀρθοῦ/ἀγαθοῦ», ἐξουδετερώνει τὴν καντιανὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου καὶ καταργεῖ τὴ διάκριση δικαίου καὶ ἠθικῆς, τὴν ὁποία τόσο κατηγορηματικὰ διατύπωσε ὁ Κάντ[52]. Τὸ δίκαιο, λοιπόν, εἶναι ὁ προσδιορισμὸς τῶν σχέσεων τῶν προσώπων ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς συνύπαρξης τῶν ἐλευθεριῶν. Γιὰ τὸν Κάντ «...ὑπάρχει ἕνα μοναδικὸ ἔμφυτο δικαίωμα, ἡ ἐλευθερία (ἡ ἀνεξαρτησία ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἐλεύθερης βούλησης τοῦ ἄλλου), ἀλλὰ καὶ «...ἡ ἔμφυτη ἰσότητα, δηλαδὴ ἡ ἀνεξαρτησία ποὺ συνίσταται στὸ νὰ μὴν ὑποχρεωθεῖ κάποιος ἀπὸ τοὺς πολλούς, παρὰ μόνο σὲ αὐτὸ ποὺ μπορεῖ ἀμοιβαῖα νὰ τοὺς ὑποχρεώσει...»[53].

Ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἰσότητα συμπληρώνονται τέλεια καὶ εἶναι τὰ ἔμφυτα –«φυσικά»– δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ὑποκείμενο εἶναι ἐλεύθερο ὄχι μόνο διότι ξέρει νὰ ὑποχρεώνει τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ ἐπὶ πλέον διότι μπορεῖ νὰ ὑποχρεώσει τὸν ἄλλον νὰ πράξει ἐξωτερικὰ ὡς ὑποκείμενο ποὺ ὑποχρεώνεται. Τὸ δίκαιο εἶναι, λοιπόν, συνδεδεμένο μὲ τὴν ἔννοια τοῦ καταναγκασμοῦ καὶ θεμελιώνεται στὴν ἀρχὴ τῆς δυνατότητας ἑνὸς νομικοῦ καταναγκασμοῦ, ὁ ὁποῖος καὶ μόνο μπορεῖ νὰ προσφέρει τὴν ἐγγύηση τοῦ δικαίου[54]. Γι' αὐτό, ὅπως λέει ὁ Κάντ, «τὸ δίκαιο καὶ ἡ ἰδιότητα τοῦ καταναγκασμοῦ εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα»[55]. Μέσῳ αὐτῆς τῆς δυνατότητας πρὸς ὑποχρέωση, ὁ Κάντ ἐγκαθιδρύει τὴ συνύπαρξη τῶν ἐλευθεριῶν, βάσει τῶν ἐξωτερικῶν σχέσεων τῶν προσώπων. Ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἰσότητα εἶναι φυσικὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου καὶ χρησιμεύουν ὡς θεμέλιο τοῦ φυσικοῦ δικαίου στὴν προοπτικὴ τῆς συνύπαρξης τῶν ἐλευθεριῶν. Ὁ Κάντ

---

52. Στὴ συσχέτιση τῆς δικαιοσύνης μὲ τὸ ἀγαθὸ στοὺς κοινοτιστὲς καὶ μὲ τὸ ὀρθὸ στὸν Rawls, ἀπουσιάζει τὸ δίκαιο, ἐνῶ ἡ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ μεταπίπτει σὲ ἠθικὴ φιλοσοφία. Ὁ δεοντολογικὸς ἑαυτὸς τοῦ Sandel ἢ τοῦ Rawls δὲν εἶναι τὸ καντιανὸ ὑποκείμενο δικαίου. Παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἠθικοποίησης τοῦ δικαίου, μέσῳ τῆς ἔννοιας τῆς δικαιοσύνης, εἶναι καὶ τὸ P. RICŒUR, *Ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτὸς ὡς ἄλλος*, μτφρ. Β. Ἰακώβου, Ἀθήνα, Πόλις, 2008. Βεβαίως πρόκειται γιὰ ἀνασκευὴ τῆς καντιανῆς θεωρίας, πρᾶγμα ποὺ παρουσιάζεται μάλιστα καὶ ὡς αἴτημα ἢ ζητούμενο: «Γιὰ νὰ ἀνασυνθέσουμε μία καντιανὴ Θεωρία τῆς Δικαιοσύνης πρέπει νὰ ἀνατρέξουμε στὰ ἠθικὰ γραπτὰ τοῦ Κάντ» (Κ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἡ πολιτικὴ δυνατότητα...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 19).

53. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 111-112. Ἤδη στὸ δοκίμιό του «Θεωρία καὶ Πρᾶξη» ὁ Κάντ ἀναφέρει ὅτι τὸ καθεστὼς τῆς πολιτείας ὡς καθεστὼς δικαίου θεμελιώνεται στὶς *a priori* ἀρχὲς τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἰσότητας καὶ τῆς αὐτοτέλειας (E. KANT, *Δοκίμια...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 130).

54. S. GOYARD-FABRE, La place de la justice dans la doctine kantienne du droit, *APD*, 20, 1975, σσ. 235-257.

55. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 105.

όδηγεῖ τὴν ἔννοια τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ὅπως τὴν ἐκλαμβάνει ἡ σχολὴ τοῦ «νεώτερου» φυσικοῦ δικαίου, στὴν ὁλοκλήρωσή της. Οἱ ἔννοιες τῆς αὐτονομίας τῆς βούλησης, τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἰσότητας, βρίσκονται ἤδη στὴ φυσικο-δικαιικὴ παράδοση τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰώνα, στὴν ὁποία, ὅμως, ὑπάρχει ἀκόμη σύγχυση τῶν ὁρίων ἀνάμεσα σὲ μία ὀρθολογικὴ ἠθικὴ καὶ στὸ φυσικὸ δίκαιο, ἐνῶ τὸ δίκαιο ἀνάγεται σὲ μία ἠθικὴ φιλοσοφία καὶ σὲ μία ἠθικὴ ποὺ νοεῖται ὡς καθῆκον τελειοποίησης τοῦ προσώπου.

Ὁ Κάντ ἔχει τὸ ἴδιο σημεῖο ἐκκίνησης ὡς «ἠθικιστής», ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἑνότητα δικαίου καὶ ἠθικῆς ἀλλὰ καταλήγει στὴ διχοτόμηση ἀνάμεσα στὴ θεωρία τοῦ δικαίου καὶ στὴ θεωρία τῆς ἀρετῆς ἀφοῦ ἡ ἠθικὴ καὶ τὸ ἠθικὸ καθῆκον δὲν παρέχουν τὴ δυνατότητα «νὰ ὑποχρεώσει κανεὶς τὸν ἄλλον». Ἡ δυνατότητα πρὸς ὑποχρέωση τοῦ ἄλλου εἶναι ὁ εἰδοποιὸς χαρακτήρας τοῦ δικαίου. Ἡ ἠθικὴ ἐπιτάσσει νὰ κρατῶ τὴν ὑπόσχεσή μου σὲ ἕνα συμβόλαιο, ἀκόμα καὶ ὅταν τὸ ἀντισυμβαλλόμενο μέρος δὲν μπορεῖ νὰ μὲ ἐξαναγκάσει σὲ αὐτό. Ὅμως τὸ καθῆκον τῆς τήρησης τῶν ὑποσχέσεων εἶναι ταυτόχρονα ἠθικὴ ἀρχή –ἀφοῦ ἡ ὑπόσχεση εἶναι «τὸ θεμέλιο ἑνὸς καθήκοντος δικαίου, ἡ ὑπερβατολογικὴ συνθήκη δυνατότητάς του»[56]– ἀλλὰ καὶ ἀρχὴ τοῦ δικαίου, δικαιικὸ ἀξίωμα τοῦ πρακτικοῦ λόγου, γιὰ τὴ σύναψη καὶ τήρηση τοῦ συμβολαίου μεταξὺ δύο βουλήσεων[57]. Σὲ τί συνίσταται ὅμως γιὰ τὸν Κάντ ἡ ἐξωτερικὴ σχέση μεταξὺ δύο βουλήσεων; Πρὶν ἀσχοληθοῦμε μὲ τὸ ζήτημα αὐτό, ὑπενθυμίζουμε ὅτι γιὰ τὸν Κάντ τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι ἕνα σύνολο κανόνων ποὺ ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο λόγο καὶ θεμελιώνονται στὰ φυσικὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ἐλευθερία, τὴν ἰσότητα καί, ὅπως θὰ δοῦμε ἐν συνεχείᾳ, τὴν ἰδιοκτησία[58], τὰ ὁποῖα εἶναι, σύμφωνα μὲ τὴν ἔκφραση τοῦ Κ. Ψυχοπαίδη, «προαστικές, προκοινωνικὲς δυνατότητες τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων»[59].

Ὁ ρόλος τοῦ φυσικοῦ δικαίου στὴ ζωὴ τοῦ δικαίου

Α. Ἡ ἀνεπάρκεια τοῦ φυσικοῦ δικαίου

Ἡ σχέση δικαίου στὴν καντιανὴ νομικὴ θεωρία εἶναι μία τυπικὴ ἐξωτερικὴ σχέση τῶν βουλήσεων δύο κοινωνικὰ δρώντων ὑποκειμένων. Ἂν κάθε

56. «Ἡ ὑπόσχεση συνιστᾶ μία *a priori* ἀναγκαιότητα τῆς ἐλευθερίας ὡς ἀμοιβαιότητας» (Π. ΚΟΝΤΟΥ, *Ἡ καντιανὴ ἠθικὴ τῆς ὑπόσχεσης*, Ἀθήνα, Ἑστία, 2005, σ. 43).

57. Γιὰ τὴ λειτουργία τῆς ὑπόσχεσης κατὰ τὴ σύναψη τοῦ συμβολαίου μεταξὺ δύο μερῶν, πβ. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 152 καὶ A. PHILONENKO, Introduction..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 150.

58. M. VILLEY, Leçons..., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 62, 63.

59. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, *Κριτικὴ φιλοσοφία...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 88.

ἄνθρωπος εἶναι μία ἐλεύθερη βούληση, αὐτὴ θὰ πρέπει νὰ ἀφορᾶ ἕνα ἀντικείμενο. Πράγματι, στὴν ἔννοια τῆς ἰδιοκτησίας βλέπουμε νὰ φωτίζεται ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἄλλο, καθὼς ἐπίσης στὴν ἰδιοκτησία βρίσκει, σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ, τὸ περιεχόμενό της ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία, ὡς ἔμφυτο δικαίωμα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ σχέση μὲ τὸν ἄλλον εἶναι σχέση μιᾶς ἐλεύθερης βούλησης ποὺ ἔχει ἕνα πρᾶγμα, μὲ μία ἄλλη ἐλεύθερη βούληση ποὺ ἐπίσης ἔχει ἕνα πρᾶγμα. Τὸ «πρᾶγμα» γιὰ τὸν Κὰντ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐξωτερικὸ στὸ αὐτεξούσιό μου καὶ δὲν διαθέτει ἐλευθερία, τὸ ὑλικὸ πρᾶγμα (*res corporalis*) ποὺ διακρίνεται ἀπὸ τὸ πρόσωπο. Τὸ δικαιικὸ ἀξίωμα τοῦ πρακτικοῦ λόγου εἶναι: «εἶναι δυνατὸν νὰ ἔχω δικό μου κάθε πρᾶγμα ἐξωτερικὸ πρὸς τὸ αὐτεξούσιό μου»[60]. Ὁ Κάντ, διαφωνώντας μὲ τὸν Achenwall, ἀρνεῖται τὴν ἰδέα τοῦ *res nullius*, δηλαδὴ ἑνὸς ἀντικειμένου χωρὶς κάτοχο, διότι γι' αὐτὸν κάθε πρᾶγμα μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὡς ὑπάρχον κάτω ἀπὸ τὴν ἐξουσία τοῦ ἀνθρώπου. Βλέπει, δηλαδή, ἀναγκαία συνάφεια ἀνάμεσα στὸ ἔμφυτο δικαίωμα τῆς ἐλευθερίας καὶ στὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα τῆς ἐπιλογῆς του. «Ἕνα ἀντικείμενο χωρὶς κάτοχο εἶναι ἀντίθετο στὸ δίκαιο». Γι' αυτὸ «κάθε ἀντικείμενο εἶναι ἀντικειμενικὰ δυνάμει δικό μου»[61] –αὐτὸ εἶναι μία *a priori* προϋπόθεση τοῦ πρακτικοῦ λόγου. Αὐτὴ ἡ *lex permissiva* σημαίνει τὴν ἱκανότητα νὰ κατέχουμε δυνάμει κάθε ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο, νὰ ἐπιβάλλουμε σὲ ὅλους τοὺς ἄλλους τὴν ὑποχρέωση νὰ ἀπέχουν ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ἀντικειμένου τῆς βούλησής μας, διότι αὐτὸ βρίσκεται στὴ δική μας κατοχή.

Οἱ ἀνθρώπινες σχέσεις ἐκλαμβάνονται ὡς δυνάμει σχέσεις κατοχῆς, ποὺ στηρίζονται σὲ μία ἔλλογη σχέση τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀντικείμενο, ὡς αἴτημα τοῦ λόγου. Ἡ ἰδέα τῆς κατοχῆς συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα τῆς ὑποχρέωσης, τὴν ὁποία τὸ ἄτομο μπορεῖ νὰ ἐπιβάλλει στοὺς ἄλλους, σὲ σχέση μὲ τὰ πράγματα ποὺ ἔχει στὴν κατοχή του. Τὸ «δικό μου» εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐξωτερικὸ σὲ μένα καὶ στὸ ὁποῖο δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ μὲ ἐμποδίσουν στὴ χρήση του, χωρὶς νὰ μὲ βλάψουν (δηλαδὴ νὰ βλάψουν τὴν ἐλευθερία μου, ποὺ μπορεῖ νὰ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἐλευθερία παντὸς ἄλλου). Ἡ κατοχή, δηλαδή, εἶναι ἡ ὑποκειμενικὴ προϋπόθεση τῆς χρήσης τοῦ πράγματος, ἀλλὰ ὁ Κὰντ διακρίνει μεταξὺ ἐμπειρικῆς καὶ νοητῆς κατοχῆς καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ μεγάλη πρωτοτυπία τῆς *Θεωρίας τοῦ Δικαίου*. «Τὸ ἐξωτερικὸ δικό μου εἶναι αὐτὸ ποὺ δὲν θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ μὲ ἐμποδίσει ἀπὸ τὴ χρήση του, χωρὶς νὰ μὲ βλάψει, ἀκόμη καὶ ὅταν δὲν τὸ ἔχω στὴ (φυσικὴ) κατοχή μου»[62].

---

60. «Τὸ δικό μου σύμφωνα μὲ τὸ δίκαιο εἶναι αὐτὸ μὲ τὸ ὁποῖο εἶμαι τόσο δεμένος, ὥστε ἡ χρήση ἑνὸς ἄλλου χωρὶς τὴ συναίνεσή μου θὰ μὲ ἔβλαπτε. Ἡ κατοχὴ εἶναι ἡ ὑποκειμενικὴ προϋπόθεση τῆς δυνατότητας τῆς χρήσης ἐν γένει» (I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 119-121).

61. *Αὐτόθι*, σσ. 120-121.

62. *Αὐτόθι*, σ. 123.

Πρέπει συνεπῶς νὰ προϋποθέσουμε μία νοητὴ κατοχὴ (*possessio noumenon*) ὡς δυνατὴ γιὰ νὰ ὑπάρχει «ἕνα δικό μου ἢ ἕνα δικό σου», ἐνῶ ἡ ἐμπειρικὴ κατοχὴ εἶναι ἡ κατοχὴ στὸν κόσμο τῶν φαινομένων (*possessio phaenomenon*). Ἔτσι, τὸ νὰ κατέχεις ἕνα πρᾶγμα, σημαίνει νὰ ἔχεις ἕνα δικαίωμα πάνω στὸ πρᾶγμα, δηλαδὴ νὰ τὸ κατέχεις μὲ δικαιικὸ τρόπο. Τὸ δίκαιο, δηλαδή, ἐδῶ εἶναι πλέον ἕνα δικαίωμα νοητῆς κατοχῆς ἑνὸς ἀντικειμένου. Ἡ σχέση τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀντικείμενο εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τόπο καὶ χρόνο, ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ὑλικὴ κατακράτηση τοῦ ἀντικειμένου, εἶναι σχέση νοητική. Ἐνῶ ἡ ἐμπειρικὴ κατοχὴ ἀφορᾶ τὴν ὑλικὴ κατακράτηση τοῦ πράγματος γιὰ ὅσο διάστημα διαρκεῖ καὶ δίνει *a posteriori* τὴν συνάφεια ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἡ νοητὴ κατοχὴ δίνει μία ἀναγκαία συνθετικὴ *a priori* συνάφεια ἀνάμεσα στὸ ἔμφυτο δικαίωμα καὶ τὴν ἐξωτερικὴ κατοχή[63].

Τὸ πρᾶγμα εἶναι δικό μου, διότι ἡ βούλησή μου κάνοντας τὴ χρήση τοῦ πράγματος δὲν ἀντιφάσκει στὴν ἐξωτερική μου ἐλευθερία καὶ ἡ δυνατότητα μιᾶς νοητῆς κατοχῆς ἀφορᾶ τὴ δυνατότητα κατοχῆς χωρὶς νὰ ἔχω τὸ πρᾶγμα στὰ χέρια μου. Ἡ νομικὴ φύση τῆς κατοχῆς δὲν συνίσταται στὴν ὑλικὴ πλευρὰ τῆς κατοχῆς, οὔτε στὴν ὠφέλειά της, ἀλλὰ σὲ μία ὑπερβατολογικὴ ἀναγκαιότητα ἐκτὸς τόπου καὶ χρόνου, ὡς *«ὑπερβατολογικὸς σύνδεσμος a priori τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀντικείμενο»*[64]. Ἡ «νοητὴ κατοχὴ» ὡς ἔννομη κατοχὴ εἶναι μία *a priori* ὀρθολογικὴ ἔννοια, ἀλλὰ καὶ πρακτική, ἀφοῦ εἶναι ἀπαίτηση τοῦ πρακτικοῦ λόγου. Ἡ ἔννοια, ὅμως, μιᾶς νοητικῆς κατοχῆς συνεπάγεται τὴν ἔννοια μιᾶς νομοθεσίας μὲ γενικὴ ἰσχὺ καὶ δεσμευτικότητα, ποὺ νὰ ἐπιβάλλει τὴν ἀποχὴ ἀπὸ τὴ χρήση αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου. Πράγματι, ὁ εἰδοποιὸς χαρακτήρας τοῦ δικαίου συνίσταται στὴ δυνατότητα νὰ ὑποχρεώνει κανεὶς τὸν ἄλλον νὰ ἀπέχει ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ πράγματος.

Ὅμως στὴ φυσικὴ κατάσταση δὲν ὑπάρχει ἀκόμη τέτοια δυνατότητα ὑποχρέωσης, ἀφοῦ εἶναι μία προσωρινὴ κατάσταση ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας, μία κατάσταση βίας ὅπου καμία βούληση δὲν μπορεῖ νὰ δεσμεύσει μία ἄλλη καὶ κανένα πρόσωπο δὲν μπορεῖ νὰ δεσμεύσει τὸ ἄλλο, οὔτε ὑφίσταται σχέση τοῦ ἑνὸς πρὸς τὸν ἄλλον. Ἡ ὑποχρέωση προέρχεται ἀπὸ ἕναν οἰκουμενικὸ κανόνα τῆς ἐξωτερικῆς ἔννομης σχέσης. Τὸ δικαίωμα νὰ ὑποχρεώνει κανεὶς τοὺς ἄλλους καὶ τὸ δικαίωμα νὰ μὴν «ὑποχρεώνεται», παρὰ μόνον ἂν καὶ ὁποιοσδήποτε ἄλλος «ὑποχρεώνεται» μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, εἶναι τὸ περιεχόμενο τῆς ἐξωτερικῆς νομικῆς ὑποχρέωσης ἡ ὁποία ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς οἰκουμενικότητας καὶ τῆς ἀμοιβαιότητας ποὺ ἀμφότερα χαρακτηρίζουν ἕναν οἰκουμενικὸ κανόνα. Ἡ βούληση τοῦ ἀτόμου σὲ σχέση μὲ τὴν ἐξωτερικὴ κατοχὴ δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμεύσει ὡς νόμος καταναγκα-

63. K. FLIKSCHUH, Freedom and Constraint in Kant's Metaphysical Elements of Justice, S. BYRD - J. HROUSCHKA (ἐπιμ.), *Kant and Law...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 87-108.

64. S. GOYARD-FABRE, Kant et l'idée pure du droit, *APD*, 26, 1981, σσ. 133 -154.

σμοῦ, ἄρα μόνο ἡ οἰκουμενικὴ συλλογικὴ (κοινή) καὶ πανίσχυρη βούληση μπορεῖ νὰ δώσει στὸν καθένα αὐτὴ τὴν ἐγγύηση τῆς οἰκουμενικότητας καὶ τῆς ἀμοιβαιότητας τῆς ἐξωτερικῆς νομικῆς ὑποχρέωσης. «Ἡ κατάσταση ποὺ ὑπόκειται σὲ μία οἰκουμενικὴ ἐξωτερικὴ κατάσταση (δηλαδὴ δημόσια) καὶ συνοδεύεται ἀπὸ τὴν ἰσχύ, εἶναι ἡ πολιτικὴ κατάσταση»[65]. Ἔτσι, μόνο στὴν πολιτικὴ κατάσταση μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἕνα ἐξωτερικὸ δικό μου καὶ δικό σου.

Πράγματι, γιὰ τὸν Κὰντ ἡ φυσικὴ κατάσταση (*naturzustande*) δὲν ἀντιτίθεται στὴν κοινωνικὴ κατάσταση ἀλλὰ στὴν πολιτικὴ κατάσταση, διότι ἀποδέχεται τὴν ὕπαρξη κοινωνίας στὴ φυσικὴ κατάσταση, ἀλλὰ ὄχι πολιτικῆς κοινωνίας ποὺ ἐγγυᾶται «τὸ δικό μου καὶ τὸ δικό σου κάτω ἀπὸ δημόσιους νόμους», γι' αὐτὸ θεωρεῖ ὅτι τὸ δίκαιο τῆς φυσικῆς κατάστασης εἶναι τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο, ἐνῶ τὸ δίκαιο τῆς πολιτικῆς κατάστασης εἶναι τὸ δημόσιο δίκαιο. Διότι, σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ, φυσικὴ κατάσταση εἶναι ἡ κατάσταση ποὺ δὲν εἶναι ἔννομη, δηλαδὴ αὐτὴ στὴν ὁποία δὲν ὑπάρχει διανεμητικὴ δικαιοσύνη. Σ' αὐτὴν δὲν ἀντιτίθεται ἡ κοινωνικὴ κατάσταση (ὅπως σκέπτεται ὁ Achenwall), ἀλλὰ ἡ πολιτικὴ κατάσταση μιᾶς κοινωνίας ποὺ ὑπόκειται σὲ μία διανεμητικὴ δικαιοσύνη. Διότι στὴν ἴδια τὴ φυσικὴ κατάσταση μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν νόμιμες κοινωνίες (π.χ. ἡ συζυγικὴ κοινωνία, ἡ πατρικὴ κοινωνία, ἡ οἰκιακὴ καὶ ἄλλες).

Βλέπουμε ὅτι ὁ Κάντ, μαζὶ μὲ τὴ διάκριση φυσικῆς καὶ πολιτικῆς κατάστασης κάνει καὶ τὴ διάκριση μεταξὺ κοινωνίας καὶ πολιτικῆς κατάστασης, ταυτίζοντας τὴν κοινωνία μὲ τὴ φυσικὴ κατάσταση καὶ τὸ φυσικὸ δίκαιο ποὺ ἰσχύει σ' αὐτήν, τὸ ὁποῖο ὀνομάζει ἰδιωτικὸ δίκαιο, ἀντίθετα μὲ τὸ δίκαιο τῆς πολιτικῆς κατάστασης ποὺ εἶναι τὸ δημόσιο δίκαιο. Ἀντίθετα μὲ τὸν Achenwall καὶ τὸν Rousseau, οἱ ὁποῖοι δὲν διαχωρίζουν τὴν κοινωνικὴ ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κατάσταση, δὲν διαχωρίζουν δηλαδὴ τὴν κοινωνία ἀπὸ τὸ κράτος, ὁ Κὰντ εἰσάγει ρητὴ ἀντίθεση μεταξὺ φυσικῆς κατάστασης καὶ πολιτικῆς κατάστασης, μεταξὺ κοινωνίας καὶ κράτους. Ὁ Κὰντ ταυτίζει, λοιπόν, τὸ φυσικὸ δίκαιο μὲ τὴν κοινωνία, ἐνῶ ὁ Ρουσσὼ συνδέει κράτος καὶ κοινωνία, δίνοντας στὴν κοινωνία προνομιοῦχο θέση[66].

Τὸ φυσικὸ δίκαιο ὀνομάζεται ἰδιωτικὸ δίκαιο ὡς δίκαιο τῆς φυσικῆς κατάστασης, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ «τὸ δικό μου καὶ τὸ δικό σου» μέσῳ δημόσιων νόμων, ἀφοῦ τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο δὲν ἐξασφαλίζει τὸ δικαίωμα τῆς νομικῆς ὑποχρέωσης καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιβάλλει κυρώσεις[67]. Ἡ διάκριση

---

65. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 131.

66. A. PHILONENKO, Introduction..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 39.

67. Βέβαια ὁ Κὰντ διακρίνει τὸ φυσικὸ ὀρθολογικὸ δίκαιο τῆς κοινωνικῆς κατάστασης ἀπὸ τὸ προκοινωνικὸ φυσικὸ δίκαιο, στὸ ὁποῖο γίνεται δεκτὴ ἡ ἰδέα τῆς πρωταρχικῆς κοινῆς κατοχῆς ὅλων τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς, ἡ πρωταρχικὴ κοινοκτημοσύνη δηλαδὴ (I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 139).

ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ καὶ τὴν πολιτικὴ κατάσταση καθίσταται περισσότερο σαφὴς μὲ τὴν ἔννοια τῆς κατοχῆς. Διότι, σύμφωνα μὲ τὴν οἰκουμενικὴ ἀρχὴ τῆς «ἐξωτερικῆς κτήσης»: αὐτὸ ποὺ ὑποτάσσω στὴν ἐξουσία μου, ἔχω τὴ δυνατότητα νὰ τὸ χρησιμοποιήσω ὡς ἀντικείμενο τοῦ αὐτεξουσίου μου, σύμφωνα μὲ τὸ ἀξίωμα τοῦ πρακτικοῦ λόγου, «...αὐτὸ τέλος ποὺ θέλω νὰ εἶναι δικό μου (σύμφωνα μὲ τὴν ἰδέα μιᾶς πιθανῆς κοινῆς βούλησης): αὐτὸ εἶναι δικό μου»[68]. Αὐτὸ ποὺ θέλω νὰ εἶναι δικό μου, εἶναι δικό μου, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση μιᾶς σύμφωνης κοινῆς βούλησης ὅλων, ἡ ὁποία ὑποχρεώνει τὸν καθένα νὰ ἀπέχει ἀπὸ τὴν κατοχή μου. Μέσῳ τῆς ἔννοιας τῆς νοητῆς κατοχῆς, δηλαδὴ τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας, ὁ Κὰντ διακρίνει ἀλλὰ καὶ συνδέει τὸ φυσικὸ δίκαιο, ὡς ἰδιωτικὸ δίκαιο, μὲ τὸ δημόσιο δίκαιο, δείχνοντας τὴν ἀνεπάρκεια τοῦ φυσικοῦ (ἰδιωτικοῦ) δικαίου, ἀφοῦ ἡ «νοητὴ» κατοχὴ διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴν «ἐμπειρικὴ» λόγῳ τῆς παρουσίας τοῦ ἄλλου, τὸν ὁποῖο θέλουμε νὰ ὑποχρεώσουμε νὰ ἀπέχει. Στὴ φυσικὴ κατάσταση, ἡ ἀπαίτηση ποὺ ἔχω νὰ ἀποκλείσω τὸν καθένα δὲν πληροῦται. Τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι ἀνεπαρκὲς νὰ ἐξασφαλίσει αὐτὸ ποὺ ἔχω στὴν κατοχή μου. Ὀφείλουμε νὰ ἀποδεχθοῦμε ἕνα δικό μου καὶ ἕνα δικό σου ὡς δυνατὸ πρὶν ἀπὸ τὸ πολιτικὸ σύνταγμα καὶ ταυτόχρονα ἕνα δικαίωμα καταναγκασμοῦ κάθε προσώπου μὲ τὸ ὁποῖο θὰ μποροῦσαμε νὰ εἴμαστε ἐν σχέσει, «...νὰ εἰσέλθει μαζί μας σὲ ἕνα σύνταγμα ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ τὰ ἐγγυηθεῖ»[69].

«Στὴ φυσικὴ κατάσταση ὁτιδήποτε μπορεῖ νὰ ἀποκτηθεῖ μόνο προσωρινά», μόνο ἡ ἰδέα μιᾶς ἑνοποιημένης *a priori* βούλησης ὅλων εἶναι προϋπόθεση, *sine qua non*, τῆς πολιτικῆς κατάστασης. «Ἡ κατάσταση μιᾶς βούλησης πραγματικὰ ἑνοποιημένης μὲ οἰκουμενικὸ τρόπο ἐν ὄψει μιᾶς νομοθεσίας, εἶναι ἡ πολιτικὴ κατάσταση... Ἡ πράξη τῆς ἑνοποιημένης βούλησης δύο προσώπων εἶναι τὸ συμβόλαιο». Ἀπὸ τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο στὴ φυσικὴ κατάσταση ἀναδύεται, λοιπόν, τὸ ἀξίωμα τοῦ δημοσίου δικαίου: «Λόγῳ αὐτῆς τῆς ἀναπόφευκτης συνύπαρξης μὲ ὅλους τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὀφείλεις νὰ ἐξέλθεις ἀπὸ τὴν κατάσταση αὐτὴ γιὰ νὰ εἰσέλθεις σὲ μία δικαιικὴ κατάσταση, δηλαδὴ μία κατάσταση διανεμητικῆς δικαιοσύνης»[70], διότι κανεὶς δὲν ὑποχρεοῦται νὰ ἀπέχει ἀπὸ κάθε προσβολὴ στὴν κατοχὴ ἑνὸς ἄλλου, ἂν αὐτὸς δὲν τοῦ παρέχει ἐξ ἴσου τὴ διαβεβαίωση ὅτι θὰ τηρήσει τὴν ἴδια δέσμευση ἀπέναντί του.

Τὸ δικαίωμα κατοχῆς, τὸ ἰδιωτικὸ δικαίωμα, ὑπάρχει ἤδη στὴ φυσικὴ κατάσταση καὶ διοχετεύεται στὴν ὑποχρέωση ποὺ ἐπιβάλλει σὲ κάθε ἄλλον νὰ μὴν κάνει χρήση τοῦ ἀντικειμένου, διότι ὅπως λέει ὁ Κάντ, στὴ φυσικὴ κατάσταση ἡ κατοχὴ ἑνὸς πράγματος εἶναι φυσικὴ κατοχή, ποὺ εἶναι «οἰονεὶ ἔννομη», ἡ ὁποία ἔχει, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, τὴν ἀξία μιᾶς

68. *Αὐτόθι*, σ. 133.
69. *Αὐτόθι*, σ. 131.
70. *Αὐτόθι*, σσ. 140, 150, 188.

ἔννομης κατοχῆς, ἀλλὰ ἐν ἀναμονῇ τῆς πολιτικῆς κατάστασης κάτω ἀπὸ μία δημόσια νομοθεσία καὶ τὴ σύμφωνη βούληση ὅλων. Ὑπάρχει ἤδη ἀπὸ τὴ φυσικὴ κατάσταση, ἀλλὰ χρειάζεται μία ἐγγύηση καθαρὰ δικαιική, δηλαδὴ «μία συλλογικὴ καὶ οἰκουμενικὴ βούληση» γιὰ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ὑποχρέωση νὰ μὴν προσβάλλουν τὴν κατοχή μου καὶ τὸ δικαίωμα κατοχῆς μου ἐπὶ τοῦ πράγματος. Τὸ καθεστὼς τῶν δημοσίων νόμων καὶ τῆς δημόσιας διανεμητικῆς δικαιοσύνης, μέσῳ τῶν δικαστηρίων, μποροῦν νὰ τὰ ἐγγυηθοῦν μέσῳ τοῦ νομικοῦ καταναγκασμοῦ[71].

Τὸ ἰδιωτικὸ δικαίωμα κατοχῆς, τὸ ὁποῖο διοχετεύεται στὴν ὑποχρέωση ἀποχῆς, εἶναι μὲν ὁ «ἰδανικὸς τύπος τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου»[72] (ὅπως καὶ ἡ ἔννοια τῆς πρωταρχικῆς κοινότητας τοῦ ἐδάφους εἶναι μία ἔλλογη ἰδέα ποὺ διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς πρώτης κατοχῆς), ἀλλὰ ἡ κατάληψη (*possessio*) τοῦ πράγματος, δηλαδὴ ἡ κατοχὴ μὲ ἀποκλεισμὸ ἄλλων κατόχων, προϋποθέτει ἕναν ἐμπειρικὸ κάτοχο ἐν χρόνῳ. Τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο, βέβαια, δὲν εἶναι κατηγόρημα τοῦ ἐμπειρικοῦ ὑποκειμένου ἀφοῦ κατ' ἀρχὴν ὁ ἰδανικὸς τύπος τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου ὡς δικαιώματος νοητῆς κατοχῆς ἀφορᾶ τὸ ὑπερβατολογικὸ ὑποκείμενο, ὑπακούοντας σὲ ὑπερβατολογικοὺς ὅρους (*a priori*) τοῦ λόγου, πέρα ἀπὸ περιστάσεις τόπου καὶ χρόνου, μὲ σκοπὸ ὅμως νὰ πραγματωθεῖ στὴν ἱστορία καὶ μάλιστα ἐν χρόνῳ, ἀπὸ τὰ ἐμπειρικὰ ὑποκείμενα. Ἡ κτήση (*possessio*) εἶναι ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν προαστικὴ ἐμπειρικὴ κατάσταση στὴν ἀστικὴ νοητικὴ κατάσταση. Ὁ Κὰντ ἐξορθολογίζει «τὴν κατοχὴ ὡς μετάβαση ἀπὸ τὴ φυσικὴ ὑποκειμενικὴ κτήση σὲ μία μορφὴ διανοητικῆς κατάληψης τῆς κατοχῆς στὴν ἀντικειμενικὴ μορφὴ τῆς ἰδιοποίησης»[73].

Ἡ ἰδιοποίηση δὲν εἶναι μία μορφὴ κατοχῆς πέραν τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ ἡ ἰδανικὴ μορφὴ ἐμπράγματου δικαιώματος ποὺ λαμβάνει χώρα ἐν χρόνῳ καὶ ἐντὸς τῆς ἱστορίας[74], ἀφοῦ μέσῳ τοῦ λόγου ὁ Κὰντ πηγαίνει ἀπὸ τὴν ἔλλογη ἰδέα τῆς κοινῆς κατοχῆς στὸ δίκαιο τῆς ἰδιωτικῆς χρήσης τοῦ πράγματος, διότι ὅπως τονίζει «ἡ ἔννοια τῆς ἁπλῆς νομικῆς κατοχῆς δὲν εἶναι

---

71. *Αὐτόθι*, σ. 132. Τὰ τρία εἴδη τῶν δικαιωμάτων στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κὰντ εἶναι: 1) τὸ δικαίωμα ἔναντι τοῦ πράγματος (ἐμπράγματο δικαίωμα), 2) τὸ δικαίωμα ἔναντι ἑνὸς προσώπου (προσωπικό) καὶ 3) τὸ ἐμπράγματο-προσωπικὸ δικαίωμα, δηλαδὴ τὸ δικαίωμα κατοχῆς ἑνὸς πράγματος ἀλλὰ τῆς χρήσης αὐτοῦ ὡς προσώπου (δικαίωμα μεταξὺ συζύγων).

72. S. GOYARD-FABRE, Kant et l'idée pure..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 143.

73. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, *Κριτικὴ φιλοσοφία...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 132. Οἱ τρεῖς στιγμὲς τῆς «κτήσης» τοῦ πράγματος εἶναι: ἡ κατάληψη (*possessio phaenomenon*), ἡ δήλωση, ἡ ἰδιοποίηση (*possessio noumenon*).

74. Τρεῖς εἶναι οἱ βαθμίδες τοῦ δικαίου: 1) τοῦ δικαίου τῆς φυσικῆς κατάστασης, τῆς πρωταρχικῆς κοινῆς κατοχῆς, 2) τῆς προσωρινῆς κτήσης ἐπὶ τοῦ κοινοῦ ἐδάφους καὶ 3) ἡ βαθμίδα τῆς ὁριστικῆς κτήσης τῆς διανεμητικῆς δικαιοσύνης.

ἐμπειρικὴ (δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ συνθῆκες τόπου καὶ χρόνου)», ἀλλὰ «ἔχει πρακτικὴ σημασία διότι ἐφαρμόζεται σὲ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας»[75]. Αὐτὸ καθίσταται ἀπόλυτα προφανὲς ὅταν ὁ Κὰντ μιλάει γιὰ «τὸ δικό μου καὶ τὸ δικό σου» καὶ δὲν ἐννοεῖ φυσικὰ τὸ ὑπερβατολογικὸ ὑποκείμενο. Ἡ φυσικὴ κατάσταση δὲν εἶναι μία κατάσταση ἀδικίας, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ εἶναι ἄδικο γιὰ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι «...νὰ θέλουν νὰ παραμένουν σὲ μία μὴ δικαιικὴ κατάσταση», στὴν ὁποία κανεὶς δὲν εἶναι ἐξασφαλισμένος σὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι δικό του ἐνάντια στὴ βία. Δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ περιμένουμε τὴν πραγματικὴ ἐχθρότητα τοῦ ἄλλου. Εἶναι δίκαιο νὰ χρησιμοποιεῖ κανεὶς καταναγκασμὸ ἀπέναντι σ' αὐτὸν ποὺ τὸν ἀπειλεῖ ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴ φύση.

Τὸ ἐμπράγματο δίκαιο ἢ δικαίωμα ἐνεργεῖ ἔναντι κάθε κατόχου καὶ συνιστᾶ δικαίωμα ἔναντι προσώπων πάνω σὲ ἕνα πρᾶγμα. Ἡ ἰδιοποίηση ὡς νοητὴ κατοχὴ εἶναι μία σχέση προσώπων πρὸς πρόσωπα[76]. Ἔτσι, τὰ δικαιώματα τῆς ἰδιοκτησίας δὲν εἶναι μία σχέση στὴν ὁποία ὑποκείμενα ὑποχρεώνουν ἀντικείμενα, ἀλλὰ μία σχέση ἀνάμεσα σὲ ὑποκείμενα ὡς πρὸς κάποια ἀντικείμενα, σὲ σχέση μὲ τὴν κατοχὴ τῶν ὁποίων μποροῦν νὰ νομιμοποιηθοῦν ἔναντι τῆς ἐλευθερίας ὁποιουδήποτε ἄλλου[77]. Ὅμως, παρότι τὸ δικαίωμα τοῦ *dominium* εἶναι μία σχέση ἀνάμεσα σὲ ὑποκείμενα, «εἶναι μία ἀπόλυτη νομικὴ ἐξουσία πάνω στὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα»[78]. Τὸ δικαίωμα τῆς φυσικῆς κατοχῆς, ὡς «οἱονεὶ ἔννομης κατοχῆς», ποὺ ὑφίσταται στὴ φυσικὴ κατάσταση εἶναι, ὅπως εἴπαμε, ἐν ἀναμονῇ τῆς πολιτικῆς κατάστασης. Ἡ κτήση, λοιπόν, λαμβάνει χώρα σύμφωνα μὲ τὴν ἰδέα τῆς πολιτικῆς κατάστασης καὶ ἐν ὄψει τῆς ἐγκαθίδρυσής της, ἀλλὰ πρὸ τῆς πραγματοποίησής της, μόνο προσωρινά, ἐφ' ὅσον ἡ «ὁριστικὴ κτήση» πραγματοποιεῖται μέσα στὴν πολιτικὴ κατάσταση. Παρ' ὅλα αὐτὰ «ἡ προσωρινὴ κτήση εἶναι ἀληθινὴ κτήση», λέει ὁ Κάντ, διότι ἡ δυνατότητα τῆς κτήσης εἶναι ἀρχὴ τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου ποὺ ἐξουσιοδοτεῖ τὸν καθένα νὰ ἀσκήσει τὸν καταναγκασμὸ μέσῳ τοῦ ὁποίου εἶναι δυνατὴ ἡ ἔξοδος ἀπὸ τὴ φυσικὴ καὶ ἡ εἴσοδος στὴν πολιτικὴ κατάσταση.

Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο μποροῦμε νὰ συμπεράνουμε ὅτι τὸ φυσικὸ δίκαιο δὲν διαθέτει ἀποτελεσματικὴ νομικὴ ἰσχύ. Στὴ φυσικὴ κατάσταση ὅλοι ἔχουν δικαιώματα ἐλευθερίας, ἰσότητας καὶ κατοχῆς τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ τὸ φυσικὸ δίκαιο δὲν μπορεῖ νὰ τὰ ἐγγυηθεῖ, γιὰ νὰ προσδιοριστοῦν καὶ νὰ κατασταθοῦν ὁριστικά, ἡ πολιτικὴ κοινωνία, ὡς κράτος, εἶναι ἀπαραίτητη. Βλέπουμε μάλιστα ὅτι, ὅπως ὀρθὰ ἐπισημαίνει ἡ Gregor, ἂν καὶ ἡ *Θεωρία τοῦ Δι-*

---

75. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 127.

76. Ἀλλὰ καὶ τὸ προσωπικὸ δικαίωμα εἶναι τὸ δικαίωμα ἔναντι ἑνὸς καθορισμένου φυσικοῦ προσώπου νὰ προβεῖ στὴν τήρηση τῆς ὑπόσχεσης ποὺ ἀνέλαβε (συμβόλαιο) ἐνῶ, ὅπως εἴπαμε, τὸ ἐμπράγματο-προσωπικὸ δικαίωμα εἶναι τὸ δικαίωμα κατοχῆς ἑνὸς ἀντικειμένου ὡς πράγματος καὶ τῆς χρήσης του ὡς προσώπου.

77. K. FLIKSCHUH, Freedom and Constraint..., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 97-98.

78. W. KERSTING, Freiheit und Intelligibler Besitz, *ZP*, 6, 1981, σσ. 31-51.

καίου ἀρχίζει ὡς σύστημα καθηκόντων, ὅταν ὁ Κὰντ καταπιάνεται μὲ τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο τὸ ἐνδιαφέρον του στρέφεται στὰ δικαιώματα παρὰ στὰ καθήκοντα, διότι πρόκειται γιὰ τὸ δίκαιο μὲ τὴ στενὴ ἔννοια, ὡς δικαίωμα «*χωρὶς ἠθικὰ στοιχεῖα*»[79].

Βλέπουμε, ἐπίσης, ὅτι τὸ δίκαιο (*recht*) στὸν Κὰντ δὲν θεμελιώνεται στὴν κοινωνικὴ χρησιμότητα, οὔτε στὴν ὠφέλεια ἢ τὴν εὐημερία ἢ τὸ κοινὸ ἀγαθό, ὅπως στὴν ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ ὀπτική, ἀλλὰ στὰ δικαιώματα τοῦ ἀτόμου. Ἡ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κὰντ θεμελιώνεται στὴν ἐξάρτηση τῆς ἀποτελεσματικότητας τοῦ φυσικοῦ δικαίου ἀπὸ τὸ δημόσιο δίκαιο. Ἡ σχέση, λοιπόν, τοῦ φυσικοῦ δικαίου μὲ τὸ δημόσιο δίκαιο, τὸ δίκαιο τοῦ κράτους, εἶναι αὐτὴ μέσῳ τῆς ὁποίας ἀναδύεται ὁ ρόλος τοῦ φυσικοῦ δικαίου στὴ ζωὴ τοῦ δικαίου. Στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κὰντ ἡ ἀνάλυση περὶ τοῦ δικαίου γίνεται λόγος περὶ δικαιωμάτων. «Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ βγεῖ ἀπὸ τὴ φυσικὴ κατάσταση» καὶ νὰ ἑνωθεῖ μὲ ὅλους τοὺς ἄλλους κάτω ἀπὸ ἕνα δημόσιο νομικό, ἐξωτερικὸ καταναγκασμὸ «νὰ εἰσέλθει σὲ μία κατάσταση στὴν ὁποία αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ ἀναγνωριστεῖ στὸν καθένα ὡς δικό του, θὰ εἶναι νομικὰ προσδιορισμένο καὶ ἐξασφαλισμένο ἀπὸ μία ἐξωτερικὴ ἐξουσία, δηλαδὴ πρέπει νὰ μπεῖ στὴν πολιτικὴ κατάσταση»[80].

Β. Τὸ θετικὸ δίκαιο ὡς μέσον πραγματοποίησης τοῦ φυσικοῦ δικαίου

Τὸ ἀξίωμα τοῦ δημοσίου δικαίου ἐπιβάλλει, ὅπως εἴπαμε, τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὴ φυσικὴ κατάσταση καὶ τὴν εἴσοδο στὴν πολιτικὴ κατάσταση, δηλαδὴ τὴν ἔννομη κατάσταση. «Ἡ πράξη μέσῳ τῆς ὁποίας ἕνας λαὸς συγκροτεῖται ὁ ἴδιος σὲ Κράτος, κυριολεκτικῶς μιλώντας ἡ ἰδέα τοῦ Κράτους ἡ ὁποία εἶναι ἡ μόνη ποὺ ἐπιτρέπει νὰ σκεφθοῦμε τὴ νομιμότητά του, εἶναι τὸ πρωταρχικὸ συμβόλαιο, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὅλοι ἐγκαταλείπουν στὸν λαὸ τὴν ἐξωτερική τους ἐλευθερία, γιὰ νὰ τὴν ξαναβροῦν ἐκ νέου ὡς μέλη μιᾶς Δημοκρατίας, δηλαδὴ ἑνὸς λαοῦ θεωρουμένου ὡς Κράτος»[81]. Τὸ πρωταρχικὸ συμβόλαιο εἶναι ἡ συγκρότηση τοῦ λαοῦ σὲ κράτος, μέσα ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη δράση τῶν ἀτόμων τὰ ὁποῖα ἐγκαταλείπουν τὴν ἐλευθερία τους γιὰ νὰ τὴν ἀποκτήσουν ἐκ νέου ὡς πολίτες τῆς Δημοκρατίας. Ἔτσι βλέπουμε ὅτι ὁ αὐτοπροσδιορισμὸς τοῦ ἀτόμου συμπίπτει μὲ τὸν ἔλλογο πολιτικὸ θεσμό. Τὸ πρωταρχικὸ συμβόλαιο, ὡς κοινὴ βούληση, εἶναι λοιπὸν ἡ νομιμοποιητικὴ βάση τοῦ κράτους ἐντὸς τοῦ ὁποίου γίνεται πραγματικότητα ἡ «ἔννομη κατάσταση» ἡ ὁποία εἶναι «ἡ σχέση τῶν ἀνθρώπων μεταξύ τους ποὺ περιλαμβάνει τὶς προϋποθέσεις ὑπὸ τὶς ὁποῖες ἕκαστος μπορεῖ νὰ ἀπο-

79. M. GREGOR, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 110, 124.
80. I. KANT, *Doctrine*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 194.
81. *Αὐτόθι*, σ. 198.

λαύσει τὸ δικαίωμά του»[82]. Ἡ ἔννομη κατάσταση, λέει ὁ Κάντ, ἡ κατάσταση δηλαδὴ τοῦ δημοσίου δικαίου, δὲν περιέχει τίποτε περισσότερο, οὔτε ἐπὶ πλέον καθήκοντα ἀπὸ αὐτὰ τῆς φυσικῆς κατάστασης. Ἡ ὕλη τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου εἶναι ἡ ἴδια καὶ στὶς δύο καταστάσεις, ἀλλὰ οἱ νόμοι τῆς δεύτερης κατάστασης ἀφοροῦν τὴν ἔννομη μορφὴ τῆς συνύπαρξης, γι' αὐτὸ καὶ οἱ νόμοι αὐτοὶ πρέπει νὰ εἶναι δημόσιοι. «Τὸ σύνολο τῶν νόμων ποὺ χρήζουν δημοσιεύσεως γιὰ νὰ παραγάγουν τὴν ἔννομη κατάσταση εἶναι τὸ δημόσιο δίκαιο»[83].

Τὸ δημόσιο δίκαιο, λοιπόν, εἶναι ἕνα σύστημα νόμων γιὰ ἕναν λαό, δηλαδὴ ἕνα πλῆθος ἀνθρώπων ποὺ γιὰ νὰ ἀπολαύσουν τὰ δικαιώματά τους σὲ μία ἔννομη κατάσταση «κάτω ἀπὸ τὴν κοινὴ βούληση ποὺ τοὺς ἑνώνει, χρειάζεται ἕνα σύνταγμα». Ἡ σχέση αὐτὴ τῶν ἀνθρώπων μεταξύ τους, μέσα σὲ ἕναν λαό, εἶναι ἡ πολιτικὴ κατάσταση καὶ τὸ ὅλον τοῦ λαοῦ αὐτοῦ εἶναι τὸ «*Κράτος* (*civitas*)», δηλαδὴ ἡ res publica, «ἡ ἕνωση ἑνὸς πλήθους ἀνθρώπων κάτω ἀπὸ δημόσιους νόμους»[84]. Ὁ Κὰντ θεμελιώνει τὸ δημόσιο δίκαιο στὴν πολιτικὴ σκέψη τοῦ 18ου αἰώνα καὶ στὴν ἰδέα τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, τὸ ὁποῖο ὡς ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς ἕνωσης εἶναι μία *a priori* ἀρχὴ τοῦ καθαροῦ λόγου[85]. Ἡ ὀρθότητα τῶν ἀρχῶν τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ λόγου πρέπει νὰ ἐπικυρωθεῖ ἀπὸ τὸν πολιτικὸ νόμο καὶ ἀπὸ τὰ δικαστήρια ποὺ ἐξασφαλίζουν τὴ διανεμητικὴ δικαιοσύνη. Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο δὲν εἶναι ἕνα ἱστορικὸ γεγονός, ἀλλὰ ἡ ἰδέα τῆς πράξης ποὺ ἀφορᾶ τὴν ἕνωση τῶν ἀνθρώπων ἑνὸς λαοῦ, εἶναι τὸ σύμφωνο τοῦ θεσμοῦ τοῦ κράτους. Ὅπως ὁ Χόμπς καὶ ὁ Ρουσσώ, ὁ Κὰντ θεωρεῖ ὅτι τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο εἶναι ὁ «κανόνας», ὄχι ἡ ἐμπειρικὴ καταγωγὴ τῆς συγκρότησης τοῦ κράτους, ἀφορᾶ δηλαδὴ τὸ λογικὸ ζήτημα τῆς θεμελίωσης τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, ὡς ἔκφραση μιᾶς ὀρθολογικῆς ἀναγκαιότητας. Δὲν εἶναι *pactum societatis* ἀλλὰ πολιτικὴ ἕνωση (*pactum unionis civilis*)[86].

Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο ἐμφανίζεται ὡς ἡ ἀρχὴ στὴν ὁποία θὰ στηριχθεῖ ἡ νομιμοποίηση τοῦ πολιτικοῦ κράτους καὶ τοῦ συντάγματος, ἀλλὰ καὶ ἡ ἰδέα μιᾶς βούλησης ὅλων, ἐνοποιημένης *a priori*, στὴν ὁποία θεμελιώνεται ἡ ἔννοια τῆς «ὁριστικῆς κτήσης». Μόνο μέσῳ τῆς οἰκουμενικῆς βούλησης ὅλων μπορεῖ ὁ καθένας νὰ ἐξαναγκάσει τὸν ἄλλον νὰ εἰσέλθει στὸ πολιτικὸ κράτος, ποὺ μόνον αὐτὸ εἶναι ἱκανὸ νὰ καταστήσει κάθε κτήση ὁριστική. Τὸ συμβόλαιο, ὡς ἐνοποιημένη βούληση ὅλων, εἶναι τὸ μέσον γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῶν ὁρίων τῆς ἐλευθερίας τοῦ καθενός, ἀλλὰ καὶ τῆς δυνατότητάς του νὰ ὑποχρεώνει ἀποτελεσματικὰ τὸν ἄλλον. Τὸ συμβόλαιο ὅμως ἀποκτᾶ

---

82. *Αὐτόθι*, σ. 187.
83. *Αὐτόθι*, σ. 193.
84. *Αὐτόθι*, σ. 195.
85. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le problème du droit*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 184.
86. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Kant et l'idée pure, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 145.

δικαιική ὕπαρξη μόνο μέσῳ τοῦ κράτους, μὲ ἄλλα λόγια μπορεῖ νὰ νοηθεῖ μόνο ἐν ὄψει τοῦ πολιτικοῦ κράτους καὶ μιᾶς δημόσιας νομοθεσίας[87]. Ἀλλὰ ὁ Κάντ διαφωνεῖ μὲ τὸν Χόμπς ὡς πρὸς τὴν συγκρότηση τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, ἀφοῦ ὁ Χόμπς θεωροῦσε τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο ὡς ἐπιχειρηματικό, στὴ βάση ἑνὸς πραγματικοῦ ὑπολογισμοῦ συμφερόντων, ὡς μία ἐμπορικὴ καὶ ὠφελιμιστικὴ πράξη γιὰ ἕναν σκοπό[88].

Γιὰ τὸν Κάντ τὸ συμβόλαιο δὲν ἐγγράφεται σὲ μία ὠφελιμιστικὴ βάση, δὲν εἶναι ἕνα μέσον, *«εἶναι ὁ σκοπὸς καθ' ἑαυτός»*[89]. Τὸ *pactum unionis civilis* εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ λόγου γιὰ τὴ νομιμοποίηση τοῦ κράτους καὶ τῆς νομοθεσίας του. Δὲν εἶναι ὁ ὑποκειμενιστικὸς βολονταριομὸς τοῦ Χόμπς, οὔτε ὠφελιμιστικὴ τελεολογία. Εἶναι, ὅπως λέει ἡ Goyard-Fabre, *«ἡ κατηγορικὴ προστακτικὴ τῆς πολιτικῆς»*[90], ποὺ ἐπιβάλλει στοὺς ἀνθρώπους τὸ ἱερὸ καθῆκον τῆς πολιτικῆς ἕνωσης, ὡς ὑπερβατολογικὴ ἀπαίτηση τοῦ ἀνθρώπινου λόγου. Ὁ Κάντ, πηγαίνοντας πέρα ἀπὸ τὸν Ρουσσώ, στηρίζει τὴ φιλοσοφικὴ ἔννοια τοῦ κράτους στὴν ὑπερβατολογικὴ ἀπαίτηση τῆς καθαρῆς ἰδέας τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Εἶναι μὲν ὀρθὸ ὅτι *«στὴν καντιανὴ θεμελίωση τῆς πολιτικῆς, ἡ ὑποκειμενικὴ συνιστῶσα δὲν γνωρίζει ὑψηλότερη ἠθικὴ βαθμίδα ἀπὸ τὸν πρακτικὸ λόγο τοῦ μεμονωμένου ἀτόμου»*[91], ὅμως ὅλη ἡ καθαρὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ θεμελιώνεται, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, στὴν ἰδέα τοῦ συμβολαίου, τὸ ὁποῖο νοεῖται ὡς θεμέλιο τοῦ κράτους δικαίου. Συνεπῶς, μὲ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ φυσικὴ στὴν πολιτικὴ κατάσταση, μέσῳ τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, ὁ Κάντ συνδέει τὴ θεωρία τοῦ φυσικοῦ δικαίου μὲ τὴ θεωρία τοῦ κράτους καὶ τὸν «κάτοχο» μὲ τὸ ὑποκείμενο δικαίου καὶ τὸ κράτος δικαίου. *«Τὸ πολιτικὸ σύνταγμα δὲν εἶναι παρὰ ἡ πολιτικὴ κατά-*

---

87. Γιὰ τοὺς τρεῖς τύπους κοινωνικοῦ συμβολαίου (Χόμπς, Λόκ, Κάντ), πβ. Π. Κ. ΣΟΥΡΛΑ, Πρόσωπα καὶ πολίτες. Ὄψεις τοῦ φιλελευθερισμοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, *Ἰσοπολιτεία*, 1, 1997, σσ. 93-160, μία ἐργασία ὅμως ποὺ ἀγνοεῖ τὸν βασικότερο τύπο κοινωνικοῦ συμβολαίου, αὐτὸν τοῦ Ζὰν-Ζὰκ Ρουσσώ, μὲ τὸ ἐπιχείρημα πὼς ὁ τύπος αὐτὸς ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὸν καντιανὸ τύπο κοινωνικοῦ συμβολαίου, ἄποψη ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀποδεκτὴ ἀπέναντι στὸν μεγαλύτερο θεωρητικὸ τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, τὸν Ζὰν-Ζὰκ Ρουσσώ, μὲ τὸν ὁποῖο, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Strauss, ἡ θεωρία τοῦ νεώτερου φυσικοῦ δικαίου ἀγγίζει τὴν κριτική της κορύφωση (πβ. L. STRAUSS, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 237).

88. S. GOYARD-FABRE, Kant et l'idée pure, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 29. Ἡ συλλογιστικὴ τοῦ Κάντ βρίσκεται στὸν ἀντίποδα τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Χόμπς, ἡ ὁποία ἔχει πρακτικό-πραγματιστικὸ χαρακτήρα (πβ. Κ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἡ πολιτικὴ δυνατότητα*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 30).

89. *«Ὁ σκοπός...εἶναι αὐτὸς καθαυτὸν καθῆκον καὶ μάλιστα ὁ ὕψιστος εἰδολογικὸς ὅρος (conditio sine qua non) κάθε ἄλλου ἐξωτερικοῦ καθήκοντος, εἶναι τὸ δίκαιο τῶν ἀνθρώπων κάτω ἀπὸ δημόσιους νόμους ἀναγκασμοῦ, ἀπὸ τοὺς ὁποίους μπορεῖ νὰ ἐξασφαλιστεῖ στὸν καθένα ὅ,τι τοῦ ἀνήκει ὁριστικὰ καὶ ἐναντίον τῆς ἐπιβουλῆς κάθε ἄλλου»*. (E. KANT, *Δοκίμια...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 129).

90. S. GOYARD-FABRE, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 147.

91. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, *Κριτικὴ φιλοσοφία*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 176.

σταση ποὺ ἐξασφαλίζει στὸν καθένα τὸ δικό του, χωρὶς κατὰ κυριολεξία νὰ τὸ συγκροτεῖ καὶ νὰ τὸ προσδιορίζει»[92].

Ὑπάρχει φυσικὸ δίκαιο στὴ φυσικὴ κατάσταση, ὑπάρχει «τὸ προσωρινὸ δικό μου καὶ δικό σου», ὅμως ἡ προσωρινὴ κατοχὴ τῆς φυσικῆς κατάστασης καθίσταται ὁριστικὴ στὴν ἀστική-πολιτικὴ κοινωνία. Ἡ φυσικὴ κατοχὴ στὴ φυσικὴ κατάσταση εἶναι ἡ πραγματικὴ λήψη τῆς κατοχῆς, ἡ ὁποία ὅμως καθίσταται ἔννομη, δηλαδὴ ὁριστική, μέσα στὸ πολιτικὸ κράτος. Τὸ κράτος δὲν μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ παρὰ μόνον αὐτὸ ποὺ ἤδη ἔχει κανεὶς ὑπὸ τὴν ἐξουσία του. Ἡ φυσικὴ κατοχὴ εἶναι μία ἀληθινὴ κατοχή, ἀλλὰ προσωρινή, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν συνιστᾶ ἀκόμα ἰδιοκτησία. Ὁ Κὰντ συντάσσεται μὲ τοὺς προγενέστερους, θεωρώντας τὴν αἰσθητὴ κατοχὴ ὡς ἀναγκαία προκείμενη τῆς νοητῆς κατοχῆς, ποὺ εἶναι ἡ ἰδιοκτησία.

Ἔτσι, τὸ πολιτικὸ κράτος δὲν εἶναι μία διαστροφὴ τῆς φυσικῆς κατάστασης, ὅπως στὸν Ρουσσὼ ὁ ὁποῖος, ὅπως εἴπαμε, συγχέει τὴν κοινωνία μὲ τὸ κράτος, θεωρώντας ὅτι τὸ κράτος γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν εὐτυχία τῶν μελῶν του δὲν πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖ βία καὶ καταναγκασμό, ἀντίθετα ἡ «γενικὴ βούληση» πρέπει νὰ προστατεύει τὸ πρόσωπο καὶ τὰ ἀγαθά του[93]. Στὸν Ρουσσὼ ἡ συγκρότηση τοῦ λαοῦ σὲ κράτος σημαίνει ὅτι ἡ γενικὴ βούληση ποὺ γεννιέται ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο ἐκφράζει τὴν κυριαρχία τοῦ λαοῦ, πρᾶγμα ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ταυτότητα λαοῦ καὶ κυριαρχίας καὶ στὴ σύγχυση μεταξὺ κοινωνίας καὶ κράτους. Στὸν Κάντ, ὅμως, διακρίνεται ἡ κοινωνία ἀπὸ τὸ κράτος, ὅπως ἀκριβῶς διακρίνεται τὸ δίκαιο ἀπὸ τὴν ἠθικὴ καὶ τὸ πολιτικὸ κράτος ἐκπληρώνει τὴν ὑπόσχεση τῆς φυσικῆς κατάστασης. Αὐτὸ ποὺ κατέχει κάποιος στὴ φυσικὴ κατάσταση τὸ ἐγγυᾶται ὄχι μία μεμονωμένη βούληση, ἀλλὰ ἡ βούληση ὅλων ποὺ ὑποχρεώνει ὅλους. Στὴ φυσικὴ κατάσταση, τὸ «δικό μου» εἶναι δυνατό, ἐνῶ στὸ πολιτικὸ κράτος εἶναι πραγματικό. Τὸ ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο, λοιπόν, ποὺ ἀνήκει σὲ κάποιον εἶναι «ἡ ἰδιοκτησία του» (*dominium*) στὴν ὁποία ἐμπεριέχονται ὅλα τὰ δικαιώματα πάνω στὸ πρᾶγμα, ἔτσι ὥστε «ὁ ἰδιοκτήτης νὰ μπορεῖ νὰ τὸ διαθέτει κατὰ βούλησιν» (*jus disponendi de re sua*)[94]. Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι τὸ δημόσιο δίκαιο, τὸ δίκαιο τοῦ πολιτικοῦ κράτους, ἐπιβάλλει στὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο μία μορφὴ ὀρθολογικὰ θεμελιωμένη, νομικὰ προσδιορισμένη καὶ ἐπικυρωμένη ἀπὸ μία ἐπαρκὴ ἐξουσία, μέσα ἀπὸ τοὺς νόμους τοῦ δημοσίου δικαίου ποὺ ἀφοροῦν τὴ νομικὴ μορφὴ τῆς συνύπαρξης τῶν ἀτόμων.

Αὐτὴ ἡ νομικὴ μορφὴ τῆς συνύπαρξης παρέχεται ἀπὸ τὸ θετικὸ δίκαιο, τὸ καταστατικὸ δηλαδὴ δίκαιο ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ νομοθέτη. Τὸ ἄτομο ὡς ὑποκείμενο τῶν δικαιωμάτων τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἰσότητας καὶ τῆς ἰδιοκτησίας δὲν προέρχεται ἀπὸ τὸ πολιτικὸ κράτος. Ὑπάρχει ἤδη

92. I. KANT, *Doctrine*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 131.
93. D. MORNET, *Rousseau*, Paris, Hatier, 1950, σ. 115.
94. I. KANT, *Doctrine*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 146.

ὡς βούληση καὶ ὡς λόγος πρὶν ἀπὸ τὸ κράτος, ἀλλὰ ὀφείλει νὰ εἰσέλθει στὸ κράτος γιὰ νὰ ἐπιτύχει μία ἐπαρκὴ ἐγγύηση αὐτοῦ ποὺ ἤδη ἔχει. Τὸ πρόσωπο, λοιπόν, ταυτιζόμενο μὲ τὴν ἐλευθερία «...εἶναι ἕνα ἀφηρημένο, μοναχικὸ ἄτομο, προ-κοινωνικό, προ-ιστορικό...», ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐπίσης ἀπορρέει μία «...ἀφηρημένη, νομικὴ ἰσότητα»[95]. Τὸ ἄτομο αὐτό, ἐκτὸς ἀπὸ αὐτόνομο ἠθικὸ πρόσωπο στὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς καὶ αὐτόνομο κέντρο θεώρησης τοῦ κόσμου στὸ πεδίο τῆς γνωσιοθεωρίας, εἶναι καὶ «...ἕνα ἐλεύθερο καὶ ἴσο ὑποκείμενο δικαίου»[96]. Μποροῦμε, λοιπόν, νὰ ποῦμε ὅτι τὸ πολιτικὸ δίκαιο στὸν Κὰντ ἐγγυᾶται τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀτόμου ὡς ὑποκειμένου δικαιωμάτων, ἔμφυτων καὶ ἀπαραβίαστων, τῶν δικαιωμάτων τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἰσότητας καὶ τῆς ἰδιοκτησίας. «Ἡ πολιτικὴ ἐξουσία ἐμφανίζεται ἔτσι, ὡς ἡ ἴδια ἡ ἐγγύηση τῶν δομῶν τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου ἢ ἂν προτιμᾶ κανείς, τῆς ἰδιωτικῆς ἰδιοκτησίας»[97].

Ἡ ἴση ὑποταγὴ στοὺς δημόσιους νόμους ἐγγυάται τὴν ὑποχρέωση καὶ τὴν ἀμοιβαιότητα τῆς ὑποχρέωσης μέσῳ τοῦ καταναγκασμοῦ καὶ βεβαιώνει τὴν ἀσφάλεια τῆς ἰδιοκτησίας ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἰδιοκτησία παρὰ μόνο ἐντὸς τοῦ πολιτικοῦ κράτους. Μὲ τὴ βοήθεια τοῦ κράτους ὁ καταναγκασμὸς ἐκφράζει «νομικὰ» τὰ φυσικὰ δικαιώματα τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἰσότητας. Ἔτσι τὸ ἰδιωτικὸ προσδιορίζεται σὲ πολιτικὸ δίκαιο καὶ ἡ κατοχὴ καθίσταται καθαρὰ νομικὴ κατοχή, δηλαδὴ ἰδιοκτησία. Ὁ καταναγκασμὸς τοῦ κράτους ποὺ χαράζει τὸ μεγάλο ὅριο ἀνάμεσα στὸ δίκαιο καὶ τὴν ἠθικὴ εἶναι τὸ μέσον γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀτόμου. Μὲ τὴν βοήθεια τοῦ καταναγκασμοῦ, τὸ φυσικὸ δίκαιο καὶ οἱ *a priori* κανόνες τοῦ λόγου καταλήγουν νὰ πραγματοποιηθοῦν. Ὁ καταναγκασμὸς εἶναι λοιπὸν ἕνα τυπικὸ καὶ οὐσιαστικὸ στοιχεῖο τοῦ δικαίου ἀφοῦ μὲ τὸν καταναγκασμὸ οἱ δημόσιοι νόμοι λαμβάνουν τὴ νομική τους μορφή. Εἶναι δηλαδὴ τὸ μέσον μὲ τὸ ὁποῖο τὸ δίκαιο μπορεῖ νὰ ἐκπληρώσει αὐτὸ ποὺ εἶναι «δίκαιο». Ὁ καταναγκασμὸς δὲν ἀντιτίθεται στὴν ἐλευθερία, ἀντίθετα λειτουργώντας «...ὡς ἐμπόδιο σὲ ὅ,τι εἶναι ἐμπόδιο γιὰ τὴν ἐλευθερία, συμφωνεῖ μὲ τὴν ἐλευθερία πάνω σὲ οἰκουμενικοὺς νόμους, εἶναι δηλαδὴ δίκαιος»[98]. Ἡ ἠθικὴ δὲν ἐπισύρει καταναγκασμό. Ἡ κατηγορικὴ προσταγὴ θεμελιώνεται στὸν σεβασμὸ ἐνῶ τὸ δίκαιο θεμελιώνεται στὴν ἰδιότητα τοῦ καταναγκασμοῦ, ἡ ὁποία ἀκριβῶς συνδέεται μὲ κάθε δίκαιο ὑπὸ τὴ στενή του ἔννοια καὶ εἶναι τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ἔννομης τάξης.

Μέσα σὲ ἕνα τέτοιο πλαίσιο θὰ μπορούσαμε νὰ συμπεράνουμε ὅτι ὁ

---

95. G. DELLA VOLPE, *Rousseau et Marx et autres écrits*, Paris, Grasset, 1974, σσ. 58, 62.

96. Κ. ΣΤΑΜΑΤΗ, *Ὁ ἑλληνικὸς νομικὸς ἰδεαλισμὸς στὸν μεσοπόλεμο*, Θεσ/κη, Σάκκουλας, 1984, σ. 27.

97. B. EDELMAN, La transition dans la «Doctrine du Droit» de Kant, *La Pensée*, 167, 1973, σσ. 39-60.

98. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 105-106.

Κάντ ανήκει στη χορεία των φιλοσόφων της σχολής του «νεώτερου» φυσικού δικαίου, σύμφωνα με την οποία το φυσικό δίκαιο είναι το θεμέλιο του θετικού δικαίου αλλά αυτό θα παραγνώριζε τη διαφοροποίηση του Κάντ από τη σχολή αυτή. Πράγματι για τον Grotius, τον Hobbes και τον Pufendorf, ο «φυσικός νόμος» είναι ακίνητος, αμετάβλητος και δίκαιος, γι' αυτό όλες οι ανθρώπινες σχέσεις καθώς και οι πολιτικοί νόμοι οφείλουν να συμφωνούν με αυτόν. Ο φυσικός νόμος εγγεγραμμένος στην έλλογη φύση του ανθρώπου είναι το πρότυπο όλων των θετικών νόμων. Έτσι καταλήγουμε στην ιδέα του απόλυτου πρωτείου του φυσικού νόμου, δηλαδή του ατόμου και των δικαιωμάτων του. Η φιλοσοφική θεωρία του φυσικού νόμου που είναι η θεωρία της φυσικής κατάστασης προηγείται από κάθε θετικό δίκαιο. Τα δικαιώματα του ατόμου στη φυσική κατάσταση συλλαμβάνονται ως ανεξάρτητα από το πολιτικό κράτος στο οποίο δεν οφείλουν τίποτε. Έτσι το κράτος περιορίζεται στην δράση του από αυτά τα φυσικά δικαιώματα τα οποία κατέχει ο άνθρωπος ήδη στη φυσική του κατάσταση, δηλαδή πριν από τη συγκρότηση του πολιτικού κράτους[99]. Αυτή είναι η διαφορά, άλλωστε, του Κάντ από τον Λόκ, ότι δηλαδή στον Λόκ τα άτομα είναι φορείς φυσικών δικαιωμάτων και η πολιτεία και το κρατικό δίκαιο έπονται των φορέων των δικαιωμάτων, γι' αυτό και τα άτομα μπορούν να ανατρέψουν την πολιτική εξουσία, ενώ στον Κάντ «δεν νοούνται δικαιώματα χωρίς την προοπτική μιας πολιτείας»[100].

Ο Κάντ δεν αρνείται το φυσικό δίκαιο, θεμελιώνει δε κατ' αρχήν το θετικό δίκαιο στα φυσικά, έμφυτα δικαιώματα του ατόμου. Όμως, όπως ήδη αναφέραμε, εισάγει ρητή αντίθεση ανάμεσα στο φυσικό δίκαιο και το «πολιτικό» δίκαιο (πβ. Doctrine, σ. 188). Το θετικό δίκαιο που θεμελιώνεται στο φυσικό δίκαιο, από τη στιγμή της συγκρότησης του πολιτικού κράτους αποκτά μία αυτόνομη ύπαρξη. Στο εξής η αλήθεια του δικαίου προσεγγίζεται ως εγγύηση, που ο πολιτικός νόμος και μόνον είναι αρμόδιος να προσδώσει στις φυσικές δομές της κοινωνίας. Η υποχρέωση που επιβάλλεται από το δικαίωμα της κατοχής μπορεί να πραγματοποιηθεί ή να βρει τη νομική της

---

99. Σύμφωνα με την K. Flikschuh, η νομιμοποίηση των ατομικών διεκδικήσεων στην ιδιοκτησία θεωρείται ότι υπάρχει στη φυσική κατάσταση και προηγείται από την είσοδο στην πολιτική κοινωνία, η οποία περισσότερο εξασφαλίζει τις κατοχές παρά παράγει νομική υποχρέωση (K. FLIKSCHUH, Freedom, *ένθ' άν.*, σ. 107). Όμως αυτή η ερμηνεία είναι εσφαλμένη, διότι πριν από την πολιτική κοινωνία δεν υπάρχει ακριβώς «ιδιοκτησία» ούτε «ατομικές διεκδικήσεις στην ιδιοκτησία», αφού μόνο με την πολιτική κοινωνία παράγεται η «νομική υποχρέωση».

100. Π. ΣΟΥΡΛΑ, Πρόσωπα και πολίτες..., *ένθ' άν.*, σ. 130. Για τον φιλελευθερισμό του Λόκ, πβ. P. LASLETT, The English Revolution and Locke's *Two Treatises of Government*, *Cambridge Historical Journal*, 12, 1956, σσ. 40-55, E. M. BURNS, *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Ο Δυτικός Πολιτισμός: Νεώτεροι Χρόνοι*, μτφρ. Τ. Δαρβέρη, Θεσ/κη, Επίκεντρο, 2006, σ. 412. Τα ανθρώπινα δικαιώματα στον Λόκ υφίστανται στη φυσική κατάσταση πριν από τους νόμους της πολιτικής κοινωνίας (A. MACINTYRE, *A Short History*, *ένθ' άν.*, σ. 158).

ἐγγύηση μόνο μέσῳ τοῦ νόμιμου καταναγκασμοῦ, ἄλλως ἡ κατοχὴ στερούμενη τῆς κύρωσης παραμένει «προσωρινή». Τὸ φυσικὸ δίκαιο ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴν κρατικὴ κύρωση γιὰ νὰ γίνει πολιτικὸ δίκαιο, τὸ μόνο δηλαδὴ αὐθεντικὸ δίκαιο μὲ τὴν ἔννοια ὅτι μπορεῖ νὰ ἐξασφαλίσει ἀποτελεσματικὰ τὰ φυσικὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου στὴν προοπτικὴ τῆς συνύπαρξης τῶν ἐλευθεριῶν. Μὲ «τὴν κοινωνικὰ ὀργανωμένη ὑποχρέωση» τὸ φυσικὸ δίκαιο «γίνεται ἕνα δίκαιο ἀποτελεσματικό... διότι ἕνα δίκαιο ποὺ δὲν εἶναι δεκτικὸ ἐφαρμογῆς ἄρα ἀποτελεσματικότητας, ἕνα δίκαιο χωρὶς ἐγγύηση οὔτε κύρωση, δὲν εἶναι αὐθεντικὰ δίκαιο»[101].

Ἔτσι ἡ νομικὴ «μορφὴ» τῆς συνύπαρξης, ἡ «μορφὴ» τοῦ δικαίου γίνεται μία ἐπινοημένη δομὴ ποὺ ὀφείλει νὰ ἀντιτεθεῖ στὶς ἐγωιστικὲς τάσεις τοῦ ἀτόμου ἐνῶ τὸ ἄτομο, στὸ ἑξῆς, ὀφείλει μία ἄνευ ὅρων ὑπακοή[102]. Τὸ δίκαιο μὲ τὴ στενὴ ἔννοια, ἀποκαθαρμένο ἀπὸ κάθε τι ἠθικὸ λαμβάνει πλέον τὴν ἀξία του μόνο ἀπὸ τὸν νόμο. Δὲν νοεῖται δηλαδὴ ἡ ἔννομη τάξη, ἡ τάξη τοῦ δικαίου, ὡς προστασία τῶν δικαιωμάτων ἔναντι τοῦ κράτους. Τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι ἁπλῶς ἡ λογικὴ προϋπόθεση τοῦ θετικοῦ δικαίου καὶ τὸ θετικὸ δίκαιο εἶναι ἡ προϋπόθεση ἐγκυρότητας αὐτῶν τῶν *a priori* κανόνων τοῦ λόγου. Ἡ σύνθεση τῶν δύο δικαίων εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὸ φαινόμενο τοῦ δικαίου τὸ ὁποῖο ἐκκινεῖ ἀπὸ τὸ φυσικὸ δίκαιο ὡς ὀρθολογικὴ νομοθεσία ἀλλὰ ἡ πρωτοτυπία τῆς *Θεωρίας τοῦ Δικαίου* εἶναι ἀκριβῶς ὅτι τὸ «πολιτικὸ δίκαιο» ἐξασφαλίζει τὴν ἐγκυρότητα τοῦ φυσικοῦ δικαίου καὶ μόνο τὸ Κράτος, δηλαδὴ τὸ «πολιτικὸ δίκαιο», θεμελιώνει καὶ δικαιολογεῖ τοὺς προσδιορισμοὺς ποὺ προτείνει τὸ φυσικὸ δίκαιο, τὸ ὁποῖο διαφορετικὰ θὰ παρέμενε μία ὀρθολογικὴ κατασκευὴ ἤ, νὰ τὸ ποῦμε διαφορετικά, ὁ Κὰντ προϋποθέτει τὸ πολιτικὸ Κράτος γιὰ νὰ θεμελιώσει τὸ φυσικὸ δίκαιο[103]. Τὸ

---

101. S. GOYARD-FABRE, La signification du contrat dans la «Doctrine du Droit» de Kant, *Revue de métaphysique et de morale*, 78, 1973, σσ. 189-207.

102. Ἡ ἠθικὴ βάση τῆς πολιτείας δὲν εἶναι λοιπὸν ἁπλὰ ἡ «προστασία δικαιωμάτων» ἀλλὰ «...ἡ ἰδέα τῆς συμβιώσεως ἴσων καὶ ἐλεύθερων συμπολιτῶν κάτω ἀπὸ γενικοὺς νόμους...» (Π. ΣΟΥΡΛΑ, Πρόσωπα..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 135). Ὅμως ἡ «συνύπαρξη» τοῦ Κὰντ δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ συμβίωση καὶ ἡ «ἐλευθερία» δὲν εἶναι ἐμπειρικὴ ἐλευθερία χωρὶς ὅρους, ἀλλὰ ὑπερβατολογικὴ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας.

103. Σύμφωνα μὲ τὴν K. Flikschuh, ἡ συνάφεια ἀνάμεσα στὰ ἀτομικὰ δικαιώματα καὶ τὴν πολιτικὴ ὑποχρέωση μέσα στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου*, δὲν ἐμπίπτει οὔτε στὴ θεωρία τοῦ φυσικοῦ δικαίου οὔτε στὴ θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Παρά τὶς ἐπιδράσεις ποὺ δέχθηκε καὶ ἀπὸ τὰ δύο, εἶναι μεγαλύτερα τὰ πλεονεκτήματα ἀπὸ τὴ μὴ «συμβολαικὴ» ἑρμηνεία στὸ ζήτημα τῆς ἰδιοκτησίας, ἡ ὁποία κατὰ τὴ γνώμη της θεμελιώνεται ἁπλὰ στὴ σχέση τῶν προσώπων καὶ στὴν *lex permissiva* (βάσει τῆς ὁποίας ὅλα εἶναι δυνάμει δικά μου), ποὺ μᾶς ἐπιβάλλει αὐτὴ τὴν ὑποχρέωση (K. FLIKSCHUH, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 89 κ. ἑξ.). Ἡ ἑρμηνευτικὴ αὐτὴ ἄποψη ἀντικαθιστᾶ τὴν ἰδέα τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου μὲ τὴν *lex permissiva*, τονίζοντας τὴν ὑποχρέωση στὴ φυσικὴ κατάσταση γιὰ τὴν εἴσοδο στὴν πολιτικὴ κατάσταση, σὲ βάρος τῆς πολιτικῆς ὑποχρέωσης ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο καὶ τὸ κράτος.

δίκαιο, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Philonenko, θεωρούμενο στὴν ὑπερβατολογικὴ ἀντικειμενικότητά του «...ἐξασφαλίζει τὸ *Aufhebung* (ὑπέρβαση) τοῦ φυσικοῦ δικαίου μέσα στὸ πολιτικὸ δίκαιο» καὶ κατὰ συνέπεια «...τὸ πολιτικὸ δίκαιο θεμελιώνει καὶ δικαιολογεῖ τὸ φυσικὸ δίκαιο, πραγματοποιώντας το»[104]. Ἔτσι ὁ Κὰντ περιορίζει τὴν ἔκφραση τῆς λαϊκῆς κυριαρχίας ὅπως τὴν ἀντιλαμβανόταν ὁ Ρουσσώ, ὁ ὁποῖος δὲν διέκρινε τὴν κυριαρχία ἀπὸ τὸν λαὸ καὶ θεωροῦσε ὅτι τὸ πολιτικὸ δίκαιο εἶναι μία ἔκφραση τοῦ φυσικοῦ δικαίου. Γιὰ τὸν Κὰντ τὸ δημόσιο δίκαιο ὡς «...σύνολο τῶν νόμων ποὺ χρήζουν δημοσιότητας γιὰ νὰ παραγάγουν ἕνα δικαιικὸ καθεστώς», εἶναι ἕνα σύστημα νόμων γιὰ ἕναν λαό, δηλαδὴ ἕνα πλῆθος ἀνθρώπων ποὺ βρίσκονται σὲ ἀμοιβαία σχέση μεταξύ τους μέσα σὲ μία Πολιτεία (*Respublica*), μέσα στὴν ὁποία «...ἡ νομοθετικὴ ἐξουσία ἀνήκει μόνο στὴν ἑνοποιημένη βούληση τοῦ λαοῦ»[105]. Ὁ Κὰντ δὲν προσκολλᾶται στὸ δίδυμο φυσικὸ δίκαιο - θετικὸ δίκαιο ἀλλὰ «...ἐπιμένει στὴν ἀπορρόφηση τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου ἀπὸ τὸ κρατικὸ δίκαιο»[106] μέσα ἀπὸ τὴν ὑπερβατολογικὴ λογική, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο τῆς φυσικῆς κατάστασης ὁλοκληρώνεται μέσα στὸ δημόσιο δίκαιο τῆς πολιτικῆς κατάστασης.

Ὡστόσο, πέρα ἀπὸ τὸ πολιτικὸ δίκαιο, ὑπάρχει τὸ δίκαιο τῶν λαῶν (*jus gentium*), μέσα δὲ ἀπὸ τὴ σύνθεση αὐτῶν τῶν δύο δικαίων θὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ὑπέρβαση τοῦ κατεστημένου δικαίου ποὺ εἶναι μία ἀφηρημένη μορφὴ πρὸς μία καθαρὴ νομοθεσία μιᾶς νοούμενης Πολιτείας. Θὰ ἐπιτρέψει, δηλαδή, νὰ περάσουμε ἀπὸ τὴν «ἔννοια τοῦ δικαίου» σὲ ἕνα τέλειο νομικὸ καταστατικὸ χάρτη ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, στὴν «ἰδέα τοῦ δικαίου» ποὺ εἶναι τὸ ἔσχατο τέλος τοῦ ἀνθρωπίνου εἴδους, στὴν «ἰδέα ἑνὸς πολιτικοῦ δικαίου τῶν λαῶν» ἢ «ἑνός κοσμοπολιτικοῦ δικαίου». Τὸ καθῆκον τῶν ἀνθρώπων νὰ ἐργασθοῦν γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ νὰ συνενωθοῦν κάτω ἀπὸ δημόσιους νόμους, θεμελιώνει τὴν ἐλπίδα γιὰ τὴν αἰώνια εἰρήνη. Ἡ ἐλπίδα γιὰ τὸν νομικὸ συνεταιρισμὸ τῶν ἀνθρώπων κάτω ἀπὸ τοὺς δημόσιους νόμους καθιστᾶ αὐτὸν τὸν τέλειο καταστατικὸ χάρτη ἕνα πράγμα καθ' ἑαυτὸ πρὸς τὸ ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι τείνουν χωρὶς νὰ μποροῦν νὰ τὸ φτάσουν. Ἐδῶ βρίσκεται τὸ ὅριο τῆς καντιανῆς σκέψης στὸ ὅτι «ἡ διαρκὴς εἰρήνη (ἔσχατος σκοπὸς τοῦ δικαίου τῶν λαῶν) εἶναι προφανῶς μία ἀπραγματοποίητη ἰδέα» καὶ ἡ ἰδέα μιᾶς εἰρηνικῆς κοινότητας ὅλων τῶν λαῶν, εἶναι «μία ἰδέα τοῦ λόγου», ὅπως ἄλλωστε καὶ ἡ ἰδέα τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, διότι «ὁ κανόνας τοῦ συντάγματος... δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς κανόνας γιὰ ἄλλους ἀνθρώπους», ἀφοῦ ἀφορᾶ ἀνθρώπους ποὺ ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους καὶ εἶναι ἑνωμένοι κάτω ἀπὸ ἕνα σύνταγμα, «ἀπορρέει δὲ *a priori* ἀπὸ

---

104. A. PHILONENKO, Introduction, E. KANT, *Métaphysique des mœurs...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 44, 54.

105. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 193, 196.

106. S. GOYARD-FABRE, Kant et l'idée pure du droit..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 145.

τὸ ἰδεῶδες τοῦ λόγου μιᾶς ἔννομης συσσωμάτωσης ἀνθρώπων κάτω ἀπὸ ἐν γένει δημόσιους νόμους»[107].

Ἐνῶ λοιπὸν τὸ φυσικὸ δίκαιο ἐπέβαλε τὸν καταναγκασμὸ ἀπὸ ἄτομο σὲ ἄτομο ὥστε νὰ εἰσέλθει μαζί του σὲ πολιτικὲς σχέσεις, δὲν ἰσχύει τὸ ἴδιο μὲ τὰ ἔθνη, ἀφοῦ σὲ τελικὴ ἀνάλυση, σὲ κανένα ἔθνος δὲν ἀναγνωρίζεται τὸ δικαίωμα καταναγκασμοῦ ἄλλου ἔθνους νὰ εἰσέλθει μαζί του σὲ μία ὑπερεθνικὴ ἕνωση. Στὸ δοκίμιό του γιὰ τὴν *Αἰώνια Εἰρήνη*, ὁ Κὰντ ἐκφράζεται σαφῶς ὑπὲρ τῆς ἀνεξαρτησίας τοῦ κάθε κράτους. «Κανένα κράτος δὲν θὰ ἀναμειγνύεται μὲ τὴ βία στὸ πολίτευμα καὶ στὴ διακυβέρνηση ἑνὸς ἄλλου ... θεμελιώδης ἀρχὴ τῆς ἠθικῆς πολιτικῆς εἶναι νὰ ἑνώνεται ἕνας λαὸς σὲ κράτος, σύμφωνα μόνο μὲ τὶς ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἰσότητας καὶ ἡ ἀρχὴ αὐτὴ δὲν στηρίζεται στὴ σκοπιμότητα ἀλλὰ στὸ καθῆκον ... ἡ συμμαχία εἰρήνης δὲν ἐπιζητεῖ νὰ ἀποκτήσει οἱανδήποτε ἐξουσία κράτους, ἀλλὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἐλευθερία κάθε κράτους... Ἡ ἰδέα τοῦ διεθνοῦς δικαίου προϋποθέτει τὸ διαχωρισμὸ πολλῶν ἀνεξάρτητων μεταξύ τους γειτονικῶν κρατῶν...»[108].

Στὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου, ἡ διαρκὴς εἰρήνη προσεγγίζεται ἀκόμη πιὸ αὐστηρὰ ἀπὸ τὸν Κάντ. Ἡ ἰδέα μιᾶς τέλειας εἰρηνικῆς κοινότητας, ἡ ἰδέα δηλαδὴ τοῦ κοσμοπολιτικοῦ δικαίου, παραμένει ἕνα ἰδεῶδες, ἕνα ὅραμα τοῦ ἀνθρωπίνου εἴδους καὶ μπορεῖ νὰ στηριχθεῖ μόνο ὡς μία «ἐμπορικὴ κοινότητα» (*commercium*), δηλαδὴ «μία πιθανὴ ἕνωση ὅλων τῶν λαῶν κάτω ἀπὸ οἰκουμενικοὺς νόμους τοῦ τυχὸν ἐμπορίου τους»[109]. Πέρα, λοιπόν, ἀπὸ τὸ ἰδεῶδες τῆς ἀνέφικτης ἰδέας τῆς αἰώνιας εἰρήνης, στὴν παροῦσα δεδομένη κοινωνία τὸ δίκαιο παραμένει συνδεδεμένο μὲ τὸν νόμο, ἐνῶ ἡ κρατικὴ νομοθεσία λαμβάνει θεμελιώδη θέση στὴν καντιανὴ σύλληψη. Ἐδῶ ἔγκειται ἄλλωστε ἡ καντιανὴ ἐπανάσταση στὸ πεδίο τοῦ δικαίου: τὸ δίκαιο ὑφίσταται μόνο μέσῳ τοῦ νόμου, θέση ποὺ ὁδήγησε «...στὴν ἐμφάνιση τοῦ νομικοῦ θετικισμοῦ καὶ στὸ πρωτεῖο τοῦ νόμου πάνω στὸ δίκαιο»[110]. Ὁ καθαρὸς λό-

---

107. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 234, 238. Ἡ κατάσταση τῆς αἰώνιας εἰρήνης ποὺ θεμελιώνεται σὲ μιὰ ὁμοσπονδία τῶν λαῶν ὡς παγκόσμια δημοκρατία, σύμφωνα μὲ τὸν Κὰντ εἶναι καταγέλαστη καθολικὰ «ὡς φαντασιοπληξία» (I. KANT, *Ἡ Θρησκεία ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ λόγου καὶ μόνο*, μτφρ. Κ. Ἀνδρουλιδάκη, Ἀθήνα, Πόλις, 2008, σσ. 70, 71).

108. I. KANT, *Γιὰ τὴν αἰώνια εἰρήνη*, μτφρ. Ἀ. Πόταγα, Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, 1992, σσ. 30, 46, 63, 84.

109. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 235. Οἱ θέσεις τοῦ Κὰντ σχετικὰ μὲ τὴν παγκόσμια εἰρήνη καὶ τὸ κοσμοπολιτικὸ δίκαιο, χρησιμοποιοῦνται σήμερα μέσῳ μιᾶς στρεβλῆς ἀνάγνωσης τῶν κειμένων του, γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση πολιτικῶν σκοπιμοτήτων στὴν κατεύθυνση τῆς ἀποδυνάμωσης τῶν κρατικῶν ὀντοτήτων, κατεύθυνση ἡ ὁποία, ὅπως εἴδαμε, εἶναι ἐντελῶς ξένη μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Κάντ.

110. S. GOYARD-FABRE, Kant et l'idée pure du droit ..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 152.

γος παρέχει τὶς μορφὲς κάθε δικαιικῆς σκέψης, τὴν ἰδέα τοῦ κόσμου ὅπως θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι, ἐνῶ οἱ συγκεκριμένες λύσεις τοῦ δικαίου, οἱ ἐφαρμόσιμες, πρέπει νὰ ἀναζητοῦνται μόνο «στοὺς ἐπίσημα ἐκδοθέντες κώδικες ποὺ ἔχει ἐπικυρώσει ἡ ἀρχή»[111], πρᾶγμα ποὺ ἐξηγεῖ τὴν ἐπιρροὴ τοῦ καντιανοῦ φορμαλισμοῦ στοὺς ἑρμηνευτὲς καὶ τοὺς πανδεκτιστὲς τοῦ 19ου αἰώνα.

Ὁ Κὰντ ἔθεσε τὶς βάσεις τοῦ κρατικοῦ θετικισμοῦ καὶ τοῦ νομικοῦ φορμαλισμοῦ καθιστώντας τὸν δημόσιο νόμο, τὸν νόμο τοῦ κράτους, ἀναγκαῖο στοιχεῖο γιὰ τὴ θεμελίωση καὶ τὴν κύρωση τοῦ δικαίου. Στηρίχθηκε στὴ φυσικο-δικαιικὴ παράδοση τοῦ δικαίου τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰώνα, τὴν ὁποία ὁδήγησε στὴν τελειότητά της. Τὸ φυσικὸ δίκαιο, σύστημα λογικῶν κανόνων, δίνει τὴν ἰδέα ἑνὸς κόσμου ὅπως θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι καὶ προσδιορίζει τὰ δικαιώματα τοῦ ἀτόμου, ἢ μᾶλλον τὰ δικαιώματα ὅλων τῶν ἀνθρώπων ποὺ βρίσκονται ἐν σχέσει μεταξύ τους. Ὁ Κὰντ ἀρνεῖται ὅτι ἀπὸ τὸ εἶναι –ἀπὸ τὴ φύση– μποροῦμε νὰ συνάγουμε κανονιστικὲς συνέπειες. Τὸ δίκαιο εἶναι ἕνα δέον εἶναι, ἕνας κανόνας ποὺ μπορεῖ νὰ ἐξαχθεῖ μόνο ἀπὸ τὸν λόγο. Ἔτσι μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ θεωρία τοῦ ὀρθολογικοῦ δικαίου ὑποκαθιστᾶ τὶς μοντέρνες καὶ κλασικὲς θεωρίες τοῦ φυσικοῦ δικαίου.

Ὁ Κάντ, ἂν καὶ στηρίχθηκε στὴν πολιτικὴ σκέψη τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰώνα θεμελιώνοντας τὸ δημόσιο δίκαιο στὴν ἰδέα τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, ὑπερβαίνει τὴν φυσικο-δικαιικὴ παράδοση, ἀποδίδοντας πρωταγωνιστικὸ ρόλο στὸ κράτος καὶ στὸ θετικὸ δίκαιο, θεωρώντας τὸ συμβόλαιο τοῦ λαοῦ, ὄχι ἁπλὰ ἕνα κοινωνικὸ συμβόλαιο ἀλλὰ ἕνα συμβόλαιο πολιτικῆς ἕνωσης, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀπορρέει τὸ καθῆκον τοῦ λαοῦ γιὰ ἀπόλυτη ὑποταγή, ἀποκλείοντας κάθε δυνατότητα ἀντίστασης ἢ ἐπανάστασης ἐνάντια στὴν κυρίαρχη ἐξουσία. Ἡ παραβίαση τοῦ νόμου θὰ συνιστοῦσε παραβίαση τοῦ ἴδιου τοῦ συμβολαίου, δηλαδὴ «τὸν πολιτικὸ θάνατο», ποὺ συνιστᾶ μία λογικὴ ἀντινομία. Π' αὐτό, σύμφωνα μὲ τὴν Goyard-Fabre, δὲν μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ δικαίου τοῦ Κὰντ συγγενεύει μὲ τὶς φυσικο-δικαιικὲς θεωρίες[112]. Ἡ παραβίαση τοῦ νόμου ἢ τοῦ συμβολαίου πολιτικῆς ἕνωσης τοῦ λαοῦ εἶναι αὐτὴ ποὺ θὰ ἀποκαθιστοῦσε αὐτομάτως «προαστικὲς σχέσεις» καὶ θὰ ὁδηγοῦσε στὴν ὑποχρέωση τῆς ἐκ νέου ἐγκαθίδρυσης τοῦ πολιτικοῦ κράτους. Μόνο ἡ σύγκρουση μὲ τὸ θετικὸ δίκαιο, λοιπόν, εἶναι ἱκανὴ νὰ ἐγκαταστήσει «προαστικὲς σχέσεις» καὶ ὄχι ἡ σύγκρουση μὲ τὸ φυσικὸ δίκαιο, ὅπως κατὰ τὴν γνώμη μας ἐσφαλμένα ὑποστηρίζει ὁ Κ. Ψυχοπαίδης[113], διότι ἀκριβῶς κάθε ἀνατροπὴ νοεῖται ὡς ἀνα-

---

111. E. KANT, *Conflit des facultés*, Paris, Vrin, 1955, σ. 23.

112. S. GOYARD-FABRE, *La Philosophie du droit*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 78. Θεωρεῖ ὅμως ὑπερβολικὴ καὶ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Κὰντ εἶναι ὁ «πιονιέρος τοῦ νομικοῦ θετικισμοῦ». Ἀντίθετα ὁ Al. Renaut θεωρεῖ ὅτι «ὁ νομικὸς κριτικισμὸς παραμένει μία φυσικο-δικαιικὴ θεωρία» (Al. RENAUT, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, σ. 372).

113. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, *Κριτικὴ φιλοσοφία...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 127.

τροπὴ τοῦ κράτους δικαίου καὶ ὄχι ἀνατροπὴ τῆς φυσικῆς κατάστασης, ποὺ σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ, ἀπὸ τὴ φύση συνιστᾶ ἕνα καθεστὼς ἄγριας ἐλευθερίας. Εἶναι, λοιπόν, σαφὲς ὅτι ἡ ἔγνοια τοῦ Κάντ εἶναι ἡ ἀπορρόφηση τοῦ φυσικοῦ δικαίου καὶ τὸ πρωτεῖο τοῦ θετικοῦ δικαίου καὶ τοῦ νόμου.

Ἡ ἄποψη ὅτι τὸ θετικὸ δίκαιο ἐνσωματώνει τὴν κριτικὴ σκοπιὰ καὶ συνδέεται μὲ «*τὸ αἴτημα τῆς κανονιστικῆς ὀρθότητας*»[114] δὲν θὰ πρέπει νὰ ὑποτιμᾶ τὸ γεγονὸς ὅτι στὸν Κάντ ἡ ὑπακοὴ στὸν νόμο εἶναι ἐπιβεβλημένη, ἀνεξαρτήτως τῆς ὀρθότητάς του, δηλαδὴ ἡ ὑπακοὴ στὸν νόμο δὲν συναρτᾶται μὲ τὴν ὀρθότητα τοῦ νόμου, μὲ τὸ ἂν εἶναι δίκαιος ἢ ἄδικος, ἀρκεῖ ἡ μορφή του ὡς νόμου. Ὁ νομικὸς φορμαλισμὸς τοῦ Κὰντ εἶναι τόσο κατηγορηματικὸς ὥστε δὲν ἐπιτρέπει τὴν ἀμφισβήτηση τοῦ ἀπόλυτου πρωτείου τοῦ θετικοῦ δικαίου, μέσα στὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου. Τὸ θεμέλιο ἐγκυρότητας τοῦ θετικοῦ δικαίου συνδέεται μὲ τὴ μορφή, ὄχι μὲ τὸ περιεχόμενό του[115]. Τὸ φυσικὸ δίκαιο δὲν εἶναι τὸ πρότυπο ἢ τὸ παράδειγμα τοῦ θετικοῦ δικαίου, ὅπως στὸ κλασικὸ φυσικὸ δίκαιο τῆς ἀρχαιότητας καὶ τοῦ Μεσαίωνα, ὥστε νὰ εἶναι ἀπαραίτητη ἡ συμφωνία τοῦ θετικοῦ δικαίου μὲ τὸ φυσικό. Τὸ φυσικὸ δίκαιο στὸν Κὰντ εἶναι μιὰ ὑπόσχεση δικαίου ποὺ ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὸ κρατικὸ δίκαιο γι' αὐτό, κάθε ἀντίσταση ἢ ἀντίθεση στὴ νομοθεσία εἶναι γιὰ τὸν Κάντ παραβίαση τοῦ νόμου, δηλαδὴ τοῦ συμβολαίου. Ἡ ἐπανάσταση εἶναι παράνομη, ὡς ἀντίθετη πρὸς τὸν νόμο, ἀλλὰ εἶναι καὶ λογικὴ ἀντίφαση, ὡς ἀντίθετη στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ λόγου. Π' αὐτὸ ὁ Κάντ, ἄλλωστε, ἦταν ὑπὲρ τῆς μεταρρύθμισης καὶ κατὰ τῆς ἐπανάστασης –καὶ τῆς γαλλικῆς φυσικά. «Δὲν ὑφίσταται νόμιμη ἀντίσταση τοῦ λαοῦ ἐνάντια στὸν ἀνώτατο νομοθέτη τοῦ Κράτους... Συνεπῶς δὲν ὑφίσταται δικαίωμα στάσης (*seditio*), ἀκόμη λιγότερο ἐξέγερσης (*rebellio*) καὶ ἐνάντια σ' αὐτὸν ὡς ἀτομικὸ πρόσωπο (ἐνν. τὸν μονάρχη) ... ἡ ἐλάχιστη ἀπόπειρα εἶναι ἐδῶ ἐσχάτη προδοσία καὶ ὁ προδότης αὐτοῦ τοῦ εἴδους ... μπορεῖ νὰ τιμωρηθεῖ μόνο μὲ θάνατο»[116]. Εἶναι ἀνεπίτρεπτη ἡ ἀντίσταση στὸ πολιτικὸ σύνταγμα, ἀλλὰ ὄχι διότι ὑπάρχει ἀπόλυτη ταυτότητα λαοῦ καὶ κυριάρχου, ὅπως μᾶλλον ἐσφαλμένα θεωρεῖ ὁ Κ. Ψυχοπαίδης. Στὸν Κάντ δὲν ὑπάρχει ταύτιση, ἢ ἔστω σύγχυση, λαϊκῆς κυριαρχίας καὶ κράτους, ὅπως στὸν Ρουσσώ. Ἡ κυριαρχία τοῦ

---

114. Κ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἡ πολιτικὴ δυνατότητα...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 21.

115. Σύμφωνα μὲ τὸν J. Ebbinghaus, αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι τὸ κράτος εἶναι νομικὰ ἁρμόδιο νὰ ἐνεργεῖ μὲ ἄδικο τρόπο, ἀλλὰ ὅτι ἔχει τὴ νομικὴ ἁρμοδιότητα νὰ ζητᾶ ὑπακοὴ σὲ μία τάξη, ἀκόμη καὶ ἂν εἶναι ἄδικη (J. EBBINGHAUS, The Law of Humanity and the Limits of State Power, A. RIPSTEIN (ἐπιμ.), *Immanuel Kant*, Ashgate 2008, σσ. 3-11).

116. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 203. Στὴν ὑποσημείωση τῆς Παρατήρησης A (Remarque A, σ. 204), ὁ Κάντ ἐπισημαίνει ὅτι ἡ ἐκτέλεση τοῦ μονάρχη –ἐννοώντας τὸν Λουδοβίκο XVI– ἀπὸ τὸν λαό του, εἶναι μιὰ πλήρης ἀνατροπὴ τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὸν κυρίαρχο καὶ τὸν λαό, ἀφοῦ ὁ λαὸς γίνεται κυρίαρχος τοῦ κυριάρχου, ἐνῶ ὀφείλει τὴν ὕπαρξή του στὴ νομοθεσία. Τὰ ἴδια περίπου λέει καὶ στὸ δοκίμιό του *Γιὰ τὴν Αἰώνια Εἰρήνη* (*ἔνθ' ἀν.*, σ. 92).

λαοῦ μεταφέρεται στὸ πρόσωπο τοῦ ἡγεμόνα, τοῦ κυριάρχου. Σὲ τελικὴ ἀνάλυση ἡ λαϊκὴ κυριαρχία ἀνάγεται στὸ κυρίαρχο πρόσωπο. Καὶ ὅπως λέει ὁ Κάντ: «Ἡ πολιτικὴ ἕνωση (*unio civilis*) δύσκολα μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ κοινωνία. Διότι ἀνάμεσα στὸν κυρίαρχο καὶ τὸν ὑπήκοο δὲν ὑφίσταται κοινότητα, δὲν εἶναι ἰσότιμοι: ὑπόκειται ὁ ἕνας στὸν ἄλλον...»[117].

Ἔτσι, ὁποιαδήποτε ἀλλαγὴ τοῦ πολιτικοῦ συντάγματος, μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ μόνο ἀπὸ τὸν κυρίαρχο στὸ πλαίσιο τοῦ κράτους, δηλαδὴ μὲ μεταρρύθμιση, ὄχι ἀπὸ τὸν λαὸ μὲ ἐπανάσταση[118]. Ὁ Κὰντ περιορίζει τὴν ἔκφραση τῆς λαϊκῆς κυριαρχίας πρὸς ὄφελος τοῦ πολιτικοῦ κράτους, διότι γι' αὐτὸν ἡ ἀποδοχὴ μιᾶς «φυσικῆς» κατάστασης ἀνατρέπει τὴν πολιτικὴ κατάσταση, ἡ ὁποία συνιστᾶ τὴν ὑπέρβαση τῆς φυσικῆς. Στὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* «ἔχουμε τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ φυσικὸ δίκαιο στὴν πολιτικὴ θεωρία» ὡς στοχασμὸ πάνω στὶς σχέσεις κοινωνίας καὶ κράτους, ἀλλὰ ταυτόχρονα γίνεται ἀπὸ τὸν Κὰντ «ἡ φιλοσοφικὴ διάκριση κοινωνίας καὶ κράτους»[119]. Ὁ χωρισμὸς κράτους καὶ κοινωνίας καὶ ὁ φορμαλισμὸς τοῦ πολιτικοῦ νόμου καὶ τοῦ κράτους στὴν καντιανὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου, ὀφείλεται σὲ μεγάλο βαθμὸ σὲ ἱστορικοὺς λόγους, ὅπως ὀρθὰ ἐπισημαίνει ὁ Κ. Ψυχοπαίδης, δηλαδὴ στὸν συμβιβασμὸ ποὺ ἔλαβε χώρα στὴ Γερμανία ἀνάμεσα στὶς ἀπόψεις γιὰ τὸ κράτος τοῦ παλαιοῦ καθεστῶτος καὶ τὶς νέες ἀπόψεις γιὰ τὸ νεωτερικὸ κράτος[120]. Γι' αὐτό, τὸ πολιτικὸ κράτος (*Respublica*) τοῦ Κὰντ δὲν θεμελιώνεται σὲ κάποια πολιτικὴ ἰδεολογία τοῦ φιλελευθερισμοῦ, μὲ τὴν τρέχουσα τουλάχιστον ἔννοια τοῦ ὅρου. Ὁ «ρεπουμπλικανισμὸς» τοῦ Κὰντ δὲν εἶναι προϊὸν τῆς διαμάχης φιλελευθερισμοῦ καὶ ἀπολυταρχίας, ὅπως φαίνεται μέσα ἀπὸ τὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου*, ἀλλὰ δικαιικὴ λογική, διότι δὲν τὸν ἐνδιαφέρει ἡ μορφὴ τοῦ κράτους, ἂν θὰ εἶναι μοναρχία, δημοκρατία ἢ ὀλιγαρχία[121], ἂν καὶ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ἀρχικῶς ἐκφράζεται ὑπέρ τῆς μοναρχίας. Ἡ καντιανὴ θεωρία περὶ κράτους θεμελιώνεται ὡς ἀπαίτηση νὰ νοοῦνται οἱ πολιτικοὶ θεσμοὶ ὡς *a priori* δομὲς τοῦ λόγου καὶ ἡ *Respublica*, τὸ Κράτος, νὰ ὑπακούει στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου καὶ εἶναι ἡ θεωρία αὐτή, ὡς θρίαμβος τοῦ λόγου, θρίαμβος τοῦ Διαφωτισμοῦ[122].

---

117. I. KANT, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 188.

118. Στὸ δοκίμιό του «Ἀπόκριση στὸ ἐρώτημα: τί εἶναι Διαφωτισμός;», ὁ Κὰντ ἐπισημαίνει ὅτι τὸ κύριο βάρος τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀφορᾶ τὴν ἐλευθερία στὰ θέματα τῆς θρησκείας, ἀλλὰ καὶ «...ἕνα μικρότερο βαθμὸ πολιτικῆς ἐλευθερίας», ποὺ θὰ δώσει στὸν λαὸ τὸν χῶρο νὰ ἁπλωθεῖ, καθ' ὅλες τὶς δυνάμεις του (E. KANT, *Δοκίμια...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 50).

119. L. FERRY - Al. RENAUT, *Philosophie politique...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 518.

120. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, *Κριτικὴ φιλοσοφία*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 41.

121. I. KANT, *Doctrine...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 222-223. Γιὰ τὴν ἔξοχη αὐτὴ ἀνάλυση, πβ. S. GOYARD-FABRE, Kant et l'idée pure..., *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 148 κ. ἑξ.

122. Σύμφωνα μὲ τὸν K. Westphal, τὸ καθῆκον ὑπακοῆς στὸν Κὰντ εἶναι «ὑπὸ ὅρους», διότι ἀφορᾶ μόνο τοὺς πολίτες ὡς μέλη τῆς πολιτείας καὶ ἡ ἀπαγόρευση τῆς ἐπανάστασης

Στὸν καντιανὸ φορμαλισμό, ὁ νομικὸς κανόνας ἀντιπροσωπεύει μία οἰκουμενικὴ πεποίθηση καὶ συγχέεται μὲ τὸ κράτος. Ἡ ἀνάλυση τῆς νομικῆς μορφῆς μπαίνει στὸ ἐπίκεντρο τῆς ἐνασχόλησης τῆς σχολῆς τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ἐνῶ κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 19ου αἰώνα τὸ σημαντικότερο πρόβλημα ποὺ ἀνακύπτει εἶναι ἡ νομιμοποίηση μιᾶς ἐξουσίας ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ ἐπιβάλλει τὴν ὑπακοὴ στὶς νομικὲς ἐπιταγές, ὅπως προσδιορίζονται ἀπὸ τὶς ἀξίες καὶ τὶς ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη γιὰ σταθερότητα καὶ γιὰ μία ἰσχυρὴ ἐξουσία ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ τὰ δικαιώματα τοῦ ἀτόμου, ὅπως τὰ ἀνήγγειλε ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση[123]. Μέσα σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἡ θέση τοῦ Κάντ στὴ νομικὴ σκέψη τοῦ καιροῦ του καὶ νὰ δικαιολογηθεῖ ἡ τεράστια ἐπιρροή του στὴ μεταγενέστερη ἀπὸ αὐτὸν νομικὴ σκέψη ποὺ περιλαμβάνει τὸν θρησκευτικὸ σεβασμὸ πρὸς τὸν νόμο ὡς θεμέλιο τῆς πολιτικῆς ἕνωσης, ὅπως ἡ σχολὴ τῶν ἐξηγητῶν ἀπὸ τὸ 1904 στὴ Γαλλία καὶ ἀργότερα στὴ Γερμανία. Ἔτσι, ἡ λατρεία τοῦ λόγου τοῦ προηγούμενου αἰώνα ἐπεκτείνεται στὴ λατρεία τοῦ νόμου. Ἡ ἀποστολὴ τοῦ νομικοῦ περιορίζεται πλέον στὴν ἐξήγηση τῶν νομικῶν κειμένων χωρὶς ἀξιολογικὴ ἐκτίμηση καὶ χωρὶς νὰ ἀναζητᾶ τὴ θεμελίωση ἢ τὴ δικαιολόγησή τους, πρᾶγμα ποὺ συνιστᾶ ἀκριβῶς τὴν οὐσία τοῦ νομικοῦ θετικισμοῦ.

Ὁ Κάντ λοιπόν, ἂν καὶ θεωρεῖται συνεχιστὴς τῆς φυσικο-δικαιικῆς παράδοσης[124], εἶναι σύμφωνα μὲ τὸν M. Villey «αὐτὸς ποὺ σκότωσε τὸ φυσικὸ δίκαιο»[125] καὶ ὁ πρῶτος ποὺ ἀνοίγει τὸν δρόμο στὸν νομικὸ θετικισμὸ τοῦ 19ου καὶ 20οῦ αἰώνα, μέσῳ τῆς αὐτονόμησης τῆς νομικῆς ἐπιστήμης. Ἡ ἀρχὴ ὅτι δὲν ὑπάρχει δίκαιο, παρὰ μόνο μέσῳ τοῦ νόμου, δηλαδὴ τὸ πρωτεῖο τοῦ νόμου πάνω στὸ δίκαιο, πέρασε στὸν νομικὸ θετικισμὸ τοῦ Kelsen καὶ στὴν *Καθαρὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου*[126]. Μὲ τὴν ἀρχὴ αὐτὴ ὁ Κάντ ἀντιστρέφει τὶς

εἶναι ἠθική, ὄχι νομικὴ ἀπαγόρευση (K. WESTPHAL, Kant's State and Obedience to Authority in the Alleged "anti-revolutionary" Writings, S. BYRD - J. HROUSCHKA (ἐπιμ.), *Kant and Law...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 201-244). Κατὰ τὴ γνώμη μας ὅμως ἡ ἐπανάσταση, στρεφόμενη εὐθέως κατὰ τῆς «πολιτικῆς κατάστασης» καὶ τοῦ πολιτικοῦ δικαίου, ἐγκαθιδρύει τὴν κατ' ἐξοχὴν νομικὴ ὑποχρέωση γιὰ τὴν ἀποτροπή της ἄρα καὶ ἡ ἴδια ἡ ἀπαγόρευση τῆς ἐπανάστασης –ἡ ὁποία ἀνατρέπει τὴν ἔννομη τάξη– εἶναι ἐπίσης νομικὴ ἀπαγόρευση.

123. Ἡ συγκεκριμένη πλευρὰ τῆς θέσης τοῦ Κάντ σήμερα ἐπιχειρεῖται νὰ ἀνατραπεῖ σε μία προσπάθεια ἀμβλυνσης τῆς ὀξείας διάκρισης μεταξὺ «κρατῶν τῆς φύσεως» (*States of Nature*) καὶ «κρατῶν δικαίου» (*Juridical States*), καὶ ἐγκατάλειψης τοῦ δόγματος τῆς ἀπόλυτης κυριαρχίας τοῦ κράτους (T. W. POGGE, Kant's Theory of Justice, S. BYRD - J. HROUSCHKA (ἐπιμ.), *Kant and Law...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 41-67).

124. Ὁ J. Gardies θεωρεῖ ὅτι «οἱ προθέσεις τῆς *Rechtslehre* εἶναι στὸ βάθος αὐτὲς τῆς θεωρίας τοῦ νεώτερου φυσικοῦ δικαίου» (J. GARDIES, La chose et le droit sur la chose, *APD*, 24, 1979, σσ. 139-149).

125. M. VILLEY, Kant dans l'histoire du droit, *Leçons d'histoire...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 257.

126. Τὸ πρωτεῖο αὐτὸ συνίσταται στὴν ἄρνηση τοῦ φυσικοῦ δικαίου, στὴν ἄρνηση κάθε τελεολογίας στὸ δίκαιο καὶ στὸν ἀπόλυτο κανονιστικὸ χαρακτήρα του. Γιὰ τὴν πλήρη ἀπόρριψη τοῦ φυσικοῦ δικαίου, πβ. J. L. MACKIE, *Ἠθική...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 414.

θέσεις τῆς θεωρίας τοῦ φυσικοῦ δικαίου, γιὰ τὶς ὁποῖες ὁ θετικὸς νόμος εἶναι δυνατὸς μόνο μὲ ἀναφορὰ στὸν ἀνώτατο κανόνα ἑνὸς φυσικοῦ δικαίου ποὺ ἐκλαμβάνεται ὡς ὑπερβατολογικὸ πρότυπο. Στρέφεται στὴ μελέτη τοῦ θετικῶς ὑφισταμένου δικαίου, ἐγκαταλείποντας τὶς θεωρίες περὶ φυσικοῦ δικαίου, ἐνῶ δίνει τὴ νομιμοποίηση τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας, ἀποσπώντας την ἀπὸ κάθε προϋπόθεση οἰκονομικῆς τάξεως γι' αὐτὸ θεωρεῖται ἀπὸ πολλοὺς «ὡς ὁ πλέον ἀκραιφνὴς ἐκπρόσωπος τοῦ φιλελευθεριομοῦ»[127]. Γιὰ τοὺς κληρονόμους τοῦ Κάντ, τοὺς νεοκαντιανούς[128], ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου προηγεῖται λογικὰ καὶ γνωσιολογικὰ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Οἱ θεμελιώδεις νομικὲς κατηγορίες ἀναλύονται πέρα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ ἐπὶ πλέον προσεγγίζονται σὰν νὰ ἐγκαθιδρύουν τὴν ἴδια τὴν ἐμπειρία. Τὸ δίκαιο γίνεται μία ἀφηρημένη ἰδιότητα τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας καὶ ὄχι μία ἱστορικὴ κατηγορία ποὺ ἀντιστοιχεῖ σὲ ἕνα συγκεκριμένο κοινωνικὸ καθεστώς.

Ἡ καντιανὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἐγκαθίδρυσε «τὴν ὀρθολογική, καθαρὴ κανονιστικότητα τοῦ δικαίου»[129]. Ἡ *Θεωρία τοῦ Δικαίου*, ἀφοῦ θεμελιώθηκε στὸν καντιανὸ ἰδεαλισμό, κατασκεύασε τὴν ἀπόλυτη, ἰδεώδη ἔννοια τοῦ δικαίου, ποὺ εἶναι ὁ σεβασμὸς τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου καὶ τῶν «δικαιωμάτων» του, τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἰσότητας. Αὐτὴ ἡ μεγάλη ἀφαίρεση τοῦ «ἀνθρωπίνου προσώπου» καὶ τοῦ «ὑποκειμένου δικαίου», ὡς ὑποκειμένου δικαιωμάτων χωρὶς ἄλλο περιεχόμενο, μακριὰ ἀπὸ τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας, ὡς σύνολο ἀφηρημένων ἀρχῶν, κατέληξε στὴ συγκρότηση τοῦ θετικοῦ δικαίου, τοῦ κάθε εἴδους θετικοῦ δικαίου καὶ στὴν δικαιολόγησή του καὶ ἔγινε ἔτσι τὸ θεμέλιο τοῦ «κράτους δικαίου» τῆς νεώτερης ἐποχῆς, ὡς πεδίου συνύπαρξης ἐλευθέρων βουλήσεων[130]. Μὲ τὸν Κάντ ἡ συγκρότηση τοῦ κράτους συνοδεύεται ἀπὸ τὴν ὑποταγὴ τοῦ δικαίου στὸν νόμο τοῦ κράτους καὶ τὴν πλήρη ἐπικράτηση τοῦ πολιτικοῦ δικαίου πάνω στὸ φυσικὸ δίκαιο ἡ ὁποία συντελεῖται μέσῳ τοῦ καταναγκασμοῦ καὶ ὁδηγεῖ στὸν χωρισμὸ τοῦ δικαίου ἀπὸ τὴν ἠθική.

Ἡ αὐτονομία τοῦ δικαίου, σὲ σχέση μὲ τὴν ἠθική, ταυτίζει τὸ δίκαιο μὲ τὸ κράτος. Ἡ ὑπαγωγὴ τοῦ δικαίου στὸ κράτος καὶ ἡ συρρίκνωσή του σὲ νομικό-πολιτικὸ φορμαλισμό, ὁδηγεῖ στὴν ὑποδούλωσή του στὴν πολιτική. Σω-

---

127. M. VILLEY, Kant dans l'histoire du droit, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 256.

128. Γιὰ τὴν νεοκαντιανὴ παράδοση στὴν ἑλληνικὴ νομικὴ σκέψη τοῦ 20οῦ αἰώνα, πβ. Κ. ΣΤΑΜΑΤΗ, Ὁ ἑλληνικός..., *ἔνθ' ἀν.* Γιὰ τὸν Rawls ὡς συνεχιστὴ τῆς καντιανῆς ἐκδοχῆς τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου πβ. Π. ΣΟΥΡΛΑ, Πρόσωπα..., *ἔνθ' ἀν.* καὶ Κ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἡ πολιτικὴ δυνατότητα...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 48 κ. ἑξ.

129. S. GOYARD-FABRE, *La philosophie...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 274.

130. Θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ ὑπενθυμίσουμε τὴν κριτικὴ ποὺ ἄσκησε στὸν Κάντ ὁ Herder, ὁ ὁποῖος «*...ἔθεσε σὲ ἀμφισβήτηση τὸν ἀτομικισμὸ τῆς νεωτερικότητας καὶ τὸν κοσμοπολιτισμό της*» (Al. RENAUT, Introduction, J. G. HERDER, *Histoire et cultures*, Paris, Flammarion, 2000, σ. 17).

στὰ τονίζει ὁ Al. MacIntyre, ὅτι παρόλο ποὺ ὁ Κὰντ ἤθελε νὰ καταστήσει τὸ ἠθικὸ ὑποκείμενο ἀνώτερο ἀπὸ κάθε κοινωνικὴ τάξη, τελικὰ ἡ καντιανὴ ἔννοια τοῦ καθήκοντος ὁδηγεῖ στὸν κομφορμισμὸ καὶ στὴν ὑπακοὴ στὴν ἐξουσία[131]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ σημερινὴ προσέγγιση τοῦ «καντιανισμοῦ» στρέφεται στὴν καντιανὴ ἠθικὴ φιλοσοφία[132] παρὰ στὴν καντιανὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου, ἐπιστρέφοντας στὴν παλαιὰ ταύτιση δικαίου καὶ ἠθικῆς, ποὺ καταργεῖ ἐπίσης τὴν αὐτονομία τοῦ δικαίου. Ἡ ἐπίμονη συσχέτιση δικαίου καὶ ἠθικῆς, ἡ ἐπίμονη προσέγγιση τοῦ θετικοῦ δικαίου μέσῳ τοῦ ἠθικοῦ νόμου, ὁ ὑπερτονισμὸς τέλος τῆς ἠθικῆς φύσης τοῦ δικαίου στὸν Κάντ, παραγνωρίζει τὴ σαφὴ θετικιστικὴ κατεύθυνση τῆς *Θεωρίας τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ.

Ὅμως ἡ ἐγκαθίδρυση τῆς δημόσιας δικαιοσύνης μέσα στὴν πολιτικὴ κοινωνία, μέσῳ τῶν θεσμῶν τῆς ὁποίας συγκροτεῖται τὸ κράτος δικαίου, ἀπαιτεῖ τὴν αὐτόνομη ὕπαρξη τοῦ πεδίου τοῦ δικαίου, ποὺ ἵσταται ἀνάμεσα στὴν ἠθικὴ καὶ τὸ κράτος. Τὸ δίκαιο, μόνο ὡς ἐνδιάμεσος χῶρος, ἀνάμεσα στὴν ἠθικὴ καὶ τὴν πολιτικὴ μπορεῖ νὰ ἐπιτελέσει τὸν προορισμό του, ὄντας τὸ θεμέλιο τῆς πολιτικῆς νομιμότητας καὶ ἡ προϋπόθεση τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ἐγκυρότητάς της. Τὸ δίκαιο, δηλαδή, μόνο ὡς πραγματικὴ ὑπερατομικὴ κατάσταση καὶ ὄχι ὡς δικαίωμα τοῦ ἀτόμου ποὺ λαμβάνει τὴ μορφὴ τῆς καθολικότητας[133]. Ἡ καντιανὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου*, ὡς ὑπερβατολογικὴ λογικὴ τοῦ δικαίου, θεμελιώνεται στὴν ἀντίθεση φυσικοῦ δικαίου καὶ πολιτικοῦ δικαίου, ποὺ εἶναι μία ἄλλη μορφὴ τῆς ἀντίθεσης μεταξὺ φύσης καὶ ἐλευθερίας. Σὲ τελικὴ ἀνάλυση ἡ καντιανὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* θεμελιώνεται στὸν διχασμὸ ἀνάμεσα στὸν κόσμο τῶν πραγμάτων τῆς ἐμπειρίας καὶ τὴν τάξη τοῦ πρακτικοῦ λόγου, ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ δέον εἶναι, ἀνάμεσα στὴν «ἔννοια τοῦ δικαίου» καὶ τὴν «ἰδέα τοῦ δικαίου» καί, ὅπως πολὺ ὀρθὰ ἐπισημαίνει ὁ Strawson, ὁ Κὰντ εἰσάγει ἕναν διχασμὸ ἀνάμεσα στὴ «θεωρητικὴ» καὶ τὴν «πρακτικὴ» πλευρὰ τῆς ἀνθρώπινης φύσης[134].

Ἡ καντιανὴ διχοτόμηση μεταξὺ ἰδιωτικοῦ καὶ δημοσίου δικαίου μὲ τὴ νέα της μορφὴ ὡς διάκριση μεταξὺ (πολιτικῆς) κοινωνίας καὶ κράτους ἐτέθη στὴν ὑπηρεσία τοῦ πολιτικοῦ φιλελευθερισμοῦ, «ὡς πολιτικὸς μηχανι-

---

131. A. MACINTYRE, *A Short History...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 198.

132. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τῆς καντιανῆς ἠθικῆς στὴν *emotivist* ἠθικὴ θεωρία, πβ. S. KORNER, *Kant*, Harmondsworth, Middlesex, 1955, σσ. 171 κ. ἑξ.

133. Ὁ E.Weinrib χρησιμοποιεῖ τὴ σχολαστικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης ποὺ πραγματεύεται τοὺς πολίτες ὡς μέρη καὶ τὴν κοινότητα ὡς ὅλον συνδέοντάς την μὲ τὴ φορολογία καὶ τὴν ἰδιοκτησία τῆς «πολιτικῆς κατάστασης» τοῦ Κάντ: E.WEINRIB, Poverty and Property in Kant's System of Rights, A. RIPSTEIN (ἐπιμ.), *Immanuel Kant*, Ashgate, 2008, σσ. 367-400. Ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ τέτοια συσχέτιση. Ἡ πραγματεία περὶ δικαιοσύνης καὶ δικαίου τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη θεμελιώνεται στὸ κοινὸ ἀγαθὸ καὶ ὄχι στὸ δικαίωμα ἰδιοκτησίας καὶ στὰ ὑποκειμενικὰ δικαιώματα τοῦ ἀτόμου.

134. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 272.

σμὸς ποὺ ὁρίζει τὴ διάκριση τῆς κοινωνίας ἀπὸ τὸ κράτος»[135]. Αὐτὴ ὅμως εἶναι μιὰ λανθασμένη ἑρμηνεία τῆς καντιανῆς *Θεωρίας τοῦ Δικαίου*, ἐντὸς τῆς ὁποίας ἡ διχοτόμηση μεταξὺ ἰδιωτικοῦ καὶ δημοσίου δικαίου ἀπορρέει ἀπὸ μία ὑπερβατολογικὴ ἀντίληψη τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κράτους καὶ θεμελιώνει τὴ φιλοσοφικὴ διάκριση κοινωνίας καὶ κράτους. Ἡ καντιανὴ *Θεωρία τοῦ Δικαίου* εἶναι μιὰ κανονιστικὴ θεωρία τοῦ δικαίου ποὺ καταλήγει στὴν ἀπορρόφηση τοῦ ἰδιωτικοῦ ἀπὸ τὸ δημόσιο δίκαιο καὶ στὴν ἐνδυνάμωση τοῦ κράτους. Ἀντίθετα, ὁ «πολιτικὸς μηχανισμὸς» διάκρισης τῆς κοινωνίας ἀπὸ τὸ κράτος τοῦ πολιτικοῦ φιλελευθερισμοῦ ὁδηγεῖ στὴν ἀπορρόφηση τοῦ δημόσιου ἀπὸ τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο καὶ στὴν ἀποδυνάμωση τοῦ κράτους, πρὸς ὄφελος τῆς κοινωνίας ὡς φυσικῆς κατάστασης, ἀποτέλεσμα ποὺ βρίσκεται στὸν ἀντίποδα τοῦ καντιανισμοῦ.

Ἑλένη ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ
(Ἀθήνα)

LA *DOCTRINE DU DROIT* DE KANT ET LE DROIT NATUREL

Résumé

La *Doctrine du Droit* (*Rechtslehre*) de Kant est une conjonction du droit et de la démarche critique qui renouvelle la problématique de la philosophie du droit. La conception du droit naturel comme œuvre de la raison pure repose sur des principes *à priori* et sur la catégorie fondamentale de loi et aboutit à une transformation profonde du droit naturel. La distinction entre le droit naturel comme droit privé et le droit public se manifeste dans l'analyse de la possession intelligible et découle de l'inefficacité du droit naturel.

La disjonction du droit et de la morale se rapporte à celle de l'état et de la société et mène dans la subsomption du droit naturel sous le droit politique. Toute la théorie du droit naturel est justifiée par l'État dans lequel le droit trouve son fondement. Ainsi la théorie kantienne du droit est éloignée des théories jusnaturalistes du droit et Kant peut être considéré comme précurseur du positivisme juridique. Mais la division du droit en droit privé et droit public fonde une doctrine normativiste du droit qui n'est pas le mécanisme politique de distinction de la société et de l'État du libéralisme politique de nos jours qui vise à l'affaiblissement de l'État à la faveur de la société comme état de nature.

Eleni PROCOPIOU

---

135. Al. RENAUT, *Τί εἶναι δίκαιη πολιτική;*, μτφρ. Φρ. Στεφοπούλου, Ἀθήνα, Πόλις, 2006, σ. 266.

Philosophia, 43, 2013, pp. 349-364

CLIFFORD, LECTEUR DE KANT DANS «THE PHILOSOPHY OF THE PURE SCIENCES» (1873) ET DANS «LE BUT ET LES INSTRUMENTS DE LA PENSÉE SCIENTIFIQUE» (1872)

Comment situer Kant par rapport et Clifford sans reprendre cette intéressante expression de Patricia Radelet-de Grave, David Vanderburgh et Jacques Riche, dans leur cours sur l'«Histoire Critique des Sciences et des Techniques»[1]? Kant serait «un ancêtre intellectuel de Clifford». Dans quel sens alors lisent-ils cette généalogie kantienne? La notion d'ancêtre n'est pas sans évoquer la théorie spencérienne de la perception dont Clifford parle dans «The Philosophy of the Pure Sciences». Le rapport aux ancêtres contribuerait à enrichir notre perception. La question de la perception, qui est au centre de la pensée de Clifford, l'amène tout naturellement à revisiter la pensée kantienne, dans le sens ou Clifford s'efforce d'approfondir le rapport entre perception, vérité et expérience. À partir de ce triangle fondamental, la pensée kantienne était un détour fondamental. Quel est son impact sur la pensée cliffordienne? En 1873, dans «The Philosophy of the Pure Sciences», Clifford interroge l'universel kantien et lui oppose un doute constructif, grâce notamment au concept d'expérience. Or, quelques mois auparavant, en 1872, le même Clifford présentait à la Royal Society une conférence sur «Le but et

---

1. P. RADELET-DE GRAVE, D. VANDERBURGH, J. RICHE, «Histoire Critique des Sciences et des Techniques», Cours du 08-12-2006, «Fin XIXème choc des idées, W. K. CLIFFORD, Éthique scientifique», www.uclouvain.i11fo/tuyaux/download.php? fichier= /...clifford..., p. 11.

Nous ne développerons pas ici le commentaire qu'effectuent ces auteurs au sujet du rapport en Clifford et Kant, mais tenons à le mentionner néanmoins: «Il en arrive, en partant de l'impossibilité de percevoir l'esprit des autres, à reconnaître que nous sommes des automates, «le corps est une machine physique qui fonctionne toute seule suivant une loi physique, c'est-à-dire automatique, c'est un automate». Mais ce n'est pas simplement une machine car la conscience l'accompagne. *Quid* alors de la liberté et de la volonté qui, selon Kant, nous permettent d'initier des événements indépendamment de causes extérieures déterminantes. Mais cela veut dire que nous sommes des automates. Néanmoins nous sommes conscients, mais si nous limitons notre attention aux faits corporels, nous devons nous décrire comme automates».

les instruments de la pensée scientifique», où précisément il interrogeait un déraisonnable fondateur chez Kant, à travers notamment les deux premières antinomies de la raison pure. Au moment où Kant pose un universel assuré, Clifford doute. Au moment où Kant est prudent par rapport aux limites intrinsèques de la raison, Clifford espère. Dans ces deux textes, Clifford s'appuie sur les empiristes, sur Bain, sur Mill, sur Spencer, mais la référence à la pensée kantienne vient toujours après, comme si Kant était l'adversaire le plus honoré, celui dont la pensée pouvait être la plus convaincante, celui qui manifestement était allé le plus loin aux yeux de Clifford. De fait, le rapport à Kant prend quasiment la forme d'un dialogue dans ces deux textes et l'hommage rejoint la critique. Dans ces deux textes nous assistons à un moment de la pensée cliffordienne au sein duquel Clifford revient à Kant pour le dépasser. Comment analyser ce détour, sa nécessité? Jusqu'à quel point Clifford prend-il place dans un sillage kantien? Comment entendre cette reconnaissance, de la part de qui, regardant la genèse de sa pensée, trouve une philosophie constituant un maillon essentiel d'une telle genèse? Il en va de la nature même de la pensée scientifique, nourrie par l'appréhension des géométries non euclidiennes et de leurs conséquences. C'est à partir de ces questions que nous demanderons, dans un premier moment, comment Clifford, dans «The Philosophy of the Pure Sciences» relie expérience et validité, avant d'en voir les conséquences, paradoxalement dans un texte antérieur, sur la nature de la scientificité.

Des rapports entre expérience et validité, ou l'occasion d'un détour pour revenir à la pensée kantienne et la dépasser

Pour comprendre le rapport que Clifford établit avec Kant, il faut en fait partir du problème de la perception et de l'expérience. Quelle est la pertinence de notre perception? Clifford s'appuie alors sur les théories empiristes qui lui donnent une espèce de socle réflexif. Les empiristes montrent que dans l'acte de perception, l'expérience est couplée avec un processus d'association et renforcée par l'habitude[2]. Un détour par Mill semble s'imposer pour que Clifford revienne ensuite à Kant. Pour Mill, les attributs distinctifs de figures

2. W. K. CLIFFORD, The Philosophy of the Pure Sciences, *Lectures and Essays*, 2 vol. edited by L. STEPHEN and Sir F. POLLOCK, London, Macmillan, [1879] 1901, vol. I, p. 319. «According to these explanations of Locke and Hume [...] all the knowledge we have that the rules are right, or may be objectively verified, is really derived from experience; only it is just experience, which we have had so often and got so accustomed to that it is now really a part of ourselves». Trad: «Selon ces explications de Locke et Hume [...] toutes les connaissances que nous avons selon lesquelles les règles sont exactes, ou peuvent être vérifiées objectivement, sont vraiment tirées de l'expérience; c'est juste une expérience, que nous avons eu si souvent et à laquelle nous sommes si habitués qu'elle fait maintenant vraiment partie de nous-mêmes».

géométriques, par exemple, «sont le résultat de l'expérience»[3]. Pour Mill, nous ne nous autoriserions pas à substituer l'observation de l'image dans notre esprit a l'observation de la réalité, si nous n'avions pas appris au cours d'une longue expérience que «les propriétés de la réalité sont fidèlement représentés dans l'image»[4]. Cependant, la pensée de MILL trouve ses limites, pour Clifford, dès lors que les images mentales des figures géométriques renvoient à un au-delà de l'expérience: qui peut me dire, dit Clifford, qu'elles sont «des représentations fidèles des réalités qui sont au-delà des limites de l'expérience?»[5] Le problème d'une vérité, au sens universel du terme, des propositions se pose chez Mill, selon Clifford.

Le détour par Spencer permet alors à Clifford un élargissement du concept d'expérience. Spencer, explique Clifford, a également jugé que toute connaissance est fondée sur l'expérience, même si celle-ci ne doit pas être limitée aux individus, comme le posent Mill et d'autres, et doit inclure celle de tous les ancêtres qui les avaient précédés. Par un processus d'origine héréditaire, ils passent «leurs différentes caractéristiques psychiques à leurs descendants»[6],

---

3. Christophe DUVEY, Experience and Universal Judgements: William Kingdon Clifford and Non-Euclidean Geometries, *Revue LISA/LISA e-journal* [En ligne], Vol. VII - n°3 | 2009, mis en ligne le 19 mai 2009, p. 4. URL: http://lisa.revues.org/139. «Mill's contention in this matter consists in asserting that the distinctive attributes of geometrical figures, for example, are the result of experience».

4. J. S. MILL, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, London, Parker, Son and Bourn, 5th ed., 1862, vol. 1, p. 265. Also quoted in W. K. CLIFFORD, The Philosophy of the Pure Sciences, *op. cit.*, p. 329: «[...] we should not be authorized to substitute observation of the image in our mind, for observation of the reality, if we had not learnt by long-continued experience that the properties of the reality are faithfully represented in the image». Trad: «[...] Nous ne nous autoriserions pas à substituer l'observation de l'image dans notre esprit à l'observation de la réalité, si nous n'avions pas appris au cours d'une longue expérience que les propriétés de la réalité sont fidèlement représentées dans l'image».

5. William Kingdon CLIFFORD, The Philosophy of the Pure Sciences, *op. cit.*, 330 (italiques dans l'original): «I must know both of two things to know that one faithfully represents the other. Experience then tells me that my mental images of geometrical figures are faithful representations of those realities which are within the bounds of experience. But what is to tell me that they are faithful representations of realities that are beyond the bounds of experience? Surely no experience can tell me that». Trad: «Je dois connaître les deux choses pour savoir que l'une représente fidèlement l'autre. L'expérience me dit alors que mes images mentales des figures géométriques sont des représentations fidèles de ces réalités qui sont dans les limites de l'expérience. Mais qui peut me dire qu'elles sont des représentations fidèles des réalités qui sont au-delà des limites de l'expérience? Il est certain que l'expérience ne peut pas me le dire».

6. Christophe DUVEY, Experience and Universal Judgements: William Kingdon Clifford and Non-Euclidean Geometries, *op. cit.*, p. 4: «Clifford's criticism of Herbert Spencer rests on similar grounds. Spencer also held that all knowledge was experience-based. He added, however, that this experience should not be limited to individuals, as Mill and others supposed, but should include that of all the ancestors who had gone before

qui à leur tour les transmettent légèrement modifiées à leur progéniture (par la sélection naturelle). Dans cette explication, qui combine à la fois une théorie de l'association et de l'hérédité, Spencer espère, montre Clifford, «avoir réconcilié la doctrine de l'expérience», confirmée par des philosophes comme Mill ou Bain, «avec la théorie kantienne de la "forme de pensée"»[7]. Ces formes "de pensée" deviennent, pour Clifford, «un produit d'une histoire évolutive», en d'autres termes, elles peuvent être comptabilisés de façon empirique, ayant été constamment enracinées dans la structure du cerveau de l'homme moderne «par une longue chaîne d'expériences»[8]. Cependant, Clifford ne trouve toujours pas en Spencer l'explication satisfaisante d'une connaissance universellement et absolument vraie. On en resterait quasiment, selon Clifford, au pratiquement vrai: comment suis-je savoir que les angles d'un triangle sont exactement égaux à deux angles droits «dans toutes les circonstances possibles»[9], non seulement dans les régions de l'espace dans le système solaire,

---

them. By a process of hereditary descent, they pass on, as it were, their various psychical characteristics to their descendants, who in their turn transmit them slightly modified to their offspring (through natural selection). Thanks to this explanation, which combined both a theory of association and heredity, Spencer hoped to have reconciled the doctrine of experience, upheld by philosophers like Mill or Bain, with the Kantian theory of the "forms of thought". These "forms of thought" become a product of an evolutionary history, *i.e.*, they can be empirically accounted for, having steadily been ingrained in the structure of the brain of modern man by a long chain of experiences». Trad: «Spencer a également jugé que toute connaissance est fondée sur l'expérience. Il a ajouté, toutefois, que cette expérience ne doit pas être limitée aux individus, comme le posent Mill et d'autres, mais doit inclure celle de tous les ancêtres qui les avaient précédés. Par un processus d'origine héréditaire, ils passent, pour ainsi dire, leurs différentes caractéristiques psychiques a leurs descendants, qui à leur tour les transmettent légèrement modifiées à leur progéniture (par la sélection naturelle). Grâce à cette explication, qui combine à la fois une théorie de l'association et de l'hérédité, Spencer espère avoir réconcilié la doctrine de l'expérience, confirmée par des philosophes comme Mill ou Bain, avec la théorie kantienne de la "forme de pensée". Ces formes "de pensée" deviennent un produit d'une histoire évolutive, en d'autres termes, elles peuvent être comptabilisés de façon empirique, ayant été constamment enracinées dans la structure du cerveau de l'homme moderne par une longue chaîne d'expériences».

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. William Kingdon CLIFFORD, The Philosophy of the Pure Sciences, *op. cit.*, 319: «How am I to know that the angles of a triangle are exactly equal to two right angles under all possible circumstances; not only in those regions of space where the solar system has been, but everywhere else? The accumulated experience of all my ancestors for a hundred and fifty million years is no more competent to tell me that than my own experience of the last five minutes». Trad: «Comment suis-je savoir que les angles d'un triangle sont exactement égaux à deux angles droits dans toutes les circonstances possibles, non seulement dans les régions de l'espace dans le système solaire, et partout ailleurs? L'expérience accumulée de tous mes ancêtres pendant cent cinquante millions d'années ne peut pas m'en dire plus que ma propre expérience des cinq dernières minutes».

et partout ailleurs? L'expérience accumulée de tous mes ancêtres pendant cent cinquante millions d'années «ne peut pas m'en dire plus que ma propre expérience des cinq dernières minutes»[10]. Pour Christophe Duvey, il convient d'observer que le commentaire de Clifford ne contredit pas l'affirmation selon laquelle la connaissance est fondée sur l'expérience seule, mais l'argument selon lequel «l'existence de déclarations universelles peut être soutenue par une telle hypothèse»[11].

Clifford remarque alors le rapport entre connaissance et expérience chez Kant, rapport selon lequel ce n'est pas parce que la connaissance commence avec l'expérience qu'elle procède de l'expérience. Ce raisonnement, fondé sur le transcendantal, lui semblait convenir dans un premier temps, mais pour Christophe Duvey, Clifford pense que, même si la question soulevée par la philosophie critique a été cruciale –en ce qui concerne la distinction entre la chose en soi et le supplément subjectif ajouté à chaque perception– Kant n'a pas vraiment résolu le problème, parce qu'il «a considéré l'existence de vérités nécessaires et universelles comme acquise»[12], en montrant qu'elles faisaient «nécessairement partie de l'esprit du sujet»[13]. En effet, Clifford

---

10. *Ibid.*

11. Christophe DUVEY, Experience and Universal Judgements: William Kingdon Clifford and Non-Euclidean Geometries, *op. cit.* «Yet again, it should be observed that Clifford's commentary does not controvert the assertion that knowledge is grounded on experience only, but the argument that the existence of universal statements can be sustained from such a hypothesis». Trad: «Encore une fois, il convient d'observer que le commentaire de Clifford ne contredit pas l'affirmation selon laquelle la connaissance est fondée sur l'expérience seule, mais l'argument selon lequel l'existence de déclarations universelles peut être soutenue par une telle hypothèse». Trad: «Clifford pense que, même si la question soulevée par la philosophie critique a été cruciale –notamment en ce qui concerne la distinction entre la chose en soi et le supplément subjectif ajouté à chaque perception– la façon dont Kant a essayé de résoudre ce problème n'était pas satisfaisante, parce qu'il a considéré l'existence de vérités nécessaires et universelles comme acquise, en montrant qu'elles faisaient nécessairement partie de l'esprit du sujet».

12. *Ibid.* «Clifford thinks that, even if the issue raised by the Critical philosophy was crucial, notably as regards the distinction between the thing-in-itself and the subjective supplement added to every perception, the way Kant tried to solve it was unsatisfactory, because he took the existence of necessary and universal truths for granted, showing they were necessarily part of the mind of the subject». Trad.: «Clifford pense que, même si la question soulevée par la philosophie critique a été cruciale –notamment en ce qui concerne la distinction entre la chose en soi et le supplément subjectif ajouté à chaque perception– la façon dont Kant a essayé de résoudre ce problème n'était pas satisfaisante, parce qu'il a considéré l'existence de vérités nécessaires et universelles comme acquise, en montrant qu'elles faisaient nécessairement partie de l'esprit du sujet».

13. *Ibid.*

s'interroge: il est nécessaire de «penser de manière infaillible que les personnages en question sont nécessaires et universels»[14] et cela ne va pas de soi pour Clifford, parce que «un tel jugement peut très probablement être erroné». Pour Patrick Duvey, si l'existence de vérités universelles et nécessaires est maintenue, nous sommes obligés de suivre Kant, mais «faire respecter cette expérience ne suffit pas à les justifier»[15]. Patrick Duvey montre alors que Clifford se situe par rapport à la déduction transcendantale de Kant sur l'espace et le temps «avec la géométrie euclidienne comme perspective»[16], et c'est «l'adhésion de Clifford à la géométrie non-euclidienne qui l'a poussé à écarter Kant à la hâte»[17]. William Kingdon Clifford reconnaît, de fait, les difficultés que les géométries non euclidiennes de Riemann et Lobatchevski posent à certains aspects de la philosophie kantienne. De fait, le dépassement de la pensée de Kant est lié à la prise en considération des géométries non euclidiennes. Dans l'«Esthétique transcendantale», Kant, explique P. Duvey, recourt à une pensée de la géométrie dans laquelle l'espace est une forme nécessaire de l'intuition. Il est «compréhensible que Clifford se soit opposé à la philosophie kantienne sur ce point»[18], parce que,

---

14. William Kingdon CLIFFORD, The Philosophy of the Pure Sciences, *op. cit.*, 325-326. «It requires, therefore, some infallible way of judging what characters are necessary and universal», «judgments of this kind may very possibly be mistaken». Trad: «Par conséquent, il est nécessaire de penser de manière infaillible que les personnages en question sont nécessaires et universels».

15. Christophe DUVEY, Experience and Universal Judgements: William Kingdon Clifford and Non-Euclidean Geometries, *op. cit.* «A simple alternative presents itself then: if the existence of universal and necessary truths is maintained, we are compelled to follow Kant and uphold that experience is not enough to warrant them, and consequently, that a part of man's knowledge must be derived from another source, *i.e.*, be *a priori*; or it may be argued that we are misguided when we think that universal truths are known at all». Trad.: «Une alternative simple se présente alors: si l'existence de vérités universelles et nécessaires est maintenue, nous sommes obligés de suivre Kant; faire respecter cette expérience ne suffit pas à les justifier. Par conséquent, une partie des connaissances de l'homme doit être dérivée d'une autre source, à savoir, *a priori*; il peut alors être posé que nous sommes égarés quand on pense que des vérités universelles ne sont pas du tout connues».

16. «Clifford made Kant's transcendental deduction of space and time stand or fall with Euclidean geometry [...] and it was Clifford's adherence to non-Euclidean geometry which led him to dismiss Kant hastily», B. LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987, x-249, p. 163. Trad.: «Clifford défend ou remet en cause la déduction transcendantale de Kant sur l'espace et le temps avec la géométrie euclidienne comme perspective, et c'est l'adhésion de Clifford à la géométrie non-euclidienne qui l'a poussé à écarter Kant à la hâte».

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, «In the part devoted to the "Transcendental Aesthetic" in his *Critique of Pure Reason*, Kant made use of geometrical thought to hold that space was a necessary form of intuition. It is understandable that Clifford should have opposed the Kantian philosophy

«comme un mathématicien»[19], son étude des géométries non-euclidiennes l'a amené «à la conclusion que les postulats euclidiens n'ont pas une validité universelle»[20].

Le moment kantien dans une pensée des buts et des instruments de la pensée scientifique

Dans «Le but et les instruments de la pensée scientifique»[21], W. K. Clifford se propose d'appréhender la science dans son rapport avec le monde et veut que le penseur scientifique «considérât son œuvre par rapport à la vie du genre humain tout entier»[22]. Pour ce faire, Clifford souhaite préciser le concept de pensée scientifique: «Le sujet de la science, c'est l'univers humain»[23], en d'autres termes «tout ce qui est, qui a été, ou qui sera en rapport avec l'homme»[24]. Dans cette conférence de 1872, on peut prendre la mesure de ce qui peut être entendu comme l'un des aspects de la genèse même d'une œuvre. En effet, W. K. Clifford vient d'écrire *On the Space Theory of Matter* en 1870. Il n'a pas encore publié *On the Scientific Basis of Morals* (1875) et *The Ethics of Belief* (1877). Nous sommes à un moment de sa carrière intellectuelle, ou il s'intéresse à une pensée du scientifique, de l'objet scientifique, avant d'appliquer, selon l'identité même qu'il donne à la démarche scientifique, ses déductions à d'autres objets, moraux et éthiques, par exemple. Dans cette entreprise même qui consiste à penser la science, le scientifique, comme dans «Philosophy of the Pure Sciences», W. K. Clifford trouve à un certain moment de sa démarche intellectuelle la pensée kantienne. Dans ces deux textes, «Philosophy of the Pure Sciences» et «Le but et les instruments de la pensée scientifique», Clifford en vient à la nécessité de se référer à la pensée kantienne, bien après d'autres

---

on this, because, as a mathematician, his study of non-Euclidean geometries brought him to the conclusion that Euclidean postulates did not have a universal validity». Trad.: «Dans la partie consacrée à l'"Esthétique transcendantale" dans sa *Critique de la raison pure*, Kant recourt à une pensée de la géométrie selon laquelle l'espace est une forme nécessaire de l'intuition. Il est compréhensible que Clifford se soit opposé à la philosophie kantienne sur ce point, parce que, comme un mathématicien, son étude des géométries non-euclidiennes l'a amené à la conclusion que les postulats euclidiens n'ont pas une validité universelle».

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Conférence donnée à l'Association britannique pour l'avancement des sciences, session de Brighton, 9 et 23 novembre 1872.

22. William Kingdon CLIFFORD, Le but et les instruments de la pensée scientifique, *La Revue scientifique de la France et de l'Étranger*, Librairie Germer Baillière, 1872, p. 512.

23. *Ibid.*, p. 513.

24. *Ibid.*

philosophies, manière de reconnaître en Kant le philosophe qui serait allé plus loin que les autres, mais en même temps la pensée de Clifford se construit à partir du dépassement de la pensée kantienne.

Dans «Le but et les instruments de la pensée scientifique», Clifford pose le problème du «déraisonnable» chez Kant, à travers la fameuse question des antinomies, à travers notamment la première et la deuxième antinomie de la raison pure. Clifford s'attache toujours à la question de l'expérience chez Kant, puisque le problème des antinomies est lié à un déficit de l'expérience: les assertions transcendantales «même au cas où leur synthèse abstraite pourrait être donnée dans quelque intuition *a priori*»[25], ne sont pas telles que «le malentendu puisse être découvert au moyen de quelque expérience»[26]. La raison transcendantale ne nous donne donc aucune autre pierre de touche «que celle qui consiste à essayer d'unir ces assertions entre elles»[27] et, partant, «de mettre en présence les combattants dans une lutte libre et sans obstacle [...]»[28]. De fait, Clifford est gêné par ce que l'antinomie kantienne apporte d'obstacle fondamental, de nature à «déjouer les opérations de l'esprit humain»[29]. Clifford appréhende alors cette opinion, contemporaine des Lumières, «l'opinion qu'à la base de l'ordre naturel»[30] se trouve quelque chose «que nous pouvons reconnaître comme déraisonnable, pour déjouer les opérations de l'esprit humain»[31]. Clifford cite Kant qui, selon lui, est le premier à avoir «énoncé cette opinion, sous la forme de sa fameuse doctrine des antinomiques

---

25. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, «Quadrige», 1944, p. 337. «[...] les assertions transcendantales qui prétendent à des connaissances s'étendant au-delà du champ de toutes les expériences possibles, même au cas où leur synthèse abstraite pourrait être donnée dans quelque intuition *a priori*, ne sont pas de telle nature que le malentendu puisse être découvert au moyen de quelque expérience. La raison transcendantale ne nous fournit donc aucune autre pierre de touche que celle qui consiste à essayer d'unir ces assertions entre elles et, par suite, de mettre en présence les combattants dans une lutte libre et sans obstacle [...]».

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. William Kingdon CLIFFORD, Le but et les instruments de la pensée scientifique, *op. cit.*, p. 519. «Occupons-nous maintenant de considérer, avec tout le respect qu'elle mérite, une autre opinion, soutenue par un grand nombre de philosophes qui vivaient au moment où les Lumières ont reparu en Europe, l'opinion qu'à la base de l'ordre naturel se trouve quelque chose que nous pouvons reconnaître comme déraisonnable, pour déjouer les opérations de l'esprit humain. C'est Kant qui, le premier autant que je puis le savoir, a énoncé cette opinion, sous la forme de sa fameuse doctrine des antinomiques ou des contradictions, dont je vais essayer de vous expliquer la nature».

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

ou des contradictions»[32]. Le problème émane du rapport entre la «base de l'ordre naturel» et, par ailleurs, ce que Clifford appelle le «déraisonnable». Il y a dans ce concept de «déraisonnable» l'idée d'une raison empêchée, d'un accès d'emblée impossible à la raison, qui semble susciter chez Clifford un regret, doublé d'un optimisme lié à la pensée rationnelle et scientifique.

Clifford reprend alors pour son auditoire les deux premières antinomies, relativement à l'espace et à la matière, et ceci n'est pas anodin, puisque cet intérêt prolonge une réflexion menée deux ans plus tôt dans *On the Space Theory of Matter*. Si Kant dit que l'espace doit être infini ou avoir des bornes, «vous ne pouvez concevoir l'espace infini, et vous ne pouvez concevoir qu'il ait une limite»[33]. Voici donc deux choses, selon Clifford, «dont l'une est nécessairement vraie, et qui toutes deux sont inconcevables»[34]. En fait, nos idées de l'espace «sont en quelque sorte enveloppées d'une contradiction»[35]. Clifford perçoit l'antinomie kantienne comme la contradiction entre deux inconcevables. La critique se fait déjà sentir, même dans un exposé qui pourrait paraître objectif. Clifford poursuit avec la deuxième antinomie en reprenant la même démarche. Kant dit encore que «la matière doit être divisible à l'infini, ou composée de molécules indivisibles»[36]. Et de fait, comme pour l'espace, Clifford rapporte que pour Kant, «nos idées de la matière aussi sont bornées par une contradiction»[37]. De fait, la position cliffordienne reste ambiguë, teintée de respect pour la pensée kantienne, mais en même temps critique par rapport à ce qui pourrait gouverner le fondement de toutes choses. La conclusion à laquelle Kant arrivait était que, de tous côtés, «quand nous approchons des limites de l'existence, nous devons nous trouver en face d'une contradiction»[38]. Dans cette doctrine a été développée par les grands

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 519. «Kant dit que l'espace doit être infini ou avoir des bornes. Or, vous ne pouvez concevoir l'espace infini, et vous ne pouvez concevoir qu'il ait une limite. Voici donc deux choses, dont l'une est nécessairement vraie, et qui toutes deux sont inconcevables; de sorte que nos idées de l'espace sont en quelque sorte enveloppées d'une contradiction».

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 520. «La conclusion à laquelle Kant arrivait par la considération de ces exemples était que de tous côtés, quand nous approchons des limites de l'existence, nous devons nous trouver en face d'une contradiction. Cette doctrine a été développée et étendue par les grands disciples de Kant; et ce déraisonnable ou cet impénétrable, qui est appelé aussi l'absolu et l'inconditionnel, a été exposé de diverses manières comme ce que nous savons dire [nous traduirions plutôt par "être"] la véritable base de toutes choses. Je l'ai déjà dit, je touche à cette doctrine avec tout le respect que doit inspirer ce qui a guidé les pensées d'un si grand nombre des plus grands sages de l'humanité».

disciples de Kant, «ce déraisonnable ou cet impénétrable, qui est appelé aussi l'absolu et l'inconditionnel»[39], a été exposé comme «la véritable base de toutes choses»[40]. Clifford reste néanmoins prudent et respectueux par rapport à une doctrine «qui a guidé les pensées d'un si grand nombre des plus grands sages de l'humanité»[41]. En fait, à cette époque, Clifford ne cesse de revenir sur cette question: que devient la pensée scientifique, des lors que nous franchissons les limites de l'expérience? Cependant, il ne faut pas oublier, dans ce dialogue avec Kant, un hommage récurrent.

La critique de Clifford est liée à une relativité de la vérité. L'universalité et la nécessité d'un fondement rationnel fait problème. C'est quasiment en épistémologue que Clifford regarde la démarche rationnelle dans son rapport à l'expérience. L'ignorance n'est que celle d'un moment et tout se passe comme si Clifford posait un regard quasiment psychologique sur Kant. Celui-ci aurait légitimé une ignorance du moment. Dans des cas de contradiction supposée, il y a toujours quelque chose «que nous ne savons pas en ce moment, mais que nous ne pouvons être sûrs d'ignorer dans un an»[42]. La doctrine de Kant «est une tentative pour fonder un principe positif sur cette ignorance»[43], tentative à peine justifiable pour Clifford. Si Spinoza a dit: «il n'est rien à quoi un homme libre pense moins qu'à la mort», Clifford transfère le mot au sujet de la pensée: «un homme sage ne se souvient de son ignorance que pour la détruire»[44]. Ainsi, la perspective d'un temps à venir laisse espérer un progrès de la raison, qui remet en cause une dimension antinomique de la raison. La question, «l'espace (en général) a-t-il une limite?» contient une contradiction de termes. Or, explique Clifford, ou la question «sera décidée une fois pour toutes»[45], ou bien on aura progressivement la preuve que «l'étendue de

---

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. *Ibid.* «Cependant, je vais essayer de montrer que, dans ces cas de contradiction supposée, il y a toujours quelque chose que nous ne savons pas en ce moment, mais que nous ne pouvons être sûrs d'ignorer dans un an. La doctrine de Kant est une tentative pour fonder un principe positif sur cette ignorance, tentative que l'on peut à peine regarder comme justifiable. Spinoza a dit: «il n'est rien à quoi un homme libre pense moins qu'à la mort»; il me semble que nous pouvons donner à cette maxime un pendant, à propos de la pensée, et dire: "un homme sage ne se souvient de son ignorance que pour la détruire"».

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.* «Une limite est ce qui sépare deux portions adjacentes de l'espace. Alors cette question, "l'espace (en général) a-t-il une limite?" contient une contradiction de termes, et, par conséquent, n'a pas de sens. Mais la question "l'espace contient-il un nombre fini de kilomètres cubes, ou un nombre infini?" est une question tout à fait raisonnable et intelligible, qui reste à résoudre par l'expérience. La surface de la mer contiendrait un

l'espace est plus grande qu'une quantité qui croîtra d'année en année avec les progrès de nos connaissances»[46]. Chacun des membres de cette alternative sont «parfaitement concevables, et il n'y a point là de contradiction»[47]. Comment se fait-il alors que Clifford critique autant Kant en lui rendant cependant autant hommage? Le progrès constitue, certes, une objection de la part de Clifford, mais l'argument paraîtrait quasiment léger si Clifford ne précisait pas mieux sa pensée: «Remarquez surtout que la contradiction supposée vient de ce que l'on admet l'exactitude théorique des lois de la géométrie»[48]. Ce qui vient d'être dit là est très important. Cela signifie, pour Clifford, que Kant a bien pensé un rapport de la raison à l'expérience, a eu raison de penser les antinomies, –nous avons ici le fin mot de cet hommage–, mais en admettant «l'exactitude théorique des lois de la géométrie»[49]. En d'autres termes, Clifford lit Kant scientifiquement, c'est-à-dire en appliquant de nouvelles catégories géométriques qui manifestement rendent caduques certaines dimensions de la pensée kantienne. Il faut dire que Clifford, à cette époque, prépare une publication sur les surfaces de Riemann.

Clifford remet donc en cause les présupposés kantiens, dans leur rapport à un état de la science[50]. Là où Kant pose un universel, Clifford en doute, là où

---

nombre fini de kilomètres carrés, quand même il n'y aurait pas de terre pour la borner. L'espace dans lequel nous vivons est-il, ou n'est-il pas de cette nature? C'est ce qu'il reste à voir. Si l'étendue en est limitée, il se peut fort bien que nous arrivions l'an prochain à déterminer nette étendue; si, d'un autre côté, elle est sans fin, il est vrai que la connaissance de ce fait serait bien différente de toutes les connaissances que nous possédons jusqu'à présent; mais nous n'avons pas le droit de dire que cette connaissance soit impossible. Ou la question sera décidée une fois pour toutes, ou bien il sera prouvé que l'étendue de l'espace est plus grande qu'une quantité qui croîtra d'année en année avec les progrès de nos connaissances. Chacune de ces alternatives est parfaitement concevable, et il n'y a point là de contradiction».

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. *Ibid.* «Le second cas que j'ai cité ressemble fort au premier. L'idée d'une portion de matière dont les parties sont maintenues ensemble par une force, et peuvent être séparées par des forces supérieures, nous vient uniquement des grandes masses matérielles auxquelles nous avons affaire. Nous ne savons pas si cette idée s'applique, en aucune façon, même aux molécules des gaz; nous pouvons encore moins l'appliquer aux atomes dont ces molécules sont composées. Le mot force s'emploie pour deux phénomènes: la pression, qui, lorsque deux corps sont en contact, lie le mouvement de chacun d'eux à la position de l'autre; et l'attraction ou la répulsion, c'est-à-dire d'un changement de la vitesse du corps, dépendant de la position d'un autre corps avec lequel il n'est pas encore en contact. Nous ne savons pas s'il y a quelque chose qui corresponde à ces phénomènes, lorsqu'il s'agit d'une molécule».

celui-là pose un inconditionnel, celui-ci souhaite en dépasser l'appréhension même: nous voyons manifestement entre Clifford et Kant un dialogue sur de nombreux points. L'objection fondamentale de Clifford reste le progrès d'un rapport à l'expérience[51]: «[...] nous ne pouvons être sûrs que les faits ne nous apprendront pas à concevoir»[52] telle ou telle chose. De fait, ces choses «cesseront d'être inconcevables»[53]. Pour Clifford, l'inconcevable n'est pas l'universalisable. Nous arrivons ainsi dans ce texte à l'essence même de la scientificité pour Clifford. Le raisonnable est justifié par une expérience antérieure[54]: «[...] à toute question raisonnable il y a une réponse intelligible, que nous ou la postérité connaîtront»[55]. Inversement, un universel raisonnable, inscrit dans un temps particulier, est à même d'interroger une expérience nouvelle, au point que celle-ci puisse le nourrir et le faire progresser. La démarche scientifique va de pair avec le progrès. Ainsi, l'intelligible est possible. La pensée scientifique s'appuie sur «l'application d'une expérience passée à des faits nouveaux, à l'aide d'un ordre de faits constatés»[56], en se

---

51. *Ibid.* «Cependant, voici comment on peut donner un sens à la question de la divisibilité de la matière. Nous pouvons demander s'il existe une portion de matière assez petite pour que ses propriétés matérielles dépendent de ce qu'elle reste d'une seule pièce. Cette question est raisonnable; mais nous ne pouvons y répondre actuellement, quoique nous ne soyons pas tous sûrs que nous serons dans le même état d'ignorance dans un an d'ici. S'il n'y a point de portion de matière de ce genre, point de limite de ce genre à la division qui lui laissera les propriétés de la matière, la connaissance de ce fait serait différente de toutes nos connaissances actuelles, mais nous n'avons pas le droit de dire qu'il soit impossible. Si, d'un autre côté, la divisibilité a une limite, il est fort possible que nous l'ayons menée avant que l'Association se réunisse à Bradford. De plus, quand on nous dit que l'étendue infinie de l'espace, par exemple, est une chose que nous ne pouvons concevoir à présent, nous pouvons répondre que c'est tout naturel, puisque notre expérience ne nous a jamais encore fourni les moyens de concevoir rien de semblable. Mais nous ne pouvons être sûrs que les faits ne nous apprendront pas à concevoir de telles choses; et, dans ce cas, elles cesseront d'être inconcevables».

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

54. «En réalité, pour tracer des limites à la conception humaine, il faut toujours supposer que notre expérience antérieure est universelle dans le sens théorique, supposition que nous avons déjà vu qu'il fallait rejeter. Vous allez voir maintenant qu'en étudiant cette opinion, nous sommes arrivés au sens véritable de l'assertion que l'ordre de la nature est raisonnable. Si vous voulez me permettre de définir une question raisonnable comme étant une question posée en des termes que justifie une expérience antérieure, alors nous pourrons dire, comme résultat de notre recherche, qu'à toute question raisonnable il y a une réponse intelligible, que nous ou la postérité connaîtront».

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

mettant à distance du théoriquement ou de l'absolument exact[57]. Clifford entend par pensée scientifique «l'application de l'expérience passée à des faits nouveaux, à l'aide d'un ordre de faits constatés»[58]. En posant l'exactitude, Clifford veut dire que celle-ci est de nature «à rectifier les expériences»[59]. Il ne s'agit pas d'une exactitude radicale, puisque nous n'en savons rien. À partir du fait que le procédé de la déduction soit une hypothèse d'uniformité, et qu'à mesure que l'exactitude connue de l'uniformité devient plus grande, la force de la déduction augmente, selon Clifford. En disant que l'ordre des faits est raisonnable, «nous ne voulons pas dire que toute chose ait un but, ou que toute chose puisse être expliquée»[60], parce que ce ne serait pas vrai. En fait, «pour toute question raisonnable il y a une réponse intelligible, laquelle nous ou la postérité arriverons par l'exercice de la pensée scientifique»[61]. L'ordre des faits laisse espérer une résolution intelligible.

C'est ainsi que la pensée scientifique, selon Clifford, peut s'appliquer à bien des objets, dans le sens où elle consiste à appliquer une expérience à l'appréhension de circonstances différentes[62]. En fait, Clifford élargit le champ auquel s'appliquer la pensée scientifique. Il prend l'exemple des légistes romains: quand les légistes romains appliquaient leur expérience de citoyens romains aux rapports entre des citoyens et des étrangers, «montrant par la différence de leurs actions qu'ils regardaient les circonstances comme

---

57. *Ibid.* «Voici donc les conclusions auxquelles nous sommes arrivés, d'une façon ou d'une autre. Par pensée scientifique, nous voulons dire l'application de l'expérience passée à des faits nouveaux, à l'aide d'un ordre de faits constatés. En disant que cet ordre de faits est exact, nous voulons dire qu'il est assez exact pour servir à rectifier les expériences, mais nous ne voulons pas dire qu'il soit théoriquement ou absolument exact, parce que nous n'en savons rien. Nous avons trouvé que le procédé de la déduction est, au fond, une hypothèse d'uniformité, et qu'à mesure que l'exactitude connue de l'uniformité devient plus grande, la force de la déduction augmente. En disant que l'ordre des faits est raisonnable, nous ne voulons pas dire que toute chose ait un but, ou que toute chose puisse être expliquée, ou que toute chose ait une cause, car aucune de ces assertions n'est vraie. Mais nous voulons dire que pour toute question raisonnable il y a une réponse intelligible, laquelle nous ou la postérité arriverons par l'exercice de la pensée scientifique».

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. *Ibid.* «Car je désire surtout que vous ne partiez pas avec l'idée que l'exercice de la pensée scientifique doive se borner aux sujets auxquels j'ai emprunté aujourd'hui mes principaux exemples. Quand les légistes romains appliquaient leur expérience de citoyens romains aux rapports entre des citoyens et des étrangers, montrant par la différence de leurs actions qu'ils regardaient les circonstances comme entièrement différentes, ils posaient les fondements de ce grand édifice auquel nous devons le progrès social de l'Europe. Cette manière de procéder était un exemple de pensée rigoureusement scientifique».

entièrement différentes»[63], ils «posaient les fondements de ce grand édifice auquel nous devons le progrès social de l'Europe»[64]. Cette manière de procéder «était un exemple de pensée rigoureusement scientifique»[65]. Clifford va même jusqu'à relier démarche scientifique et démarche poétique, démarche scientifique et démarche morale[66]. Quand un poète est aux prises avec l'étrangeté, «le procédé par lequel il applique l'expérience ancienne à des circonstances nouvelles n'est ni plus ni moins que la pensée scientifique»[67]. Quand le moraliste étudie les conditions de la société et les idées de droit et d'injustice, «le moyen dont il se sert est la pensée scientifique et rien d'autre»[68]. Clifford prend alors le soin de conclure sa conférence en montrant la prudence requise à l'égard de la pensée scientifique, susceptible d'erreur, mais liée dans son identité même au progrès humain[69]. La pensée scientifique est le «guide de l'action»[70]. La vérité à laquelle elle arrive «n'est pas une vérité que nous puissions contempler d'une manière idéale»[71], sans erreur, «mais bien celle que nous pouvons appliquer sans crainte»[72]. Ainsi, la pensée scientifique «n'est pas un accessoire ou une condition du progrès humain, mais le progrès humain lui-même»[73]. À ce titre, elle est bien «la plus grande de toutes les questions qui intéressent le genre humain»[74]. Le mathématicien et le philosophe se retrouvent

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*

66. *Ibid.* «Quand un poète trouve qu'il a à mouvoir un monde étranger nouveau, que ses devanciers n'ont pas mis en mouvement, et que néanmoins leurs éclairs lui fournissent du feu, leurs arsenaux des armes, leurs pas un appui, le procédé par lequel il applique l'expérience ancienne a des circonstances nouvelles n'est ni plus ni moins que la pensée scientifique. Quand le moraliste, étudiant les conditions de la société et les idées de droit et d'injustice, qui nous viennent d'un temps où la guerre était l'état normal de l'homme, et le succès dans la guerre la seule chance de survivre, en lire les conditions et les idées qui doivent accompagner un temps de paix, où l'union des égaux est la condition du succès national, le moyen dont il se sert est la pensée scientifique et rien d'autre».

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

69. *Ibid.* «Souvenons-nous donc qu'elle [la pensée scientifique] est le guide de l'action; que la vérité à laquelle elle arrive n'est pas une vérité que nous puissions contempler d'une manière idéale, sans erreur, mais bien celle que nous pouvons appliquer sans crainte; et vous reconnaîtrez infailliblement que la pensée scientifique n'est pas un accessoire ou une condition du progrès humain, mais le progrès humain lui-même. Et c'est pour cela que la question de ses caractères, que je vous ai fait entrevoir d'une manière si incomplète, est la plus grande de toutes les questions qui intéressent le genre humain».

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

ici, dans une pensée scientifique pouvant éclairer les domaines philosophiques majeurs, le politique, le moral, l'action, la création et finalement l'humanité dans son progrès.

Ainsi, c'est à partir d'un dialogue avec la pensée kantienne de l'expérience, de l'universel et des antinomies de la raison pure, que Clifford aborde la pensée scientifique, faite d'un rapport bien spécifique entre expérience et validité, expérience passée et faits nouveaux, au sein d'une dynamique qui rapproche au point qu'il en deviendraient identiques la scientificité et le progrès. De *On the Space Theory of Matter* à ces deux textes, Clifford entrevoit, philosophiquement pour le moins, le concept de relativité[75], au point d'en préparer les fondements, dans une pensée néanmoins prudente. Or, cette prudence ne cesse d'attester d'une pensée scientifique qui accède à la conscience d'elle-même, se faisant à la fois démarche et objet.

Patricia VERDEAU
(Toulouse)

Ο CLIFFORD ΩΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ ΤΟΥ KANT ΣΤΟ «Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΚΑΘΑΡΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ» (1873) ΚΑΙ ΣΤΟ «Ο ΣΚΟΠΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΕΡΓΑΛΕΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΣΚΕΨΕΩΣ» (1872)

Περίληψη

Στὰ 1873 καὶ στὸ ἔργο «Ἡ φιλοσοφία τῶν καθαρῶν ἐπιστημῶν», ὁ Clifford ἐξετάζει τὸ καντιανὸ καθόλου καὶ ἀντιπαραθέτει σὲ αὐτὸ μιὰ γόνιμη ἀμφιβολία, ἐπὶ τῇ βάσει, κυρίως, τῆς ἔννοιας τῆς ἐμπειρίας. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, κάποιους μῆνες πρίν, στὰ 1872, ὁ ἴδιος συγγραφέας παρουσίασε στὴν Βασιλικὴ Ἀκαδημία μιὰ ἐργασία πάνω στὸν «Σκοπὸ καὶ τὰ ἐργαλεῖα τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψεως», ὅπου ἐξέταζε ἀκριβῶς τὴν πιθανότητα παρουσίας ἑνὸς ἄλογου θεμελίου στὸν Kant, διαμέσου κυρίως τῶν δύο πρώτων ἀντινομιῶν τοῦ καθαροῦ λόγου. Σὲ αὐτὰ τὰ δύο κείμενα, ὁ Clifford βασίζεται στοὺς ἐμπειριστές, τ.ε. τὸν Bain, τὸν Mill, τὸν Spencer, καὶ ἡ ἀναφορὰ στὴν καντιανὴ σκέψη ἔρχεται πάντα στὸ τέλος, ὡσὰν ὁ Kant νὰ ἦταν χωρὶς καμία ἀμφιβολία αὐτὸς πού, στὰ μάτια τοῦ Clifford, προχώρησε πιὸ μακριὰ ἀπὸ τοὺς ὑπολοίπους.

75. «Sous l'influence des géométries non-euclidiennes des célèbres mathématiciens Georg Friedrich Bernhard Riemann et Nikolaï Ivanovitch Lobatchevski, Clifford a écrit *Sur la théorie spatiale de la matière (On the Space Theory of Matter*, 1870). Il y développe l'idée que la matière et l'énergie ne sont que des types différents de courbure de l'espace, préfigurant ainsi la théorie générale de la relativité d'Albert Einstein», *Encyclopaedia Universalis*, article «Clifford William Kingdon».

Σὲ αὐτὰ τὰ δύο κείμενα παρακολουθοῦμε μία καμπὴ τῆς σκέψεως τοῦ Clifford, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ συγγραφέας ἐπιστρέφει στὸν Kant προκειμένου ὅμως νὰ τὸν ξεπεράσει. Τὸ παρὸν ἄρθρο ἀποπειρᾶται νὰ ἀναλύσει τὴν συγκεκριμένη μεταστροφὴ καὶ τὴν ἀναγκαιότητά της. Μέχρι ποίου σημείου ὁ Clifford ἀποτελεῖ μέρος τῆς καντιανῆς γενεαλογίας; Πρόκειται γιὰ τὴν ἴδια τὴν φύση ἐκείνης τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψεως ποὺ ἔχει τραφεῖ μὲ τὴν σύλληψη τῶν μὴ εὐκλείδειων γεωμετριῶν καὶ τῶν συνεπειῶν τους. Τὸ ἄρθρο διερευνᾶ τὸν τρόπο ποὺ ὁ Clifford συνδέει στὸ «Ἡ φιλοσοφία τῶν καθαρῶν ἐπιστημῶν» τὴν ἐμπειρία μὲ τὴν ἐγκυρότητα, προτοῦ συνειδητοποιήσει τὶς συνέπειες (σὲ ἕνα παραδόξως προγενέστερο κείμενο) ὅσον ἀφορᾶ τὴν φύση τῆς ἐπιστημονικότητας. Εἶναι μὲ ἀφετηρία τὸν διάλογο τοῦ συγγραφέα μὲ τὴν καντιανὴ σκέψη περὶ τῆς ἐμπειρίας, περὶ τοῦ καθόλου, καὶ περὶ τῶν ἀντινομιῶν τοῦ καθαροῦ λόγου, ποὺ ὁ Clifford προσεγγίζει τὸ θέμα τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψεως, ἡ ὁποία, κατ' αὐτὴν τὴν προσέγγιση, συνίσταται σὲ μιὰ μᾶλλον ἰδιάζουσα σχέση μεταξὺ τῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς ἐγκυρότητας, τῆς παρελθοντικῆς ἐμπειρίας καὶ τῶν νέων δεδομένων, καὶ στὸ πλαίσιο πάντα μιᾶς δυναμικῆς συγκλίνουσας στὸ σημεῖο ἐκεῖνο, ὅπου ἡ ἐπιστημονικότητα καὶ ἡ πρόοδος καθίστανται συνώνυμες.

Patricia VERDEAU
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 365-380

Η ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΑΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ KIERKEGAARD. ΜΙΑ ΥΠΕΡΑΣΠΙΣΗ

Ὁ Δανὸς στοχαστὴς Søren Kierkegaard (1813-1855, ἐφ' ἑξῆς: Κίρκεγκωρ) ὑποστηρίζει μιὰ ἐνδεχόμενη ἀναστολὴ τῆς ἠθικῆς τάξης, τῶν ἠθικῶν νόμων, καὶ μάλιστα τοῦ νόμου ποὺ ἀπαγορεύει τὸ ἐκούσιο ἔγκλημα, παίρνοντας ὡς ἀφορμὴ τὴν ἀπόφαση τοῦ Ἀγαμέμνονα (ἀρχιστράτηγου τῶν Ἑλλήνων στὴν ἐκστρατεία κατὰ τῆς Τροίας) νὰ θυσιάσει τὴν κόρη του Ἰφιγένεια καὶ τὴν ἀπόφαση τοῦ Ἀβραὰμ (θρησκευτικοῦ ἡγέτη τῶν Ἑβραίων) νὰ θυσιάσει τὸν μονάκριβο γιό του, τὸν Ἰσαάκ. Γιὰ νὰ γίνει ἐντελῶς σαφὴς ἡ τεκμηρίωση αὐτῆς τῆς θέσης τοῦ Κίρκεγκωρ, θὰ προταχθοῦν ἐδῶ κάποιες διασαφηνίσεις σχετικὰ μὲ τὸ βιβλίο του *Φόβος καὶ Τρόμος*, στὴ συνέχεια θὰ ἀναφερθοῦν τὰ σχόλιά του στὸν Ἀγαμέμνονα καὶ τὸν Ἀβραὰμ μὲ ἔμφαση στὸ ἐννοιολογικὸ ζεῦγος γενικότητα - ἀτομικότητα, σ' ἕνα τρίτο μέρος θὰ σχολιαστεῖ τὸ ἐννοιολογικὸ ζεῦγος πεπερασμένο - ἄπειρο καὶ τελικὰ θὰ ἐπιχειρηθεῖ μιὰ ἐνδεχόμενη συμφιλίωση τῆς ἀντιθετικότητάς τους. Ἡ παροῦσα μελέτη ἐνδιαφέρεται νὰ δείξει ὅτι εἶναι ἔλλιπὴς ἡ ἠθικότητα ποὺ βασίζεται κατὰ κύριο λόγο στὴ γενικὴ ἀναγνώριση ἢ στὸν κοινὸ νοῦ, καὶ ὅτι ἡ θρησκευτικὴ σφαῖρα κατοχυρώνει τὴν ἐξαιρετικότητά της χάρη στὴ θαυματοποιὸ θρησκευτικὴ πεποίθηση ὅτι καὶ τὰ φύσει ἢ λόγῳ ἀδύνατα εἶναι γιὰ τὸν Θεὸ δυνατά.

1. Τὸ βιβλίο τοῦ Κίρκεγκωρ *Φόβος καὶ Τρόμος* ἐμφανίζεται στὰ βιβλιοπωλεῖα τῆς Κοπεγχάγης τὸ 1843, ὅταν ὁ συγγραφέας του εἶναι μόλις 30 ἐτῶν, καὶ μάλιστα τὴν ἴδια μέρα μὲ δύο ἄλλα βιβλία του: *Ἡ ἐπανάληψη* καὶ *Τρεῖς ἐποικοδομητικὲς ὁμιλίες*[1]. Ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἔργα μόνο τὸ τελευταῖο δημοσιεύεται μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Κίρκεγκωρ, ἐπειδὴ μόνο αὐτὸ ἔχει γραφεῖ ὑπὸ καθαρὰ θρησκευτικὸ πρῖσμα, ἐνῶ ἡ *Ἐπανάληψη* ὑπογράφεται μὲ τὸ ψευδώνυμο Constantin Constantius καὶ τὸ βιβλίο *Φόβος καὶ Τρόμος* φέρεται ὡς ἔργο τοῦ ψευδώνυμου συγγραφέα Johannes de Silentio (= Ἰωάννης τῆς

1. Τὸ *Φόβος καὶ Τρόμος* εὐτύχησε νὰ μεταφραστεῖ στὴ γλώσσα μας ἀπὸ τὸν Ἀλέξη Σολωμὸ καὶ νὰ ἐκδοθεῖ τὸ 1980 (ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις Νεφέλη). Ἡ *Ἐπανάληψη* μεταφράστηκε (μαζὶ μὲ μιὰ πληθώρα βοηθητικῶν χωρίων καὶ σχολίων) ἀπὸ τὴ Σοφία Σκοπετέα κι ἐμφανίστηκε σὲ ἕναν μνημειώδη τόμο 501 σελίδων τὸ 1977 (ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις Παπαζήση). Στὶς σσ. 143-175 αὐτοῦ τοῦ τόμου ἐκτίθεται ἕνα μέρος τοῦ *Φόβος καὶ Τρόμος*. Οἱ *Τρεῖς ἐποικοδομητικὲς ὁμιλίες* τοῦ Κίρκεγκωρ δὲν ἔχουν βρεῖ ἀκόμα τὸν Ἕλληνα μεταφραστή τους.

Σιωπῆς). Ὁ τίτλος τοῦ τελευταίου αὐτοῦ βιβλίου ἔχει ἀντληθεῖ ἀπὸ μία ἐπιστολὴ τοῦ ἀποστόλου Παύλου, ὅπου οἱ ἀναγνῶστες προτρέπονται νὰ κατεργασθοῦν τὴ σωτηρία τους «μετὰ φόβου καὶ τρόμου», ἐπειδὴ ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ἐνεργεῖ μέσα τους[2]. Τὸ τί ἐννοεῖ ὁ Κίρκεγκωρ μὲ αὐτὸ τὸν τίτλο, ἐπεξηγεῖται στὰ ἑξῆς χωρία: «Κάθε ἄνθρωπος ὀφείλει νὰ ζεῖ μὲ φόβο καὶ τρόμο, καὶ τίποτα ὑφιστάμενο δὲν πρέπει νὰ εἶναι ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὸν φόβο καὶ τὸν τρόμο. Φόβος καὶ τρόμος σημαίνει νὰ εἶσαι σὲ ἕνα γίγνεσθαι»[3]. «Ὅλος ὁ Χριστιανισμὸς ἔχει τὶς ρίζες του στὸν φόβο καὶ τὸν τρόμο (ποὺ εἶναι οἱ ἀπελπισμένες κατηγορίες τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ ἄλματος [ποὺ ὁδηγεῖ σ' αὐτόν]), ἔχει τὶς ρίζες του στὸ παράδοξο»[4]. Εἶναι σημαντικὸ νὰ ἔχουμε κατὰ νοῦ ὅτι τὸ κεντρικὸ ἐρώτημα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου ἀφορᾶ τὴν ἐξατομικευμένη πορεία πρὸς τὸν Χριστιανισμό, δηλαδή: πῶς ἕνας ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ γίνει πιστός.

Σύμφωνα μὲ τὴ συνήθειά του, ὁ Κίρκεγκωρ σκιαγραφεῖ καὶ μιὰ ἰδιαίτερη προσωπικότητα γιὰ καθέναν ἀπὸ τοὺς ψευδώνυμους συγγραφεῖς του. Ἔτσι, ὁ Johannes de Silentio σκιαγραφεῖται ὡς ἕνας λυρικὸς ποιητὴς ποὺ δὲν χαρακτηρίζεται ἀπὸ αὐστηρὴ θρησκευτικότητα, ἀλλὰ κλίνει πρὸς μιὰ αἰσθητικὴ διαβίωση. Μὲ τὴν ἐπιτηδειότητα ἑνὸς ρήτορα ὑφαίνει ἕναν λογοτεχνικὸ ὕμνο στὸν Ἀβραάμ: τὸ δεύτερο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου τιτλοφορεῖται «Ἐγκώμιο τοῦ Ἀβραάμ»[5]. Παρὰ τὴ λυρική του προδιάθεση τὸ ὄνομά του ἐπισημαίνει τὴ σιωπὴ («Silentio») ὑπαινισσόμενο τὴ δυσχέρεια τοῦ θέματος ποὺ ἔχει ἀναλάβει νὰ μελετήσει: ἡ θρησκευτικὴ ἀτμόσφαιρα καὶ προσωπικότητα εἶναι περιοχὲς δυσπρόσιτες γιὰ ἕναν λογοτέχνη. Ὁ παράδοξος χαρακτήρας τῆς θρησκευτικῆς συμπεριφορᾶς, τὴν ὁποία ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει ὑπὸ αἰσθητικὸ πρῖσμα, τὸν ὁδηγεῖ στὴν ἀφωνία μὲ διττὸ νόημα: ὅτι μιλάει *περὶ* τῆς ἀφωνίας (*de silentio*) τοῦ θρησκευόμενου ἀνθρώπου καὶ εἶναι συνάμα ὑποχρεωμένος νὰ σιωπᾶ πρὸ τοῦ ἀδιανόητου καὶ ἄφατου χαρακτήρα τῆς θρησκευτικότητας. Στοὺς στοχασμούς του γιὰ τὴ θρησκευτικὴ σφαῖρα πρέπει λοιπὸν νὰ τίθεται ἑρμηνευτικὰ τὸ ἐρώτημα, ἐὰν τὸ πρῖσμα ὑπὸ τὸ ὁποῖο ὁ συγγραφέας στοχάζεται εἶναι ἐνδεδειγμένο, ἢ μήπως πρόκειται τελικὰ γιὰ ἀποτυχημένες προσεγγίσεις[6].

---

2. *Πρὸς Φιλιππησίους*, 2, 12-13.

3. S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*. Gesammelte Werke, E. HIRSH κ.ἄ. (ἐπιμ.), Düsseldorf / Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1950 ff., σ. 82.

4. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Gesammelte Werke, *ibid.*, I, σ. 98.

5. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φόβος καὶ Τρόμος. Λυρικό-διαλεκτικὸ δοκίμιο ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου τῆς Σιωπῆς*, εἰσαγωγὴ Jean Wahl, μτφρ. Ἀλέξη Σολωμοῦ, ἐπιμ. Φ. ΑΜΠΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθήνα, Νεφέλη, 1980 (συντομογραφικά: *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980), σσ. 41-50.

6. Ἡ προσωπικὴ ἀποτυχία, τὴν ὁποία παραδέχεται ὁ συγγραφέας τοῦ βιβλίου *Φόβος καὶ Τρόμος*, ἀφορᾶ λοιπὸν τὸν ψευδώνυμο συγγραφέα καὶ ὄχι τὸν ἴδιο τὸν Κίρκεγκωρ. Λέει, π.χ. (*Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 57): «Δὲν ἔχω καθόλου πίστη: ἡ φύση μοῦ ἔδωσε γερὸ μυαλὸ καὶ οἱ ἄνθρωποι τοῦ εἴδους μου ἔχουν πάντοτε σοβαρὲς δυσκολίες στὸ νὰ κάνουν τὴν κίνηση τῆς πίστης».

Κεντρικὸ ἀντικείμενο τῆς συγγραφικῆς του δραστηριότητας εἶναι νὰ ἀφηγηθεῖ «λυρικά-διαλεκτικὰ» τὸ περιστατικὸ τῆς θυσιαστικῆς πράξης τοῦ Ἀβραάμ, μὲ στόχο νὰ μεταδώσει ὅλο τὸ ρῖγος ποὺ διεγείρει αὐτὸ τὸ περιστατικό. Λέει ἐπ' αὐτοῦ: «Γενιὲς ἀναρίθμητες γνώρισαν ἀπὸ στήθους καὶ λέξη πρὸς λέξη τὴν ἱστορία τοῦ Ἀβραάμ· πόσοι ὅμως χάσανε τὸν ὕπνο ἐξαιτίας της;»[7]. Πρέπει ἐντούτοις νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι ὁ Ἀβραὰμ δὲν ἐξετάζεται σὰν μιὰ ἀκραία περίπτωση ἢ σὰν ἐξαίρεση κάποιου θρησκευτικοῦ κανόνα. Ἡ θυσιαστικὴ πράξη τοῦ Ἀβραὰμ εἶναι μόνο ἕνα *παράδειγμα* θρησκευτικῆς συμπεριφορᾶς, ποὺ ἀντλεῖται μὲ στόχο νὰ διαφωτίσει τὴ θρησκευτικότητα ἐν γένει μέσα στὸν ἐξαιρετικὰ ἀπαιτητικὸ χαρακτήρα της καὶ μέσα στὴν ἀνάγκη νὰ προσεγγίζεται «μετὰ φόβου καὶ τρόμου».

2. Ἡ ἱστορία τοῦ Ἀβραὰμ δὲν προσφέρεται μόνον ἀπὸ λογοτεχνικὴ ἄποψη, «αἰσθητικά», ἀλλὰ ἀναδεικνύει ἕνα ἔντονο ἠθικὸ πρόβλημα. Κρινόμενη ὑπὸ ἠθικὸ πρῖσμα δὲν εἶναι παρὰ μιὰ στυγνὴ ἀπόπειρα φόνου, ἐνῶ ὑπὸ θρησκευτικὸ πρῖσμα χαρακτηρίζεται ὡς θυσία. Ἡ ἠθικὴ ἀποτίμηση δὲν εἶναι οὔτε ἀμελητέα οὔτε περιθωριακή. Ἕως ποιὸν βαθμὸ μπορεῖ λοιπὸν νὰ «ἀνασταλεῖ» μιὰ ἠθικὴ ἀποτίμηση καὶ μὲ ποιὸ ἄλλο κριτήριο μπορεῖ νὰ ἐκτιμηθεῖ ἐπαρκέστερα;

Ἔχει διατυπωθεῖ ἡ ὑπόθεση ὅτι, μὲ τὴν ἐκτενὴ πραγμάτευση τῆς ἱστορίας τοῦ Ἀβραάμ, ὁ Κίρκεγκωρ θέλησε νὰ δώσει ἀπάντηση στὴν ἄκρως ἐπιφυλακτικὴ ἀντιμετώπιση αὐτῆς τῆς ἱστορίας ἐκ μέρους τοῦ Immanuel Kant[8]. Ὑποστηρίζοντας τὴν ἄποψη ὅτι ἡ θρησκεία μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ περιέλθει «ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ λόγου καὶ μόνο», δηλαδὴ ὅτι ἡ λογική μας ἱκανότητα ὀφείλει νὰ ἀποτελέσει κριτὴ τῆς θρησκευτικῆς πίστης, ὁ Κὰντ κάνει ἐπανειλημμένες ἀναφορὲς στὴν ἱστορία τοῦ Ἀβραάμ[9]. Ἀκόμα καὶ ἂν ὁ Ἀβραὰμ θεωρεῖ ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς τὸν διατάζει νὰ θανατώσει τὸν ἐντελῶς ἀθῶο γιό του, ὀφείλει κατὰ τὸν Κὰντ νὰ ὑποψιαστεῖ ὅτι ἴσως πρόκειται γιὰ πλάνη καὶ ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ τοῦ δίνεται μιὰ τέτοια ἐντολὴ μὲ ἄμεση θεϊκὴ φανέρωση, γιατὶ εἶναι «κάτι ποὺ ἀντιβαίνει εὐθέως στὴν ἠθικότητα». Ὁ Κὰντ δὲν διστάζει μάλιστα νὰ ἐπινοήσει καὶ μιὰν ἀντίκρουση, ποὺ ὄφειλε νὰ ἐκφέρει ὁ Ἀβραάμ: «Τὸ ὅτι δὲν πρέπει νὰ σκοτώσω τὸν καλό μου γιὸ

---

7. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 52.

8. E. H. DUNCAN, Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical: a Study of Exception-Cases, *The Southern Journal of Philosophy*, I, 4, 1963, σσ. 9-18. Παραπέμπω στὴ γερμανικὴ μετάφραση αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου, ποὺ ἐκπονήθηκε ἀπὸ τὸν Wilfried Greve καὶ δημοσιεύτηκε στὸν τόμο: M. THEUNISSEN – W. GREVE (ἐπιμ.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1979, σσ. 262-279 (πβ. τὴν ἀναφορὰ στὸν Κάντ, σσ. 275-278).

9. I. KANT, *Ἡ θρησκεία ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ λόγου καὶ μόνο* (πρώτη γερμανικὴ ἔκδοση: 1793), μετάφραση - σημειώσεις - ἐπιλεγόμενα Κώστας Ἀνδρουλιδάκης, Ἀθήνα, Πόλις, 2007, σσ. 165, 342-343.

εἶναι ἐντελῶς βέβαιο· γιὰ τὸ ὅτι ὅμως ἐσὺ ποὺ μοῦ ἐμφανίζεσαι εἶσαι Θεός, ἐπ' αὐτοῦ οὔτε εἶμαι βέβαιος οὔτε μπορῶ νὰ βεβαιωθῶ, ἀκόμη καὶ ἂν ἡ ἐντολή σου κατέβαινε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ὁρατὸ οὐρανό»[10].

Ἀπὸ αὐτὲς τὶς διατυπώσεις προκύπτει ὅτι γιὰ τὸν Κάντ δὲν μπορεῖ μιὰ θρησκευτικὴ ἐντολὴ νὰ ἀντιφάσκει πρὸς τὰ ἠθικὰ προστάγματα, ὅτι ὅποιος δέχεται ἕνα θεϊκὸ μήνυμα ὀφείλει νὰ ἐλέγξει τὴν ἠθικὴ καὶ λογική του ἐγκυρότητα, μάλιστα νὰ ἀμφισβητήσει ἀκόμα καὶ τὶς ἴδιες του τὶς αἰσθήσεις, ἂν ὅσα αὐτὲς προσλαμβάνουν δὲν ἐναρμονίζονται μὲ τὸν ὀρθὸ λόγο. Ἀπὸ τὶς Καντιανὲς ἐνστάσεις προκύπτει ἡ ἔντονη ἀμφισβήτηση ἑνὸς ὑπέρλογου θαύματος ἢ μιᾶς ἐξ ἀποκαλύψεως θεϊκῆς δοκιμασίας, ἀλλὰ καὶ μιὰ σειρὰ συνακόλουθων ἐρωτημάτων, ὅπως: «Μπορεῖ ποτὲ νὰ γνωρίζει κανεὶς ὅτι μιὰ τάδε φωνὴ εἶναι πράγματι ἡ φωνὴ τοῦ Θεοῦ;»[11]. Σ' αὐτὰ συμπεριλαμβάνεται ἡ εἰκασία ὅτι ἴσως «ἡ τάδε φωνὴ» δὲν προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεὸ ἀλλὰ ἀπὸ τὸν διάβολο!

Σὲ τέτοιου εἴδους ἐνστάσεις ὁ Κίρκεγκωρ ἐπιχειρεῖ νὰ δώσει ἀπάντηση μέσῳ μιᾶς σύγκρισης δύο ἐπίδοξων πατροκτόνων, τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἀγαμέμνονα. Ἀρχικὰ διαπιστώνεται ὅτι οἱ *προϋποθέσεις* καθενὸς ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς δύο ἡγεμόνες δὲν εἶναι ἴδιες. Ὁ Ἕλληνας ἀρχιστράτηγος καλεῖται νὰ θυσιάσει τὴν κόρη του, προκειμένου νὰ ξεκινήσει ἀπὸ τὴν Αὐλίδα ἡ ἐκστρατεία κατὰ τῆς Τροίας. Ἔτσι ἰδωμένη αὐτὴ ἡ θυσιαστικὴ πράξη στηρίζεται στὴν κοινωνικὴ ἐπιδοκιμασία, ἐπειδὴ στοχεύει στὴν ἱκανοποίηση ἑνὸς κοινωνικοῦ-πολιτικοῦ αἰτήματος. Μὲ αὐτὸ τὸ νόημα ὁ Ἀγαμέμνων δὲν εἶναι ἕνας θύτης ἀλλὰ ἕνα θῦμα: ὀφείλει νὰ παραμερίσει τὴν πατρική του ἀγάπη, γιὰ νὰ ὑπακούσει στὴ γενικὴ ἀπαίτηση. Ἀποποιούμενος τὰ ἀτομικὰ συναισθήματα ἀναγνωρίζεται ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία ὡς τραγικὸς ἥρωας. Ἀντίθετα ὁ Ἀβραὰμ *δὲν προϋποθέτει* καμιὰ κοινωνικὴ ἀπαίτηση, ἀλλὰ μιὰ ἀπόλυτη μοναχικότητα· ἡ φονική του ἀπόπειρα εἶναι ἀπόρροια μιᾶς ἀποκλειστικὰ θεϊκῆς ἐντολῆς κι ἐντελῶς ἀσύμφωνη μὲ ὁποιεσδήποτε ἀνθρώπινες προσδοκίες. Ἡ κοινὴ γνώμη δὲν θὰ μποροῦσε νὰ συναινέσει μὲ τὴ θυσιαστική του πρόθεση, ἐπειδὴ δὲν ἐπρόκειτο νὰ ἀντλήσει κανένα ὄφελος ἀπὸ αὐτήν. Θὰ προσθέταμε ὅτι καὶ ἡ κατοπινὴ ἀλλὰ καὶ ὁποιαδήποτε «κοινὴ» γνώμη κρίνει αὐτὴ τὴν πρόθεση ὡς αὐθαίρετη προσβολὴ τοῦ κοινοῦ καλοῦ, ἐπειδὴ ἀπὸ τὸν «προφανὴ θρησκευτικὸ φανατισμὸ» ἀπειλεῖται ἡ ἐπιβίωση ἑνὸς μέλους τῆς κοινωνίας, ἕνα φαινόμενο ποὺ ἀκόμα καὶ στὶς μέρες μας ἀποτελεῖ συχνὰ συναντημένη αἰτία φόνων, αὐτοκτονιῶν καὶ ὁλοκαυτωμάτων. Ὁ Ἀβραὰμ ἀποφασίζει ὄχι μόνο ν' ἀποποιηθεῖ τὴν πατρική του ἀγάπη ἀλλὰ καὶ νὰ παραβεῖ τὸν ἠθικὸ νόμο, ὁ ὁποῖος ἀπαιτεῖ τὴν προστασία καὶ διαφύλαξη τῆς ἀκεραιότητας τοῦ Ἰσαάκ.

---

10. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Der Streit der Fakultäten* (1798), *Kants Werke*, Band VII, Berlin, Akademie Ausgabe, 1907, σ. 63.

11. E. H. DUNCAN, *αὐτόθι*, σ. 277.

Ἡ κιρκεγκωριανὴ διαφοροποίηση τοῦ Ἀβραὰμ ἀπὸ τὸν Ἀγαμέμνονα ἐπιτυγχάνεται πάνω στὴ βάση μιᾶς συγκεκριμένης ἀντίληψης περὶ ἠθικότητας. Αὐτὸ ποὺ καθιστᾶ τὸν Ἀγαμέμνονα ἕναν ἠθικὸ καὶ τραγικὸ ἥρωα, εἶναι ἡ σύμμετρη πρὸς τὴ γενικὴ ἀπαίτηση συμπεριφορά του. Ἡ ἠθικότητα ποὺ προκύπτει ἀπὸ μιὰ γενικὴ ἀπαίτηση εἶναι μιὰ ἔννοια ποὺ ἀντιτίθεται στὴν ἀτομικὴ αὐθαιρεσία. Ὅσα ἐκλαμβάνει ἕνα ἀνθρώπινο ἄτομο ὡς χρήσιμα γιὰ τὴν ἀτομική του εὐημερία, ἐνδέχεται νὰ καθοδηγοῦνται ἀπὸ ἕναν ὑποβόσκοντα ἀτομισμό, στὸν ὁποῖο ἡ Ἠθικὴ ἀντιπαραθέτει μιὰ γενικῶς ἰσχύουσα νομοθεσία. Ἡ «γενικὴ» ἐγκυρότητα τῶν ἠθικῶν νόμων δὲν πρέπει νὰ κατανοηθεῖ μὲ τὸ νόημα ὅτι ἀφορᾶ ἐντελῶς γενικὰ τὸ ὠφέλιμο· σὲ μιὰ τέτοια ἀκρότητα ὁδηγεῖται ὁ ὠφελιμισμός, ὅταν προσδιορίζει τὸ ἠθικὰ καλὸ κατὰ τρόπο ἀφηρημένο. Ἡ θεωρία τοῦ ὠφελιμισμοῦ κινδυνεύει νὰ διολισθήσει σὲ ὑπεράσπιση τῆς ἀτομικῆς αὐθαιρεσίας, ἐὰν ἐκλάβει ὡς γόνιμη τὴ διάκριση μεταξὺ ἑνὸς ἐνδεχόμενου ἐγωιστικοῦ ὠφελιμισμοῦ καὶ τοῦ «καθολικιστικοῦ» ὠφελιμισμοῦ[12].

Ὁ Ἀγαμέμνων στὴν Αὐλίδα ἀναδεικνύεται ἕνα ἠθικὸ ἄτομο, τοῦ ὁποίου ἡ ἠθικότητα προσδιορίζεται ὡς ὑποταγὴ στὸ κοινωνικὸ σύνολο. Ἐφ' ὅσον τὸ κοινωνικὸ συμφέρον ἀπαιτεῖ τὴ θυσία κάποιου ἢ κάποιων ἀτόμων, ἡ ἠθικὴ συμπεριφορὰ συνίσταται σὲ ἕνα συμβιβασμὸ μὲ αὐτὴ τὴν ἀπαίτηση. Ἡ ἀξία τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς μπαίνει σὲ ὑποδεέστερη ἱεραρχικὴ βαθμίδα, ὅταν πρόκειται γιὰ τὸ συμφέρον τῆς πατρίδας ἢ τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης. Αὐτὴ ἡ ἱεράρχηση προτάσσεται σὲ ὅλους τοὺς ἐπιθετικοὺς ἢ ἀμυντικοὺς πολέμους, οἱ ὁποῖοι συγκροτοῦν ἕνα ἔκτακτο πολεμικὸ δίκαιο[13]. Μπορεῖ λοιπὸν νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ἀναδεικνύεται ἐνίοτε μία *ἀναστολὴ*[14] τοῦ ἠθικοῦ νόμου ποὺ ἀπαιτεῖ τὴ διαφύλαξη τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Μία τέτοια ἀναστολὴ ἔχει ὡς σκοπὸ τὴν ὑπεράσπιση τῆς πατρίδας καὶ τοῦ γενικοῦ συμφέροντος[15].

Τὸ ὅτι ὁ Ἀγαμέμνων ἀναγνωρίζεται ὡς ἡρωικὸ ἄτομο, μολονότι ἀνα-

---

12. Θ. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗ, *Λεξικὸ τῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2004, σσ. 654-657: «Ὠφελιμισμός».

13. Δὲς μιὰ προπαιδευτικὴ ἐπεξεργασία αὐτοῦ τοῦ θέματος στὸ βιβλίο τοῦ Γ. ΤΖΑΒΑΡΑ, *Ἐγχειρίδιο Φιλοσοφίας. Διδασκαλία τῆς Φιλοσοφίας μὲ διαλογικὴ κι ἐρευνητικὴ μέθοδο*, Γ' ἔκδοση, Ἀθήνα, Τυπωθήτω - Γιῶργος Δαρδανός, 2006, σσ. 218-222. Σχετικὰ μὲ τὸ πολεμικὸ δίκαιο ἔχουν προβληματιστεῖ ὄχι λίγοι φιλόσοφοι· ἀναφέρω τὸν Φραγκίσκο Σουάρεθ, τὸν Χοῦγκο Γκρότιους, τὸν Τόμας Χόμπς καὶ τὸν Φρήντριχ Νίτσε.

14. Μὲ τὸ νόημα τῆς προσωρινῆς παύσης, ἀγγλικά-γαλλικά-γερμανικά: «suspension». Αὐτὸ τὸ νόημα χρησιμοποιεῖται στὶς ἐκφράσεις: ἀναστολὴ τῶν ἐργασιῶν ἑνὸς συμβουλίου, ἀναστολὴ μιᾶς δίκης, ἀναστολὴ τῶν διπλωματικῶν σχέσεων μὲ μιὰ χώρα.

15. Πρέπει νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι τὸ ἐπίθετο «τελεολογικός», ποὺ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ, δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ ἐπίθετο «σκόπιμος». Ἡ τελεολογία εἶναι ἡ ἀντίληψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ συμβάντα προσδιορίζονται *ἐκ τῶν προτέρων* (*a priori*) ἀπὸ ὁρισμένους σκοποὺς μὲ τὸ νόημα ὅτι ὑπακούουν σ' αὐτούς. Σκοπιμότητα εἶναι ἡ συγκεκριμένη *πρόθεση*, γιὰ τὴν ὁποία γίνεται μιὰ πράξη (πβ. τὴν ἔκφραση: «ὑπάρχει σκοπιμότητα πίσω ἀπὸ τὴν πράξη του»).

λαμβάνει νὰ σκοτώσει τὴν κόρη του, σημαίνει ὅτι ὁ νόμος ποὺ ἀπαγορεύει τὸν ἐκούσιο φόνο δὲν ἔχει *καθολικὴ ἀναγνώριση*, ἀλλὰ εἶναι ἕνας «γενικὸς» νόμος ποὺ ἐπιδέχεται ἐξαιρέσεις. Ὁ ἠθικὸς αὐτὸς νόμος μπορεῖ συνεπῶς νὰ διατυπωθεῖ ὡς ἑξῆς: δὲν θεωρεῖται *πάντα ἀνήθικο* νὰ φονεύεις ἑκούσια· θεωρεῖται γενικὰ ἀνήθικο, ἀλλὰ ὄχι πάντα. Καὶ τὸ ὅτι αὐτὴ ἡ γενικότητα καταστρατηγεῖται μέσα στὴν ἀνθρώπινη ἱστορία τόσο συχνά, ὥστε νὰ ἐκλαμβάνονται ὡς «δικαιωμένοι» οἱ ἑκούσιοι φόνοι σὲ συνθῆκες ἀμυντικοῦ πολέμου (βλέπε 28η Ὀκτωβρίου 1940), κοινωνικῆς ἢ ἐθνικῆς ἐπανάστασης (βλέπε 25η Μαρτίου 1821), ἀτομικῆς ἄμυνας, ἀκόμη καὶ ἀπόδοσης ποινικῆς δικαιοσύνης, φαίνεται νὰ ἀποβαίνει συχνότερη ἡ ἐξαίρεση παρὰ ὁ κανόνας. Τότε ὅμως ὁ ἠθικὸς ἐκεῖνος νόμος μπορεῖ νὰ ἀναδιατυπωθεῖ κάπως ἔτσι: θεωρεῖται κατὰ κανόνα ἀνήθικο νὰ φονεύεις ἑκούσια, ἀλλὰ ὑπάρχουν πολυάριθμες ἐξαιρέσεις αὐτοῦ τοῦ κανόνα.

Ἂν ὁ Ἀγαμέμνων «ὀφείλει» νὰ θυσιάσει τὴν κόρη του καὶ αὐτὴ ἡ θυσία δικαιώνεται ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ποὺ ἐκστρατεύουν κατὰ τῆς Τροίας[16], δὲν ἀποκλείεται νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἀδίστακτος φονιὰς π.χ. ἀπὸ τοὺς Τρῶες, ποὺ δὲν ὠφελοῦνται ἀπὸ τὴ θυσία καὶ μάλιστα βλάπτονται. Ἡ ἠθικότητα ποὺ ἀναγνωρίζεται ἀπὸ ἕναν ὁλόκληρο λαὸ εἶναι, λοιπόν, ἐπίσης ὑπὸ αἵρεση, ἂν κριθεῖ ἀπὸ ἕναν ἀντίπαλο. Δύσκολα θὰ πεισθεῖ ἕνας λαὸς νὰ ἐκλάβει ὡς μισητοὺς φονιάδες ὅσους ὑποστήριξαν στὴ μάχη τὰ συμφέροντά του καὶ τὴ σωτηρία του, ἢ νὰ *μὴν* ἐκλάβει ὡς φονιάδες ὅσους τοῦ ἐπιτέθηκαν. Μὲ τέτοιου εἴδους σκέψεις μπορεῖ νὰ κριθεῖ καὶ ἡ θυσία τῆς Ἰφιγένειας ὡς ἠθικὰ ἀμφίβολη.

Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν ἡρωικό-τραγικὸ Ἀγαμέμνονα ὁ Ἀβραὰμ χαρακτηρίζεται ὡς πιστὸς καὶ μόνο βάσει αὐτοῦ τοῦ χαρακτηρισμοῦ μπορεῖ κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ νὰ κριθεῖ μὲ ἐπάρκεια, ἔστω καὶ ἂν ἀπὸ ἠθικὴ ἄποψη ἡ φονική του πρόθεση εἶναι ἀναμφίβολα καταδικαστέα. Ἐὰν ὁ Ἀβραάμ κριθεῖ μὲ μοναδικὸ μέτρο τὴν ἀριστοκρατικὴ ἀποστασιοποίησή του ἀπὸ τὴν κοινωνία, ὄχι μόνο δὲν ἐντάσσεται στὴν περιοχὴ τῆς ἠθικῆς κανονικότητας ἢ νομιμότητας, ἀλλὰ δὲν εἶναι κἂν ἕνας τραγικὸς πατέρας ποὺ μπορεῖ νὰ θρηνεῖ τὸ παιδί του –γιατὶ εἶναι ἕνας στυγνὸς ἂν ὄχι παρανοϊκὸς δολοφόνος[17]. Σπάζει κάθε δεσμὸ μὲ τὴν κοινὴ γνώμη, γιὰ νὰ κάνει μιὰ φονικὴ πράξη. Αὐτὴ ἡ στάση δικαιολογεῖται μόνο μὲ μιὰ ἀξιολόγηση ποὺ θέτει τὸ

16. Αὐτὸ δηλώνει ὁ Silentio γράφοντας (*Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 87): «Ὅταν μία ἐπιχείρηση, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτᾶται ἡ μοῖρα ἑνὸς ὁλόκληρου λαοῦ παρεμποδίζεται, ὅταν ὁ μάντης ἐκπληρώνοντας τὸ βαρύ του καθῆκον δηλώνει ὅτι ὁ θεὸς ἀπαιτεῖ τὴ θυσία μιᾶς νεαρῆς κόρης –τότε ὁ πατέρας ὀφείλει νὰ ἐκτελέσει ἡρωϊκὰ τὴ θυσία».

17. «Ὁ Κίρκεγκωρ εἶναι ἴσως ὁ πρῶτος φιλόσοφος ποὺ συνειδητοποίησε μὲ τόση βαθύτητα τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα σ' αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ἀνθρώπινη γενικότητα μὲ τὸ νόημα τοῦ ἠθικὰ γενικοῦ καὶ σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ἀτομικότητα, ἡ ὁποία ἤδη ἐγκαταλείποντας τὸ γενικὸ διαπράττει ἁμάρτημα, καὶ ἡ ἐπάνοδός της στὸ γενικὸ

πιστὸ ἄτομο καὶ τὴ θρησκευτική του σχέση σὲ ἀνώτερη θέση ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ σύνολο.

Αὐτὴ ἡ ἀξιολόγηση περιλαμβάνεται στὸν ὁρισμὸ τῆς θρησκευτικῆς πίστης ποὺ παρέχει ὁ Silentio. Ἂς τὴν δοῦμε κατὰ λέξη[18]:

> «Ἡ πίστη εἶναι ἀκριβῶς ἐκεῖνο τὸ παράδοξο, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο τὸ Ἄτομο ὑψώνεται σὰν τέτοιο ὑπεράνω τοῦ γενικοῦ, λαμβάνει θέση ὡς πρὸς αὐτὸ σὲ μιὰ σχέση ὄχι ὑπαγωγῆς, ἀλλὰ ὑπεροχῆς· ὅμως, πρέπει νὰ τὸ σημειώσουμε, μιλᾶμε γιὰ τὸ Ἄτομο τὸ ὁποῖο, ἀφοῦ ὑπῆρξε προηγουμένως, ὡς τέτοιο, ὑπὸ τὸ γενικό, ἐν συνεχείᾳ μέσῳ τοῦ γενικοῦ γίνεται ἀνώτερο ἀπὸ αὐτό, ὡς Ἄτομο· ἔτσι τὸ Ἄτομο, ὡς τέτοιο, ἐπικοινωνεῖ ἀπόλυτα μὲ τὸ ἀπόλυτο».

Μιὰ τέτοια ἀξιολόγηση ἀντιβαίνει ὁλοφάνερα στὴν ἔλλογη Ἠθικὴ –στὴν ὁποία στηρίζει τὶς ἐνστάσεις του ὁ Κάντ– ποὺ ἀναρτᾶ ἕνα γενικὸ ἠθικὸ νόμο. Καὶ δὲν μπορεῖ νὰ τὴν μεμφθεῖ κανεὶς ὡς αὐθαίρετη: στηρίζεται σὲ θεμελιώδη χωρία τῆς Καινῆς Διαθήκης, καὶ μάλιστα σὲ χωρία τοῦ ἀποστόλου Παύλου ποὺ *ὑποβιβάζουν* τὸν νόμο, ἐνῶ ταυτόχρονα ἀναφέρονται στὸν Ἀβραάμ, στὴν πίστη του καὶ ἐξαιτίας αὐτῆς στὴ δικαίωσή του[19].

Μὲ ποιό νόημα σπάζει ὁ Ἀβραὰμ τὰ δεσμὰ ποὺ τὸν συνδέουν μὲ τὴν κοινὴ γνώμη; Ὁ λυρικὸς Silentio διαβλέπει ὡς ἄμεσο ἀποτέλεσμα τῆς θρησκευτικῆς ἀξιολόγησης τὴν *ἀφωνία*: ὁ Ἀβραὰμ ὀφείλει νὰ ἀποποιηθεῖ τὴ δυνατότητα λεκτικῆς ἔκφρασης καὶ δημοσιοποίησης τοῦ θρησκευτικοῦ του βιώματος· δὲν ἔχει δικαίωμα οὔτε νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἀπόφασή του μὲ ρητορικὰ μέσα, οὔτε κἂν νὰ τὴν ἐκφράσει μὲ λεκτικὰ μέσα· ὀφείλει νὰ ἀποβεῖ ἀκατανόητος καὶ ἡ φωνική του ἀπόφαση ἀκοινώνητη. Αὐτὴ ἡ ἀποσιώπηση περιγράφεται ὡς ἀναπόφευκτο ἐπακόλουθο καὶ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς θρησκευτικῆς του ἀπόφασης[20].

μπορεῖ νὰ συγχωρεθεῖ μόνο μέσῳ μεταμέλειας» (I. HODOVSKY, Der Fall Abraham in der Nacherzählung Sören Kierkegaards, www.ped.muni.cz/wphil/clenove/hodovsky/texty/derfall.htm, ἡμερομηνία λήψης: 21-11-2012). Ὁ Hodovsky ἐπιμένει στὴ μοναδικότητα τῆς «περίπτωσης Ἀβραὰμ» καὶ κάνει ἐνδιαφέρουσες ἀναφορὲς σὲ σύγχρονους στοχαστὲς (Michel Foucault, Richard Rorty, Jean-François Lyotard) ποὺ ἐπικρίνουν τὴν ταύτιση τῆς ἠθικῆς σφαίρας μὲ τὴν κοινωνικὴ ἢ κανονιστικὴ γενικότητα.

18. S. KIERKEGAARD, *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 85.

19. *Πρὸς Γαλάτας*, 3, 6 καὶ *Πρὸς Ρωμαίους*, 4, 3, μὲ κατὰ λέξη παράθεση ἀπὸ τὴ *Γένεση*, 15, 6. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος χρησιμοποιεῖ ἐκεῖ ἐξαιρετικὰ σκληρὴ γλώσσα κατὰ τοῦ νόμου: «Ὅσοι βασίζονται στὰ ἔργα τοῦ νόμου, αὐτοὶ εἶναι κάτω ἀπὸ κατάρα... Μέσῳ τοῦ νόμου κανεὶς δὲν δικαιώνεται ἀπὸ τὸν Θεό· αὐτὸ εἶναι φανερό, διότι "ἀπὸ τὴν πίστη θὰ ζήσει ὁ δίκαιος". Ἀλλὰ ὁ νόμος δὲν στηρίζεται στὴν πίστη... Ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς μᾶς ἐξαγόρασε ἀπὸ τὴν κατάρα τοῦ νόμου» (*Πρὸς Γαλάτας*, 3, 10-13). Ὁ Παῦλος ἔχει σαφῶς κατὰ νοῦ τὸν Μωσαϊκὸ νόμο («Οὐ φονεύσεις, Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ κλέψεις...», πβ. *Ἔξοδος*, κεφ. 20), ὅπως φανερώνει ἀμέσως παρακάτω. Πβ. *Πρὸς Ρωμαίους*, 4, 15: «Ὁ νόμος δημιουργεῖ ὀργή· ἀλλὰ ὅπου δὲν ὑπάρχει νόμος, δὲν ὑπάρχει οὔτε παράβαση».

20. S. KIERKEGAARD, *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 48: «Δὲν εἶπε τίποτα στὴ Σάρα οὔτε

Ὁ θρησκευτικὸς ἐγκλεισμὸς τοῦ Ἀβραὰμ στὴ σιωπὴ γίνεται σαφέστερος, ὅταν ἀντιπαραβάλλεται πρὸς τὸν αἰσθητικὸ ἐγκλεισμό[21]. Ἕνα ἀνθρώπινο ἄτομο ποὺ ζεῖ μέσα στὴν ἀμεσότητα τῆς αἰσθητικῆς ζωῆς, τελεῖ κατ' οὐσία σὲ ἀπομόνωση ἀπὸ τὴν κοινωνία, ἀπὸ τὴν ἠθικὴ καὶ ἀπὸ τὴ λεκτικὴ κοινοποίηση τοῦ δράματός του. Αὐτὸ ἐπεξηγεῖται μὲ ἀναφορὰ στὴν ἀρχαιοελληνικὴ τραγωδία καὶ μάλιστα στὴν Ἀριστοτελική της ἀνάλυση. Ἐπιχειρώντας νὰ ἐντοπίσει τὰ βασικὰ συστατικὰ τῆς τραγικῆς ἀφήγησης, ὁ Ἀριστοτέλης συμπεραίνει ὅτι αὐτὰ εἶναι ἡ μεταστροφὴ (ἀρχαιοελληνικά: «περιπέτεια») καὶ ἡ ἀποκάλυψη («ἀναγνώρισις»)[22]. Πρὶν ἐπέλθει ἡ ἀποκάλυψη, ὁ βασιλιὰς Οἰδίπους ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει σκοτώσει τὸν πατέρα του κι ἔχει παντρευτεῖ τὴ μητέρα του· ζεῖ μὲ τὴ μακαριότητα ἑνὸς μονάρχη ποὺ ὑπερέχει τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου, ἀφοῦ ἔχει θέσει τὴν ἀτομικότητά του ὑπεράνω τῆς γενικότητας. Τὸ ὅτι σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση χάσκει ἕνα μυστικὸ ποὺ ἀγνοεῖ ὁ μονάρχης, σημαίνει ὅτι ὑπάρχει κι ἐδῶ μιὰ ἀποσιώπηση κι ἕνας ἐγκλεισμὸς ἔναντι τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου, ἀλλὰ ἐντελῶς ἀνέγνωρος στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Ὁ Οἰδίπους δὲν σωπαίνει ἠθελημένα ἢ «τελεολογικά», ἀλλὰ λόγῳ ἄγνοιας. Ὁ ἐγκλεισμός του εἶναι «τυφλός», καθορισμένος ἀπὸ τὴ μοίρα, καὶ χρειάζεται νὰ ἐνσκήψει ἡ ἀποκάλυψη γιὰ νὰ φανερωθεῖ ἡ τυφλότητά του[23].

Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν αἰσθητικὸ καὶ τὸν θρησκευτικὸ ἐγκλεισμὸ φανερώνεται ἐπίσης, ὅταν ὁ «αἰσθητικὸς» συγγραφέας Silentio ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει τὸν θρησκευτικὸ ἐγκλεισμό. Ἡ σχέση τοῦ πιστοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ ἀπόλυτο ἐμφανίζεται στὰ μάτια αὐτοῦ τοῦ συγγραφέα ἐντελῶς παράλογη. Τὸ θεϊκὸ ἀπόλυτο εἶναι ἕνας στόχος ποὺ βρίσκει τὸ ἀληθινό του νόημα μόνο στὴ θρησκευτικὴ σφαῖρα. Ἐνῶ ὁ στόχος ἑνὸς «αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου»

στὸν Ἐλιέζερ: ποιὸς ἐξάλλου θὰ μποροῦσε νὰ τὸν καταλάβει; Καὶ ἡ δοκιμασία, ἀπὸ τὴ φύση της, δὲν τοῦ εἶχε ἐπιβάλει τὴν ἐπιθυμία τῆς σιωπῆς;». Ὁ Silentio ἀναδιατυπώνει μὲ μιὰ πλούσια πληθώρα παραλλαγῶν τὴν ἀφήγηση τῆς *Γενέσεως*, κεφ. 22. Ὁ Ἐλιέζερ ἀναφέρεται στὴ *Γένεση*, κεφ. 15, 2, ὡς ἐνδεχόμενος κληρονόμος τοῦ Ἀβραάμ, καταγόμενος ἀπὸ τὴ Δαμασκό. Τὸ τελευταῖο ρητορικὸ ἐρώτημα ὑποδεικνύει ὅτι στὴ βάσανο τοῦ θρησκευτικοῦ πειρασμοῦ («δοκιμασία») δικαιοῦται νὰ ὑποβληθεῖ μόνο τὸ ἀπὸ Θεοῦ δοκιμαζόμενο ἄτομο.

21. S. KIERKEGAARD, *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σσ. 116 κ. ἑξ.

22. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ ποιητικῆς*, 11, 1452 b 9: δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη περὶ ταῦτ' ἐστί, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις.

23. *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 117: «Ἡ ἑλληνικὴ τραγωδία εἶναι τυφλή. Πῶ αὐτὸ χρειάζεται μιὰ κάποια ἀφαίρεση, γιὰ νὰ νιώσει κανεὶς τὴν ἐπίδρασή της. Ἕνας γιὸς σκοτώνει τὸν πατέρα του, ἀλλὰ μαθαίνει ἐκ τῶν ὑστέρων ὅτι εἶναι πατροκτόνος». Αὐτὸς δὲν εἶναι ἁπλὰ ἕνας ποιητικὸς χαρακτηρισμός, ἀλλὰ μιὰ ὀξύτατη κριτικὴ στὴν ἀρχαιοελληνικὴ «στιγμὴ» τοῦ τραγικοῦ συμβάντος. Μέσα στὴν ἀρχαιοελληνικὴ τραγωδία –ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Silentio– δὲν ὑπάρχει ἐπίγνωση τοῦ τί ἀκριβῶς συμβαίνει κατὰ τὴν κρίσιμη στιγμή· γι' αὐτὸ οἱ Ἕλληνες δὲν ἀπέδωσαν σ' αὐτὴ τὴ στιγμὴ μιὰ ἀποφασιστικὴ σημασία.

περιορίζεται στὴν αἰσθητηριακή, αἰσθησιακὴ ἢ αἰσθητικὴ ἀπόλαυση, δηλαδὴ τελικὰ στὴν ἀπόλαυση τοῦ ἑαυτοῦ του, ὁ θρησκευόμενος ἀνακαλύπτει ἕναν στόχο ποὺ βρίσκεται πέρα καὶ πάνω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, δηλαδὴ στοχεύει πρὸς τὸν Θεό. Ἐπιχειρώντας νὰ δώσει στὴ θρησκευτικότητα μιὰ γενικὰ ἔγκυρη ἐξήγηση, ὁ Silentio καταλήγει σὲ ἕναν ἀποφατικὸ προσδιορισμό: πρόκειται, λέει, γιὰ τὸ «πάθος τοῦ παραλόγου», φανερώνοντας ἔτσι ὅτι αὐτὸ τὸ πάθος παραμένει γι' αὐτὸν ἀδιανόητο[24].

Ὁ Silentio μπορεῖ νὰ ἀφηγεῖται τὴ θυσιαστικὴ πράξη τοῦ Ἀβραάμ, ἀλλὰ αὐτὴ παραμένει γιὰ τὴ διάνοιά του αἰνιγματικὴ καὶ ἀνεξήγητη. Ὑπὸ τὸ αἰσθητικό του πρῖσμα ἰδωμένη δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ, ὄχι μόνο ἐπειδὴ τὸ πρῖσμα του εἶναι ἀνεπαρκὲς καὶ ἀκατάλληλο, ἀλλὰ κι ἐπειδὴ μιὰ τέτοια πράξη ἔρχεται στὸ φῶς μόνο μέσῳ τῆς πραγμάτωσής της καὶ εἶναι σαφὴς μόνο γι' αὐτὸν ποὺ τὴν πραγματώνει.

Σὲ ἕνα ἐνδιαφέρον χωρίο τῆς ἴδιας ἐποχῆς ὁ Κίρκεγκωρ[25] ἀσχολεῖται εἰς βάθος μὲ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸν ἕνα καὶ στοὺς πολλούς, ἕνα θέμα ποὺ ἀπασχόλησε ἐκτεταμένα ἤδη τοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους καὶ συχνὰ μὲ σαφὴ ἀξιολόγηση τοῦ ἑνὸς ὑπεράνω τῶν πολλῶν[26]. Καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι αὐτὸ ποὺ ὀνομάζεται «τὸ γενικὸ» καὶ συμπεριλαμβάνει τὴν κοινὴ γνώμη, τὶς ὑποχρεώσεις καὶ τὰ δικαιώματα τῶν πολιτῶν, τοὺς ἠθικοὺς νόμους καὶ τὴν ἄτυπη καθημερινὴ συμπεριφορὰ (= τὰ ἤθη) ὅσων συμβιώνουν – ὅλο αὐτὸ «τὸ γενικὸ» δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἱκανοποιητικά, ἐὰν

---

24. Πρόκειται βέβαια γιὰ τὴ θρησκευτικὴ πίστη, «γιατὶ ἡ πίστη ἀρχίζει ἀκριβῶς ἐκεῖ ποὺ σταματᾶ τὸ λογικὸ» (*Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 8). Πβ. καὶ σ. 86: «Ἡ πίστη κατὰ κανόνα βρίσκει τὴν ἔκφρασή της σ' αὐτόν, τοῦ ὁποίου ἡ ζωὴ δὲν εἶναι μόνο ἡ πιὸ παράδοξη ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ διανοηθεῖ κανείς, ἀλλὰ εἶναι τόσο παράδοξη ποὺ δὲν μπορεῖ κανεὶς οὔτε νὰ τὴ συλλάβει. Δρᾶ δυνάμει τοῦ παραλόγου –γιατὶ εἶναι παράλογο νὰ εἶναι κανεὶς ὡς ἄτομο ὑπεράνω τοῦ γενικοῦ». Ὑπάρχει σίγουρα μιὰ μακραίωνη παράδοση συσχέτισης τῆς χριστιανικῆς πίστης μὲ τὸ παράλογο. Βασικὸ χωρίο εἶναι ἐκεῖνο τοῦ Τερτυλλιανοῦ, ἀπὸ τὸ ἔργο *De carne Christi*, κεφ. 5: «Ὁ γιὸς τοῦ Θεοῦ πέθανε· αὐτὸ εἶναι ἐντελῶς πιστευτό, ἐπειδὴ εἶναι ἄτοπο. Καὶ μολονότι αὐτὸς θάφτηκε, ἀναστήθηκε· αὐτὸ εἶναι βέβαιο, ἐπειδὴ εἶναι ἀδύνατο» («Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est»). Αὐτὴ ἡ πρόταση ἀποδόθηκε ἐσφαλμένα μὲ τὸν ἕξῆς τρόπο στὸν Τερτυλλιανὸ ἢ στὸν Αὐγουστῖνο: «Πιστεύω, ἐπειδὴ αὐτὸ εἶναι παράλογο» («Credo, quia absurdum est»). Ὁ Κίρκεγκωρ δὲν συμφωνεῖ μὲ αὐτὴ τὴ συσχέτιση· ἐντούτοις τὴν βάζει στὸ στόμα τοῦ Silentio, δείχνοντας ὅτι γι' αὐτὸν ἡ πίστη εἶναι ἀδιανόητη –ἀφοῦ αὐτὸς προσπαθεῖ νὰ τὴν προσεγγίσει μὲ ἕνα ἀκατάλληλο ἐργαλεῖο: μὲ τὴ διάνοια. Κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ τὸ θρησκευτικὸ ἄτομο εἶναι πράγματι ὑπεράνω τοῦ γενικοῦ, κι αὐτὸ δὲν εἶναι διόλου παράλογο.

25. S. KIERKEGAARD, *Ἡ ἐπανάληψη*, 1977, σσ. 90-91.

26. Ὑπενθυμίζω τὸ ρητὸ τοῦ Ἡρακλείτου (ἀπ. B 49, DIELS-KRANZ): «εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ». Τὸ πρόβλημα τέθηκε σὲ ὑψηλὸ ἐρευνητικὸ ἐπίπεδο μὲ τὸν πολιτικὸ στοχασμὸ τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη.

δὲν ληφθεῖ ὑπόψη ἡ *ἐξαίρεση*, δηλαδὴ τὸ ἐξαιρετικὸ ἀνθρώπινο ἄτομο. Τὸ γενικὸ εἶναι ἐκ θεμελίων στραμμένο ἐνάντια στὴν ἐξαίρεση, κάνει ὅ,τι μπορεῖ γιὰ νὰ τὴν ἰσοπεδώσει καὶ ἐκμηδενίσει, γιατὶ διαισθάνεται τὸν ἀπειλητικὸ χαρακτήρα της. Ἐὰν τὸ γενικὸ στραφεῖ φανερὰ ἐνάντια στὴν ἐξαίρεση καὶ τὴν καταπολεμήσει, αὐτὴ ἡ ρήξη ἐνδυναμώνει τὴν ἐξαίρεση καὶ τὴν ἐξαναγκάζει νὰ συνειδητοποιηθεῖ καὶ νὰ ἐξοπλιστεῖ ἐναντίον του. Στὸ βάθος τοῦ γενικοῦ ὑπάρχει ὅμως καὶ μία «προτίμησή» του γιὰ τὸν ἐξαιρετικό, ἡ ὁποία δὲν γίνεται πάντοτε φανερή. Ἡ προτίμηση φανερώνεται π.χ., ὅταν ἕνας ἐξαιρετικὸς ἄνθρωπος ἀναλαμβάνει τὰ ἡνία τοῦ γενικοῦ καὶ τὸ καθυποτάσσει: τότε αὐτὸ ἀρέσκεται νὰ ὑπακούει καὶ ν' ἀκολουθεῖ τὸν ἡγέτη. Ὁ Κίρκεγκωρ παρομοιάζει μάλιστα αὐτὴ τὴ συμπεριφορὰ μὲ τὴν προτίμηση ποὺ ἐπιδεικνύει ὁ Θεὸς γιὰ ἕναν ἁμαρτωλὸ ἔναντι ἐνενήντα ἐννέα δικαίων, μιὰ προτίμηση ποὺ ἐκδηλώνεται ὅταν ὁ ἄσωτος υἱὸς μετανοεῖ, ἐπιστρέφει στὸ πατρικὸ σπίτι καὶ γιὰ χάρη του σφάζεται «ὁ μόσχος ὁ σιτευτός»[27]. Ἀρχικὰ ἕνας ἁμαρτωλὸς ἀγνοεῖ τὴ θεϊκὴ προτίμηση «καὶ αἰσθάνεται μονάχα τὴν ὀργὴ τοῦ οὐρανοῦ, ὥσπου τέλος ἐξαναγκάζει σχεδὸν τὸν οὐρανὸ νὰ ξεστομίσει τὴν ἀλήθεια»[28]. Καὶ μόνο ἂν ὁ ἐξαιρετικὸς ἐξωθήσει τὴ θεϊκὴ ἀγάπη ἢ τὴν κοινὴ γνώμη νὰ ἐκδηλώσει τὴν προτίμησή της γι' αὐτόν, συμφιλιώνεται μαζί της καὶ ἀποβαίνει μιὰ «δικαιωμένη ἐξαίρεση»[29].

Ἀπὸ τὰ παραπάνω ἔγινε ἀφ' ἑτέρου φανερὸ ὅτι μιὰ ὁποιαδήποτε δικαίωση τοῦ Ἀβραὰμ δὲν μπορεῖ νὰ προκύψει μὲ κάποια ἀναγνώρισή του ἐκ μέρους τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ ἢ τῆς μεταγενέστερης κοινῆς γνώμης, ἀλλὰ προέρχεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν πίστη του: «Ὁ Ἀβραὰμ πίστεψε στὸν Θεὸ καὶ ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ πίστη τοῦ λογαριάστηκε πρὸς δικαίωση» (*Πρὸς Γαλάτας*, 3, 6).

3. Μολονότι δὲν κατανοεῖ ἐντελῶς τὴ θυσιαστικὴ πράξη τοῦ Ἀβραάμ, ὁ Silentio μπορεῖ νὰ κατανοεῖ μιὰν ἄλλη πράξη, τὴν ὁποία χαρακτηρίζει «κίνηση τοῦ ἀπείρου»[30]. Πρόκειται γιὰ μιὰ *ἀποποίηση* κάθε πεπερασμένου περιεχόμενου, καὶ μάλιστα τόσο ριζοσπαστική, ὥστε νὰ ἀπομένει μόνο τὸ ἄπειρο. Εἶναι μιὰ φιλοσοφημένη παραίτηση ἀπὸ τὰ ἐγκόσμια, χάρη στὴν ὁποία ἐπιτυγχάνεται ἡ συνείδηση τοῦ ἀπείρου (ἢ τῆς αἰωνιότητας)[31] καὶ μέσῳ τούτου ὁ παραιτούμενος συνειδητοποιεῖται. Συγκροτώντας μιὰ τέτοια

---

27. *Κατὰ Λουκᾶν*, 15, 11-32.

28. S. KIERKEGAARD, *Ἡ ἐπανάληψη*, 1977, σ. 91.

29. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἔνθ' ἀν.* Ἡ συνοπτικὴ ἀναφορὰ τοῦ M. THEUNISSEN, Ausnahme, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Berlin 2004, σσ. 667-668 εἶναι ἐντελῶς παραπλανητική.

30. S. KIERKEGAARD, *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σσ. 63-64.

31. Πίσω ἀπὸ τὶς κιρκεγκωριανὲς ἔννοιες πεπερασμένο-ἄπειρο κρύβεται τὸ ἀντιθετικὸ ζευγάρι προσκαιρότητα-αἰωνιότητα.

αὐτοσυνείδηση ἕνας στοχαστὴς ἀποβάλλει τὴ «φυσική» του συνείδηση, ἡ ὁποία σχετίζεται μὲ τὸν κόσμο ἄμεσα. Κάνοντας ἀφαίρεση ἀπὸ τὰ ὄντα καὶ ὑπερβαίνοντάς τα, κατορθώνει νὰ ὁδηγεῖται στοχαστικὰ πρὸς αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ: τὸ Εἶναι τῶν ὄντων.

Ὡς πρότυπο μιᾶς τέτοιας ἀφαιρετικῆς κίνησης ἀναφέρεται ὁ Σωκράτης. Ὁ Κίρκεγκωρ ἀσχολήθηκε ἐκτεταμένα μὲ τὸν Ἀθηναῖο σοφὸ στὴ διδακτορική του διατριβὴ[32] καὶ δὲν ἔπαψε νὰ τὸν ἀναφέρει μὲ θαυμασμὸ (ἐνίοτε καὶ μὲ κριτικὴ διάθεση) στὰ ἑπόμενα ἔργα του. Ὁ Κίρκεγκωρ ἐξαίρει τὴν ἐπαγωγικὴ σωκρατικὴ μέθοδο ποὺ μεταβαίνει ἀπὸ τὰ μεμονωμένα ὄντα στὴ γενική τους ἔννοια· ἀλλὰ τονίζει σ' αὐτὴ τὴ μέθοδο ὄχι τόσο τὸν γνωστικὸ ὅσο τὸν ὑπαρξιακό της χαρακτήρα, ὡς κίνηση ποὺ *ἀποποιεῖται* τὰ μεμονωμένα γιὰ νὰ συλλάβει τὴν ἀπεραντοσύνη τους. Τὸ ὅτι αὐτὴ εἶναι κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ μιὰ καθαρὰ νοητικὴ μεθόδευση, τεκμηριώνεται ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Σωκράτης δὲν ἐνδιαφέρθηκε γιὰ τὴ γνώση πολλῶν ὄντων, ἀλλὰ ξεκίνησε ἀπὸ τὴν ἐμμονὴ στὴν ἄγνοιά του καὶ τὴν τήρησε μέχρι τέλους[33].

Ἡ κίνηση τοῦ ἀπείρου δὲν εἶναι ἀποκλειστικὰ φιλοσοφική, γιατὶ μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ σὲ μιὰ πληθώρα καθημερινῶν περιστάσεων. Ἕνα ἀπὸ τὰ παραδείγματα ποὺ παρέχονται εἶναι ὁ νοερὸς ἔρωτας ἑνὸς ἁπλοῦ ἀνθρώπου μὲ μιὰ πριγκίπισσα. Πρόκειται γιὰ μιὰ παθιασμένη αὐτοσυγκέντρωση σὲ ἕνα ἀντικείμενο πόθου ποὺ ἀποβαίνει ἐπίκεντρο τῆς ζωῆς, πολύτιμο θέμα τῶν πιὸ ἀπόκρυφων σκέψεων καὶ πυρήνας ἀναρίθμητων συνειδησιακῶν νημάτων. Μολονότι συγκροτεῖ ἕνα συγκλονιστικὸ πάθος, δὲν ἐκδηλώνεται μὲ σπασμωδικὲς ἐκφράσεις ἢ συμπεριφορές. Παρομοιάζεται μάλιστα μὲ τὴν ἀταραξία, μὲ τὴν ὁποία ὕψωσε ὁ Σωκράτης τὸ ποτήρι γιὰ νὰ πιεῖ τὸ κώνειο σὲ μιὰ στιγμὴ ἐξαιρετικῆς συνάρτησης ζωῆς καὶ θανάτου[34].

Ἡ ἀποποίηση τῶν πεπερασμένων ὄντων γιὰ χάρη τοῦ ἀπείρου, ὅπως τὴν κατανοεῖ ὁ Silentio, διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴ θυσιαστικὴ πράξη τοῦ Ἀβραάμ. Σίγουρα καὶ ὁ Ἀβραὰμ ἀποποιεῖται τὸν Ἰσαάκ, ἀναστέλλει τὸν ἠθικὸ νόμο ποὺ ἐπιβάλλει τὴν προστασία του, καταπνίγει τὰ πατρικά του αἰσθήματα, καὶ ὅλα αὐτὰ μὲ σκοπὸ τὴν ὑπέρβαση τῶν ἀνθρώπινων γιὰ χά-

---

32. S. KIERKEGAARD, *Περὶ τῆς ἔννοιας τῆς εἰρωνείας μὲ σταθερὴ ἀναφορὰ στὸν Σωκράτη* (1841). Τὸ βιβλίο ἔχει μεταφραστεῖ στὰ ἑλληνικὰ ἀπὸ τὸν Γεώργιο Καραγιάννη, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἀναγνωστίδη, χ.χ.

33. Στὸν *Φόβο καὶ Τρόμο*, 1980, σ. 69, σημ., ὁ Kierkegaard χαρακτηρίζει ὡς «καθεαυτοῦ σωκρατικὴ κίνηση τὴν κίνηση τῆς ἄγνοιας», δηλώνοντας μὲ αὐτὸ ὄχι τὴ μετάβαση στὴ γνώση, ἀλλὰ τὴν παθιασμένη ἐμμονὴ στὴν οἰκεία ἄγνοια ὡς πράξη αὐτογνωσίας. Λέει ἐκεῖ ἐπιπλέον: «Κάθε κίνηση τοῦ ἀπείρου συντελεῖται μέσῳ τοῦ πάθους καὶ κανένας στοχασμὸς δὲν μπορεῖ νὰ παραγάγει κίνηση».

34. S. KIERKEGAARD, *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 68. Πβ. τὴ σχετικὴ ἀφήγηση στὸν Πλάτωνα, *Φαίδων*, 117 b-e.

ρη τοῦ αἰώνιου καὶ ἀπέραντου θεϊκοῦ Ὄντος. Ἀλλὰ ὁ Ἀβραὰμ δὲν παραμένει σὲ μία *ἀφαιρετικὴ* κίνηση. Εἰσδύει στὴν πίστη ὅτι δὲν θὰ χάσει τὸ πεπερασμένο ὄν ποὺ ἀποποιήθηκε, καὶ προθυμοποιεῖται νὰ τὸ θυσιάσει μὲ τὴν πεποίθηση ὅτι ἔτσι θὰ τὸ κερδίσει καὶ μάλιστα στὴν ἐπίγεια ζωή. Σ' αὐτὸ τὸν παραλογισμὸ συνίσταται, ἄλλωστε, τὸ παράδοξο φαινόμενο τῆς πίστης του.

Σύμφωνα μὲ τὸν ὁρισμὸ τοῦ Silentio, ἡ θρησκευτικὴ πίστη συνίσταται στὸ νὰ παραμένει κανεὶς ἀρκετὰ νέος γιὰ νὰ ἐπιθυμεῖ, ἀλλὰ ὄχι μὲ τὸ νόημα τῆς συντήρησης κάποιων ἐλπίδων ποὺ μποροῦν νὰ διαψεύδονται ἢ κάποιων συμβιβαστικῶν ἀναχαιτίσεων («ἀναστολῶν») ποὺ φθείρουν τὴ νεανικὴ φρεσκάδα· ὅποιος πιστεύει, διατηρεῖ μιὰ *αἰώνια* νεότητα[35]. Τὸ νὰ παραμένεις νέος μὲ αὐτὸ τὸ νόημα εἶναι ἕνα ξεπέρασμα τῆς χρονικῆς προσωρινότητας, τὸ ὁποῖο δὲν πραγματώνεται μέσῳ ἄρνησης τοῦ πρόσκαιρου, ἀλλὰ ἀντίθετα μέσῳ διαφύλαξης τοῦ πρόσκαιρου «ἀφοῦ τὸ ἔχεις πρῶτα ἀπαρνηθεῖ»[36]. Ὁ πιστὸς δὲν εἶναι ἐκεῖνος ποὺ κάνει μία μόνο φορὰ στὴ ζωή του τὴ διπλὴ αὐτὴ κίνηση, γιατὶ τὴν κάνει ἀδιάκοπα, καὶ κάθε φορὰ κατορθώνει νὰ δέχεται ὡς ἐπίτευγμα τὸ πεπερασμένο καὶ πρόσκαιρο[37]. Ἡ πίστη σ' αὐτὴ τὴν ἐπίτευξη τοῦ πεπερασμένου εἶναι ἴσως κάτι ἀκόμα πιὸ θαυμαστὸ ἀπὸ τὸ «θαῦμα» ὅτι ὁ Ἀβραὰμ δὲν θὰ χρειαστεῖ νὰ σκοτώσει τελικὰ τὸν γιό του καὶ θὰ τὸν διατηρήσει ἀκέραιο στὴ ζωή.

Ἡ θρησκευτικὴ ἀναστολὴ τῆς ἠθικότητας γίνεται τώρα σαφέστερη. Δὲν εἶναι μιὰ ἀτομιστικὴ ἄρνηση τοῦ γενικοῦ ὡς τέτοιου, νοούμενου εἴτε ὡς καθολικὰ ἰσχύοντος ἠθικοῦ νόμου εἴτε ὡς κοινῆς γνώμης. Τὸ νὰ ἐκλάβει κανεὶς τὸν ἀτομιστικὰ σκεπτόμενο ἄνθρωπο καὶ τὴ γενικὴ νομοθεσία ὡς ἀντίθετες ἔννοιες, καὶ νὰ ὑποστηρίξει τὴν ὑπεροχὴ τοῦ ἀτόμου ἔναντι τοῦ γενικοῦ, δὲν σημαίνει ὅτι ἀνέστειλε *θρησκευτικὰ* τὴν ἠθικότητα. Ὁ Ἀβραὰμ μπορεῖ νὰ πραγματώσει τὴν «κίνηση» πρὸς τὸ πεπερασμένο, μόνο ἐπειδὴ προϋποθέτει τὴν κίνηση τοῦ ἀπείρου, δηλαδὴ τὴν ἀποποίηση τοῦ πεπερασμένου. Μπορεῖ ὡς πιστὸς νὰ ἀγαπᾶ τὸν γιό του καὶ νὰ πιστεύει στὴν παράδοξη σωτηρία του, *ἐπειδὴ* πρωτύτερα τὸν ἀποποιήθηκε. Κι ἀκόμα περισσότερο: μπορεῖ νὰ διατηρήσει τὸν γιό του *συγκεκριμένα*, μόνο ἐπειδὴ ἔχει

---

35. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φόβος καὶ Τρόμος*, 1980, σ. 45.

36. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *αὐτόθι*, σ. 44.

37. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *αὐτόθι*, σ. 67: «Παραιτήθηκε ἀπείρως ἀπὸ ὅλα, καὶ στὴ συνέχεια τὰ ξανακέρδισε ὅλα δυνάμει τοῦ παραλόγου. Κάνει ἀδιάκοπα τὴν κίνηση τοῦ ἀπείρου, τὴν κάνει ὅμως μὲ τέτοια ἀκρίβεια καὶ βεβαιότητα, ὥστε ἀδιάκοπα δέχεται τὸ πεπερασμένο». Ἐκφράσεις ὅπως «δυνάμει τοῦ παραλόγου» ἢ «ὁ Ἀβραὰμ ... πίστεψε στὸ παράλογο» (*αὐτόθι*, σ. 47) πρέπει νὰ ἑρμηνευτοῦν βάσει τῆς ἔμμονης τάσης τοῦ Silentio νὰ ἐξηγεῖ τὰ θρησκευτικὰ φαινόμενα μὲ ἐργαλεῖο τὴ διάνοιά του καὶ ἄρα ὄχι ὡς κατηγορηματικὲς πεποιθήσεις.

πρωτύτερα ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ αὐτὸν ἀφαιρετικά. Μὲ τοῦτο ἐμπλουτίζεται καὶ τὸ νόημα τοῦ «τελεολογικοῦ» χαρακτήρα αὐτῆς τῆς ἀναστολῆς: τὸ *τέλος* δὲν σημαίνει μόνο τὸν σκοπὸ ἀλλὰ καὶ τὴν ἀποπεράτωση. Ἡ κίνηση τοῦ ἀπείρου εἶναι ἡ ἔναρξη ἐκείνης τῆς κίνησης, ἡ ὁποία ὁδηγεῖται σὲ τελείωση (= ὁλοκλήρωση καὶ περάτωση) μὲ τὴν ἀντίστροφη κίνηση. Καὶ κανένας τελειωμὸς δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι χωρὶς τὴν ἔναρξη.

Ἀπὸ τὴ διττότητα τῆς ἀναστολῆς προκύπτει μιὰ σειρὰ ἐρωτημάτων: Γιατί ἡ ἀποποίηση εἶναι μιὰ *ἀναγκαία* προϋπόθεση τῆς πίστης; Πρέπει λοιπὸν νὰ εἶναι κανεὶς τόσο παράλογα πιστὸς καὶ νὰ ὁδηγεῖται σὲ μιὰ τόσο τεράστια μοναχικότητα, γιὰ νὰ ἐπιθυμεῖ τὸν ἴδιο του τὸν γιὸ ζωντανό; Μέσῳ τῆς πρωτύτερης ἀποποίησης τοῦ Ἰσαὰκ μήπως ἔχει χαθεῖ ἐντελῶς τὸ νόημα μιᾶς ἐπανάκτησής του σ' αὐτὴ τὴ ζωή; Καὶ ποιὸ νόημα ἔχει νὰ «πιστέψει» κανεὶς στὴ ζωντάνια ἑνὸς γιοῦ τὸν ὁποῖο ἀποποιήθηκε;

4. Θὰ ἐπιχειρήσω ν' ἀντιμετωπίσω τέτοιου εἴδους ἐρωτήματα μὲ κάποιες ὑποδείξεις, χωρὶς νὰ θεωρῶ ὅτι ἔτσι δίνεται μιὰ ὁλοκληρωμένη ἀπάντηση. Ἡ κίνηση τοῦ ἀπείρου χαρακτηρίστηκε παραπάνω ὡς συγκρότηση μιᾶς «φιλοσοφικῆς» αὐτοσυνείδησης. Μέσῳ αὐτῆς τῆς κίνησης ἀποκτᾶται μιὰ συνείδηση τοῦ ἀπείρου καὶ συνεπῶς τῆς αἰωνιότητας. Ὅποιος συμπεριφέρεται κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο, συμπεριλαμβάνει στὴν αὐτοσυνείδησή του κάτι θεϊκό, ἄπειρο καὶ αἰώνιο, ἀφοῦ ἀποποιεῖται κάθε τι πεπερασμένο γιὰ χάρη τοῦ ἀπέραντου Ἑνός. Τὸ νὰ συνειδητοποιήσει ἔτσι τὴν αἰωνιότητα, σημαίνει νὰ ἀγαπήσει τὸ θεϊκὸ Ὄν καὶ νὰ ζήσει μὲ αἰώνια εὐδαιμονία. Εἶναι ἐντούτοις ἀμφίβολο, κατὰ πόσο αὐτὴ ἡ συνειδητοποίηση ὁδηγεῖ σὲ μιὰ *συγκεκριμένη* ἀντίληψη περὶ Θεοῦ. Τὸ ὅτι αὐτὴ ἡ κίνηση εἶναι φιλοσοφική, σημαίνει ὅτι πραγματώνει μιὰ ἀφαίρεση (*abstraction*) καὶ ἄρα πρόκειται γιὰ κάτι ἀρνητικό. Ἀφαιροῦνται τὰ πεπερασμένα ὄντα, ἐπειδὴ διαβλέπεται ὅτι αὐτὰ δὲν ὁδηγοῦν στὴν αἰώνια εὐδαιμονία. Ἡ αὐτοσυνείδηση ποὺ συγκροτεῖται μέσῳ ἄρνησης, μπορεῖ μὲ μιὰ (δανεισμένη ἀπὸ τὸν Χέγκελ) ἔκφραση νὰ ὀνομαστεῖ μιὰ «δυστυχισμένη συνείδηση», ἐπειδὴ ἐπιχειρεῖ νὰ βρεῖ τὴν εὐτυχία μόνο μέσα στὸν ἑαυτό της καὶ ἱκανοποιεῖται μόνο μὲ τὸν ἑαυτό της. Ἀποποιούμενοι τὸν κόσμο στερούμαστε μιὰ θετικὴ σχέση πρὸς αὐτόν, ἐνῶ πιστεύοντας ὁδηγούμαστε σὲ μιὰ θετικὴ σχέση ὄχι μόνο πρὸς τὸν Θεὸ ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν κόσμο.

Τὸ ὅτι ἡ ἀποποίηση ὡς προϋπόθεση τῆς πίστης εἶναι κάτι ἀναγκαῖο, πρέπει νὰ αἰτιολογηθεῖ ὀντολογικά. Ὁ Silentio εἰκάζει ὅτι μέσα στὴ θρησκευτικότητα ὑφίσταται ἕνας διχασμὸς ἀνάμεσα στὴν ἀρνητικὴ προϋπόθεση καὶ στὴ θετικὴ δραστηριότητα. Μπορεῖ βάσει τούτου νὰ συμπεραθεῖ ὅτι ὁ πιστὸς βρίσκεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὸν ἑαυτό του; Μέσα στὴν ἔννοια τοῦ παραλόγου ὑπάρχει ἀσφαλῶς μιὰ ἀντίφαση μεταξὺ κατανόησης καὶ δράσης. Λέει ἐπὶ τούτου ὁ Κίρκεγκωρ:

> «Τί εἶναι λοιπὸν τὸ παράλογο; Εἰπωμένο πολὺ ἁπλά, τὸ παράλογο εἶναι τὸ ἑξῆς: τὸ ὅτι ἐγώ, ἕνα ἔλλογο ὄν, ὀφείλω νὰ δράσω στὴν περίπτωση ποὺ ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀνασκόπηση μοῦ λένε: "μπορεῖς νὰ κάνεις ἐξί-

σου τὸ ἕνα ὅσο καὶ τὸ ἄλλο", δηλαδὴ ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀνασκόπηση μοῦ λένε: "μπορεῖς καὶ νὰ μὴ δράσεις" –ἐγὼ ἐν τούτοις ὀφείλω νὰ δράσω»[38].

Συγκεκριμενοποιούμενο στὴν προβληματική μας αὐτὸ τὸ χωρίο ἀφορᾶ τὸ παράλογο ποὺ ἐνέχεται στὴ θυσιαστικὴ πράξη τοῦ Ἀβραάμ. Αὐτὴ ἡ πράξη δὲν εἶναι ἀντιφατικὴ ἀφ' ἑαυτῆς, ἀλλὰ *φαίνεται* νὰ εἶναι τέτοια, ὅταν τείνει νὰ τὴν ἑρμηνεύσει ἡ διάνοια λέγοντας στὸν διανοούμενο: δὲν εἶσαι ὑποχρεωμένος νὰ δράσεις. Τὸ νὰ διανοηθεῖ κανεὶς τὴ θρησκευτικὴ πράξη εἶναι ὅμως ἄτοπο, ἐπειδὴ ἐγκαθιστᾶ ὡς κριτὴ τὴν ἐκ φύσεως διασπασμένη διάνοια. Τὸ νὰ πράττει κανεὶς δυνάμει τῆς ἀνασκόπησης εἶναι ἤδη ἐντὸς ἑαυτοῦ ἀντιφατικό, ἐπειδὴ γιὰ τὴν ἀνασκόπηση (*reflexion*) κάθε δυνατότητα εἶναι ἐξίσου ἔγκυρη ὅσο καὶ ἡ ἀντίθετή της.

Ὅταν ἕνας τραγικὸς ἥρωας (ὅπως ὁ Ἀγαμέμνων) θυσιάζει τὴν ἀτομική του εὐτυχία ὑπὲρ τοῦ κοινωνικοῦ καλοῦ, δρᾶ σὲ ἀντίφαση πρὸς τὸν ἑαυτό του: μολονότι ἡ ἐπιθυμία του ἀρνεῖται αὐτὴ τὴν πράξη, αὐτὸς ἀναγκάζεται νὰ ὑποβιβάσει τὴν ἀτομικότητά του. Οἱ συμπατριῶτες καὶ οἱ μεταγενέστεροι ἀκυρώνουν τὴν ἀντίφαση, μόνο κατὰ τὸ μέτρο ποὺ ὑποτιμοῦν τὴν ἀτομικὴ τραγικότητα κι ἐκλαμβάνουν τὸν φόνο τῆς Ἰφιγένειας ὡς πατριωτικὴ θυσία. Ἀντίθετα, ὁ Ἀβραὰμ δὲν βρίσκεται σὲ ἀντίφαση πρὸς τὴν πράξη του, ἀφοῦ δυνάμει τῆς πίστης κατέχει τὴ βεβαιότητα ὅτι θὰ πάρει πίσω τὸν γιό του. Ὁ Ἑβραῖος αὐτὸς πατριάρχης δὲν δρᾶ ἐνάντια σὲ ὅσα ἐπιθυμεῖ, ἀλλὰ δυνάμει τούτων, γιὰ νὰ τὰ διασώσει.

Μπορεῖ ὅμως νὰ ταυτιστεῖ ἡ χριστιανικὴ πίστη μὲ τὴν πίστη τοῦ Ἀβραάμ; Δὲν εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὸ τὸ ἀντικείμενο τῆς πίστης, καὶ μάλιστα ὅταν πρόκειται γιὰ κάτι πεπερασμένο, ποὺ εἶναι ἡ ἐπιβίωση τοῦ Ἰσαάκ; Σὲ ἕναν τέτοιο προβληματισμὸ εἰσδύει ὁ Κίρκεγκωρ μὲ ἀφορμὴ ἕνα βιβλίο τοῦ Ἰσλανδοῦ συγγραφέα Magnus Eiríksson ποὺ κυκλοφόρησε τὸ 1850[39]. Ὁ Eiríksson ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἀβραὰμ δὲν μποροῦσε νὰ διαθέτει τὴν πίστη γιὰ τὴν ὁποία μιλᾶ ἡ Καινὴ Διαθήκη, ἀφοῦ αὐτὴ ἡ πίστη ἀφορᾶ τὸ ἱστορικὸ γεγονὸς τῆς ἐνανθρώπισης τοῦ Θεοῦ, δηλ. τὸν παραλογισμὸ ὅτι ὁ αἰώνιος Θεὸς εἰσῆλθε στὸ χρονικὸ γίγνεσθαι· ἀφοῦ ἔζησε κάμποσους αἰῶνες πρὸ Χριστοῦ, ὁ Ἀβραὰμ δὲν μπορεῖ νὰ πίστευε κάτι τέτοιο. Σχετικὰ μὲ αὐτὸ στοχάζεται ὁ Κίρκεγκωρ στὰ *Ἡμερολόγιά* του (*Papirer*). Ὑποστηρίζει ὅτι καὶ ὁ Ἑβραῖος πατριάρχης ἀντιμετωπίζει κάτι παράλογο: εἶναι ἡ ἀντιφατι-

38. S. KIERKEGAARD, *Tagebücher*, H. GERDES (ἐπιμ.), τόμ. 3, Düsseldorf-Köln, 1848-1849, σ. 174.

39. *Εἶναι ἡ πίστη ἕνα παράδοξο καὶ «δυνάμει τοῦ παραλόγου»; Ἕνα ἐρώτημα ποὺ προκλήθηκε ἀπὸ τὸ «Φόβος καὶ Τρόμος» τοῦ Johannes de Silentio.* Τὸ βιβλίο κυκλοφόρησε μὲ ψευδώνυμο συγγραφέα τὸν Theophilus Nicolaus, πίσω ἀπὸ τὸ ὁποῖο κρύβεται ὁ Ἰσλανδὸς λόγιος Magnus Eiríksson (1806-1881).

κότητα τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος ἀφ' ἑνὸς ὑπόσχεται στὸν Ἀβραὰμ μιὰ διαιώνιση τοῦ γένους του μέσῳ τῶν ἀπογόνων τοῦ Ἰσαάκ[40], ἀφ' ἑτέρου ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν Ἀβραὰμ νὰ θυσιάσει τὸν μικρὸ Ἰσαάκ. Ἐντούτοις τὸ παλαιό, τωρινὸ καὶ παντοτινὸ ἀντικείμενο τῆς πίστης ἔγκειται στὸ ὅτι *γιὰ τὸν Θεὸ ὅλα εἶναι δυνατά*, ἀκόμα καὶ ὅσα εἶναι παράλογα γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Τὸ περιεχόμενο μιᾶς πίστης δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παράλογο, γιατὶ αὐτὸ θὰ σήμαινε ὅτι ὁ ἴδιος ὁ πιστὸς βρίσκεται σὲ αὐτοδιχασμὸ καὶ ἀμφιβολία σχετικὰ μὲ ὅσα πιστεύει[41]. Γιὰ νὰ μπορέσει ἡ πίστη ν' ἀποτελέσει δοκιμασία καὶ ἔλεγχο τῶν ἀνθρώπων, συνδέθηκε μὲ τὸ παράλογο· ἔτσι διαμορφωμένο, τὸ παράλογο μπορεῖ νὰ τὸ δαμάσει μόνο μιὰ τεράστια δύναμη: τὸ πάθος τῆς πίστης, καὶ μάλιστα ἐκείνη ἡ ταπεινόφρων πίστη, ποὺ ὀξύνεται ἀπὸ τὸν πόνο τῆς ἐνσυνείδητης ἐνοχῆς.

Συμπεραματικά: μιὰ ἀναστολὴ τῆς ἠθικότητας εἶναι μόνο ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς διάνοιας ἀδιανόητη, διότι ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς πίστης ἡ δράση καὶ ἡ διάνοια συνταιριάζονται· ὅλα ἐκεῖνα ποὺ ὁ Ἀβραὰμ ὀφείλει νὰ ἀποποιηθεῖ, τοῦ ἐπιστρέφονται. Μπορεῖ λοιπὸν κανεὶς νὰ συλλάβει τὸ τί εἶναι μιὰ θρησκευτικὴ προσωπικότητα, μόνο ἐὰν συνθέσει τὰ κατ' ἀρχὴν ἀντιθετικὰ δομημένα ἐννοιολογικὰ ζεύγη: γενικότητα-ἀτομικότητα, πεπερασμένο-ἄπειρο καὶ διάνοια-δράση[42].

Γιάννης ΤΖΑΒΑΡΑΣ
(Ρέθυμνο)

---

40. *Γένεσις*, 17, 7-21.

41. Λέει κατὰ λέξη: «Ὅταν πιστεύω, οὔτε ἡ πίστη οὔτε τὸ ἀντικείμενο τῆς πίστης εἶναι τὸ παράλογο· ἀ ὄχι, ὄχι! Καταλαβαίνω ὅμως πολὺ καλὰ ὅτι γιὰ ἐκεῖνον, ὁ ὁποῖος δὲν πιστεύει, ἡ πίστη καὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς πίστης εἶναι παράλογα, καί... ὅταν ἴσως ἀρχίζει νὰ σαλεύει ἡ ἀμφιβολία, τότε ἀμέσως ἡ πίστη καὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς πίστης μεταποιοῦνται γιά μένα σὲ παράλογα» (M. THEUNISSEN – W. GREVE (ἐπιμ.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, 1979, *αὐτόθι*, σ. 162).

42. Στὸ βιβλίο μου: Γ. ΤΖΑΒΑΡΑ, *Ἡ καθολικὴ διάδοση τῆς ἀπελπισίας (Σπουδὴ στὸν Kierkegaard)*, Ἀθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1997, σσ. 47-60, παρέχεται ἐκτενὴς ἐξέταση τῶν ὕστερων διαγνώσεων τοῦ Κίρκεγκωρ σχετικὰ μὲ τὰ ἀντιθετικά/συνθετικὰ στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπινου ἑαυτοῦ: πεπερασμένο-ἄπειρο, δυνατότητα-ἀναγκαιότητα.

DIE TELEOLOGISCHE SUSPENSION DES ETHISCHEN BEI KIERKEGAARD. EINE VERTEIDIGUNG

Zusammenfassung

Die von Kierkegaard bearbeitete Idee einer teleologischen Suspension des Ethischen basiert auf eine klare Differenzierung des Allgemeinen-Ethischen und des Einzelnen-Religiösen. Das Ethische ist allgemein sowohl im Sinne der allgemein gültigen moralischen Regel wie auch im Sinne der öffentlichen Meinung. Als Beispiel einer Person, die von der öffentlichen Meinung als moralisch-tragischer Held anerkannt wurde, gilt Agamemnon in Aulis. Dieser sei von Abraham, der seinen Sohn entsprechend dem Gebot Gottes opfern soll, grundsätzlich verschieden. Trotz seines nutzlosen Opfer-Attentats wird Abraham zu einer Schlüsselfigur des religiösen Menschen an sich, und zwar deshalb, weil er als Einzelner das Ethische überwindet und dadurch dem Absoluten nahe kommt.

Abraham hat aber nach Kierkegaard nicht nur auf seinen Sohn verzichtet, sondern auch an dessen wunderbaren Wiedergewinn geglaubt. Er habe sowohl die abstrahierende Bewegung auf das Unendliche und Ewige (Gott) als auch die umgekehrte Bewegung auf das Endliche hin gemacht und dadurch seinen Sohn in diesem Leben gewonnen. So habe er nicht nur das Allgemeine-Ethische überwunden, sondern zugleich das konkrete Endliche gerettet.

Der vorliegende Aufsatz möchte darauf hinweisen, daß eine Moralität, die hauptsächlich auf der allgemeinen Anerkanntheit oder auf dem allgemeinen Sinn («common sense») gründet, nicht hinreichend begründet ist, und daß das Religiöse seine Ausnahmestelle durch den wundertätigen Glauben sichert, daß das natur- oder verstandesmäßig Unmögliche doch für Gott möglich sei.

Johann TZAVARAS

Philosophia, 43, 2013, pp. 381-392

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ THOMAS REID*

Ὁ Thomas Reid (1710-1796), καθηγητὴς φιλοσοφίας στὸ King's College τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Aberdeen (1751-1764) καὶ στὴ συνέχεια τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γλασκώβης (1764-1780), ὅπου διαδέχθηκε τὸν Adam Smith στὴν ἕδρα τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας, ὑπῆρξε ἱδρυτὴς τῆς φιλοσοφίας τοῦ κοινοῦ νοῦ, ἡ ὁποία εἶχε μεγάλη ἀπήχηση στὴ δυτικὴ σκέψη, ἰδιαίτερα στὴ Βρετανία καὶ τὴ Γερμανία, ἀλλὰ καὶ στὴ μετα-επαναστατικὴ Γαλλία καὶ Ἀμερική, καθὼς ὑποσχόταν, συνδέοντας τὴν ἐμπειρία τοῦ κοινοῦ νοῦ μὲ τὴ φιλοσοφικὴ καὶ ἐπιστημονικὴ σκέψη, πρόοδο καὶ σταθερότητα, σὲ μιὰ ἐποχὴ ραγδαίων κοινωνικοπολιτικῶν, θρησκευτικῶν καὶ ἐπιστημονικῶν ἀλλαγῶν[1]. Σημαντικὴ μορφὴ τοῦ σκωτικοῦ Διαφωτισμοῦ, ὁ Reid ἄσκησε μὲ τὴ φιλοσοφική του σκέψη μεγάλη ἐπίδραση στὴν ἀνώτατη ἐκπαίδευση τῆς Γαλλίας καὶ τῆς Ἀμερικῆς, κυρίως κατὰ τὸν 19ο αἰώνα, καὶ ὁδήγησε στὴ διαμόρφωση νεωτέρων φιλοσοφικῶν ρευμάτων, ὅπως ὁ θετικισμός, ὁ πραγματισμὸς καὶ ἡ πνευματοκρατία, ἐνῶ ἀνάλογη ἦταν καὶ ἡ ἐπίδραση ποὺ ἡ φιλοσοφία του ἄσκησε τὴν ἴδια ἐποχὴ στὴ Γερμανία ὡς ἐναλλακτικὴ λύση στὸν καντιανισμό[2]. Ὁ Reid διαμόρφωσε,

---

* Ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένη μορφὴ τῆς ἀνακοίνωσής μου στὸ *11ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας* μὲ θέμα «Ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου καὶ οἱ μετασχηματισμοί της», ὀργάνωση Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία καὶ Τμῆμα Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Πατρῶν (Συνεδριακὸ Κέντρο Πανεπιστημίου Πατρῶν, Πανεπιστημιούπολη Ρίου, Πάτρα, 17-19 Ὀκτωβρίου 2008).

1. Πβ. B. W. REDEKOP, Reid's Influence in Britain, Germany, France and America, στὸ *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, ἐπιμ. T. CUNEO – R. VAN WOUDENBERG, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, σσ. 313-339. Πβ. ἐπίσης A. ESPINAS, La philosophie en Ecosse au XVIIIe siècle et les origins de la philosophie anglaise contemporaine, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 11, 1881, σσ. 113-132, P. JANET, Le Spiritualisme français au dix-neuvième siècle, *Revue des deux Mondes*, 75, 1868, σσ. 353-385, καὶ M. KUEHN, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800, A Contribution to the History of Critical Philosophy*, Montreal and Kingston-London-Ithaca, McGill-Queen's University Press, 1987. Πβ. ἐπίσης Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ θεμελίωση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Thomas Reid*, Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου (69), Ἀθήνα, ἐκδ. Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1988.

2. B. W. REDEKOP, Reid's Influence in Britain, Germany, France and America, *ἔνθ' ἀν.*

μαζὶ μὲ ἄλλους Σκώτους φιλοσόφους, τὴ σκωτικὴ φιλοσοφία, ὡς ἀπάντηση στὸν ἰδεαλισμό, τὸν ὑλισμὸ καὶ τὸν σκεπτικισμό, ὁ ὁποῖος στηρίχθηκε στὴν ἔννοια τοῦ κοινοῦ νοῦ ὁ ὁποῖος, ὡς ἐσωτερικὴ αἴσθηση, λαμβανόταν ὡς φυσικὴ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλαμβάνει μὲ ἄμεσο τρόπο τὴν ἀλήθεια καὶ τὴ γνώση. Θεωρώντας πὼς ὑπάρχουν «ὁρισμένες ἀρχὲς στὶς ὁποῖες ἐκ συστάσεως τείνουμε νὰ πιστεύουμε καὶ τὶς ὁποῖες εἴμαστε ἀναγκασμένοι νὰ δεχόμαστε, ὡς δεδομένες, στὴν καθημερινὴ ζωή»[3], ἀρχὲς ἢ προτάσεις τοῦ κοινοῦ νοῦ ποὺ διερευνοῦσαν ἢ ἀμφισβητοῦσαν οἱ ὑλιστὲς ὅσο καὶ οἱ σκεπτικιστὲς καὶ οἱ ἰδεαλιστές, οἱ ὁποῖες ὅμως, ὅπως ἔχει παρατηρηθεῖ «σώζουν τὸ ἄτομο καὶ τὴν κοινωνία ἀπὸ τὸ πνευματικὸ καὶ ἠθικὸ χάος»[4], ὑποστήριξε πὼς οἱ πλέον καθολικὲς ὄψεις τῆς ἀνθρώπινης γλώσσας καὶ πρακτικῆς ἀπεικονίζουν τὶς βασικὲς δομὲς τῆς σκέψης. Ἄλλωστε, ὁ Reid ἐπιχείρησε νὰ διερευνήσει τὶς διανοητικὲς καὶ πρακτικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ καὶ νὰ δώσει τὶς πρῶτες ἀρχὲς ποὺ θεωροῦσε πὼς ἐνσωματώνονται στὸν «κοινὸ νοῦ», δηλαδὴ τὴ λογικὴ σκέψη τοῦ ἀνθρώπου, λαμβάνοντας τὸν κοινὸ νοῦ ὡς δυνατότητα γιὰ ὁρισμένες πρωτότυπες καὶ ἐνορατικὲς κρίσεις οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν ὡς θεμέλια τοῦ παραγωγικοῦ λογισμοῦ. Λαμβάνοντας, παράλληλα, τὴ γλώσσα ὡς «ἀκριβὴ εἰκόνα τῶν ἀνθρώπινων σκέψεων», ὑποστήριξε πὼς ὑπάρχει κάτι κοινὸ σὲ ὅλες τὶς γλῶσσες καὶ πὼς «Ἡ διάκριση μεταξὺ οὐσιῶν καὶ ποιοτήτων ποὺ ἀνήκουν σὲ αὐτές, μεταξὺ τῆς σκέψης καὶ τοῦ ὄντος ποὺ σκέπτεται, μεταξὺ τῆς σκέψης καὶ τῶν ἀντικειμένων τῆς σκέψης, ἀνευρίσκεται στὴ δομὴ ὅλων τῶν γλωσσῶν. Ὡς ἐκ τούτου τὰ φιλοσοφικὰ συστήματα ποὺ καταργοῦν αὐτὲς τὶς διακρίσεις ἀνοίγουν πόλεμο μὲ τὸν κοινὸ νοῦ τῆς ἀνθρωπότητας»[5]. Διακρίνοντας, ἄλλωστε, τὶς ἀλήθειες σὲ ἀναγκαῖες καὶ ἐνδεχόμενες, ἐπιχείρησε νὰ καθορίσει τὶς ἀρχὲς τους, καὶ προσδιορίζοντας δώδεκα ἀρχὲς ἐνδεχομένων ἀληθειῶν, ποὺ εἶναι ἐνορατικὲς καὶ ἄμεσες, ἀναφέρθηκε ἀρχικὰ στὴν ἀξία τῆς συνείδησης γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὕπαρξης κάθε ὄντος ἢ κατάστασης καὶ λειτουργίας τοῦ νοῦ[6],

---

3. Πβ. Th. REID, An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, *Philosophical Works*, ἐπιμ. Sir William HAMILTON, εἰσαγωγὴ H. M. Bracken, 2 τόμ., Hildesheim, Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1967, I, σ. 108b.

4. Πβ. G. MURPHY, *A Historical Introduction to Modern Psychology*, New York, Brace and Co., 1929, σ. 29.

5. Πβ. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ἐν Th. REID, *Philosophical Works*, ἐπιμ. Sir William HAMILTON, *ἔνθ' ἀν.*, I, σσ. 440b-441a.

6. Ὁ Reid ἀναφέρεται στὴν ὕπαρξη ἑνὸς ὑποκειμένου μὲ ψυχικὲς λειτουργίες ἀλλὰ καὶ στὴν ὕπαρξη ψυχικῶν καταστάσεων τῶν ὁποίων ἔχουμε συνείδηση, ἐνῶ ἡ συνείδηση (*consciousness*) ὁρίζεται ἀπὸ αὐτὸν ὡς δύναμη ἢ νοητικὴ λειτουργία μέσῳ τῆς ὁποίας γνωρίζουμε τὸ περιεχόμενο τοῦ νοῦ, τὶς προσωπικὲς σκέψεις καὶ τοὺς σκοπούς μας. Πβ. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 442b: «Consciousness is an operation of the understanding of its own kind, and cannot be logically defined. The objects of it are our

στὴ σύνδεση αὐτῆς μὲ τὸ ἐγὼ[7] ἀλλὰ καὶ στὴ σχέση οὐσίας καὶ κατηγορήματος, στὴ διάκριση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου σὲ ὅλες τὶς νοητικὲς λειτουργίες, ποὺ εἶναι πρῶτες ἀρχὲς γιὰ τὶς ὁποῖες συμφωνοῦν ὅλες οἱ γενεές, οἱ ὁποῖες ἐμπιστεύονται τὶς λειτουργίες τῶν ὑγιῶν ἀνθρώπων, ἀρχὲς τὶς ὁποῖες ὀνομάζει «ἀξιώματα, ἀρχὲς τοῦ κοινοῦ νοῦ, αὐταπόδεικτες ἀλήθειες, κοινὲς ἔννοιες»[8].

Ἡ ἔννοια τοῦ ἐγώ, τοῦ ὑποκειμένου, εἶναι φανερὸ πὼς κατέχει κεντρικὴ θέση στὴ φιλοσοφία τοῦ Thomas Reid καὶ συνδέεται μὲ τὶς γνωσιοθεωρητικές του ἀντιλήψεις καὶ εἰδικότερα μὲ τὴν προβληματική του γιὰ τὶς σχέσεις ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἀντίληψης καὶ αἰσθήματος, καθὼς καὶ μὲ τὴν κριτικὴ τὴν ὁποία ὁ Σκῶτος φιλόσοφος ἄσκησε στὶς θεωρίες τῆς ἀντίληψης προγενέστερων αὐτοῦ φιλοσόφων, ὅπως ὁ Berkeley καὶ ὁ Locke, οἱ ὁποῖες αὐτὸς θεωροῦσε πὼς ὁδήγησαν στὸν σκεπτικισμὸ τοῦ Hume. Διακρίνοντας μεταξὺ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, μεταξὺ σκέψης καὶ ὑποκειμένου τῆς σκέψης, πράξης καὶ πράττοντος, ὁ Reid ἐπισημαίνει ὅτι ἡ λέξη ἐγὼ δηλώνει τὸ ὑποκείμενο ποὺ ἔχει ἐμπειρίες διαφόρων νοητικῶν καταστάσεων, τονίζει τὸν ἐνεργητικὸ χαρακτήρα τοῦ νοῦ, θέση ποὺ ἀπουσιάζει τόσο ἀπὸ τὸν ἐμπειρισμὸ ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ ὀρθολογισμό, καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ συνδέσει τὴ νόηση μὲ τὴ συνείδηση καὶ νὰ προσδιορίσει τὴν προσωπικὴ ταυτότητα, διακρίνοντας τὴν «ἀτελὴ ταυτότητα» ἑνὸς ἀντικειμένου, ἡ ὁποία εἶναι «ἡ χωρο-χρονικὴ ταυτότητα παρὰ τὴν ἀλλαγή» ἀπὸ τὴν «τέλεια ταυτότητα», ποὺ εἶναι ἡ ταυτότητα ἑνὸς προσώπου, ἡ ὁποία συνεπάγεται «τὴ συνεχὴ ὕπαρξη ἑνὸς μὴ-ὁρατοῦ πράγματος ποὺ καλεῖται ἐγώ»[9]. Ἐμπλουτίζοντας μὲ τὶς θέσεις του αὐτὲς τὴν προβληματικὴ τοῦ ἐμπειρισμοῦ γιὰ προβλήματα γνωσιοθεωρίας καὶ φιλοσοφίας τοῦ νοῦ ὁ

---

present pains, our pleasures, our hopes, our fears, our desires, our doubts, our thoughts of every kind; in a word, all the passions, and all the actions and operations of our own minds, while they are present. We may remember them when they are past; but we are conscious of them only while they are present. When a man is conscious of pain, he is certain of its existence; when he is conscious that he doubts or believes, he is certain of the existence of those operations. But the irresistible conviction he has of the reality of those operations is not the effect of reasoning; it is immediate and intuitive. The existence, therefore, of those passions and operations of our minds, of which we are conscious, is a first principle, which nature requires us to believe upon her authority».

7. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 443b: «Another first principle, I think, is *that the thoughts of which I am conscious, are the thoughts of a being which I call* ***MYSELF****, my* ***MIND****, my* ***PERSON****. The thoughts and feelings of which we are conscious are continually changing, and the thought of this moment is not the thought of the last; but something which I call myself, remains under this change of thought. This self has the same relation to all the successive thoughts I am conscious of – they are all my thoughts; and every thought which is not my thought, must be the thought of some other person*».

8. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 434b.

9. Πβ. Th. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), essay III, κεφ. 4 καὶ 6 καὶ Essay VI, κεφ. 5. Γιὰ μιὰ κριτικὴ ἐξέταση τῆς ἄποψης τοῦ Reid γιὰ τὴν προσωπικὴ ταυτότητα, πβ. M. A. STEWART, Reid on Locke and Personal Identity: Some Lost Sources, *The Locke Newsletter*, 28, 1997, σσ. 105-116.

Reid διερεύνησε μὲ συστηματικὸ τρόπο λειτουργίες τοῦ νοῦ, ὅπως ἡ ἀντίληψη, ἡ σύλληψη καὶ ἡ μνήμη, καὶ παράλληλα εἶδε τὴ συνείδηση, ὅπως πρὶν ἀπὸ αὐτὸν ὁ Hutcheson, ὡς μιὰ εἰδικὴ λειτουργία, μέσω τῆς ὁποίας γνωρίζουμε ἄμεσα τὸ περιεχόμενο τοῦ νοῦ, τὶς προσωπικές μας σκέψεις καὶ τοὺς σκοπούς μας, ποὺ διαφέρει τόσο ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν μνήμη, ἡ ὁποία διακρίνεται ἐπίσης ἀπὸ τὴν προσοχὴ καὶ τὸν στοχασμό[10], ποὺ συνυπάρχει μαζὶ μὲ τὴν ἀντίληψη καὶ κάθε λειτουργία τοῦ νοῦ. Ὁ Reid κατακρίθηκε, βέβαια, πὼς ἐπανεισήγαγε τὶς ἰδέες μὲ τὴ μορφὴ τοῦ αἰσθήματος τὸ ὁποῖο παίζει κατ' αὐτὸν καθοριστικὸ ρόλο στὴν ἀντιληπτικὴ διαδικασία, ἀλλὰ καὶ γιὰ χαλαρὴ χρήση τῶν λέξεων «ἔννοια» καὶ «ὑπόδειξη» καθὼς καὶ γιὰ ἀμφισημία ὡς πρὸς τὸ νόημα τῆς λέξης «ἰδέα», τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ δηλώσει τὰ καθόλου, ποὺ θεωροῦνται ἀπὸ αὐτὸν ἀμετάβλητες οὐσίες καὶ ἀντικείμενα τῆς νόησης ποὺ δὲν ἐπιβεβαιώνονται λογικά.

Ἡ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ νοῦς δὲν ἀντιλαμβάνεται ἄμεσα τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ φυσικοῦ κόσμου ἀλλὰ μόνο τὶς νοητικὲς ἀναπαραστάσεις τους, αὐτὸ ποὺ ὁ Reid ὀνομάζει «θεωρία τῶν ἰδεῶν», «ἰδεατὴ ὑπόθεση» καὶ «ὁδὸ τῶν ἰδεῶν»[11], συνδέεται κυρίως μὲ τὴν παράδοση τῆς νεότερης φιλοσοφίας καὶ φαίνεται νὰ ἐνοποιεῖ τὰ διιστάμενα σὲ ἄλλα θέματα φιλοσοφικὰ συστήματα τῶν ὀρθολογιστῶν καὶ τῶν ἐμπειριστῶν. Οἱ ἰσχυρισμοὶ καὶ τὰ σφάλματα τῶν προηγούμενων καὶ σύγχρονών του φιλοσόφων, ὅπως λ.χ. τοῦ Descartes, τοῦ Berkeley, τοῦ Locke καὶ τοῦ Hume, γιὰ νὰ μὴν ἀναφερθῶ στὰ φιλοσοφικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητας τὰ ὁποῖα ὁ Reid ἀναφέρει, σχετικὰ μὲ τὴν παραστατικὴ ἀντίληψη, δηλ. τὴ θεωρία πὼς ἡ ἀντίληψη στηρίζεται στὶς μεσολαβοῦσες ἰδέες, στὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, καὶ ὄχι στὰ ἀντικείμενα καθ' αὐτά, θεωρήθηκαν ἀπὸ τὸν Reid πὼς καταστρέφουν τὴ σχέση μεταξὺ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου καὶ πὼς ἀμφισβητοῦν τὴν ὕπαρξη τοῦ ὑλικοῦ κόσμου καὶ τῶν ἄλλων νοήσεων. Βέβαια ὁ Reid δὲν ἀρνήθηκε τὴν ὕπαρξη ἰδεῶν[12] ἢ ἐννοιῶν στὴ διαδικασία τῆς ἀντί-

---

10. Γιὰ τὴ διάκρισή της ἀπὸ τὴν ἀντίληψη καὶ τὴ μνήμη, ἀντιστοίχως, πβ. Th. REID, *Philosophical Works*, I, σσ. 22a, 223a, 297b καὶ 222b, 340a, 351a, καὶ γιὰ τὴ συνύπαρξή της μὲ τὶς ἄλλες λειτουργίες, *αὐτόθι*, σ. 308. Πβ. καὶ Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ θεμελίωση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Thomas Reid, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 31, 54, 65, 130, 195, 196, 205.

11. Πβ. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ἐν Th. REID, *Philosophical Works*, τ. I, σσ. 73a, 128a, 96a, 236a, 241a, 106a-b, καὶ Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ θεμελίωση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Thomas Reid*, σσ. 164-178.

12. Στὸν Σκῶτο φιλόσοφο τὸ νόημα τῆς λέξης «ἰδέα» εἶναι ἀμφίσημο μιὰ καὶ χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσει ἄλλοτε τὰ καθ' ὅλου, τὰ ὁποῖα αὐτὸς θεωροῦσε ἀμετάβλητες οὐσίες καὶ ἀντικείμενα τῆς νόησης, ποὺ δὲν ἐπιβεβαιώνονται λογικά, καὶ ἄλλοτε τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, ἕνα *tertium quid*, κάτι τελείως διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ ὑπάρχον ἀντικείμενο καὶ τὸ νοούμενο ὑποκείμενο. Κατὰ τὸν Sir William Hamilton ὁ Reid δὲν μπόρεσε νὰ ἀντιληφθεῖ πὼς τὸ παραστατικὸ ἀντικείμενο στὸ ὁποῖο ἀναφέρονταν ὁρισμένες θεωρίες ἦταν ἕνα δημιούργημα τοῦ ἴδιου τοῦ νοῦ. Πβ. Th. REID, *Philosophical Works*, *ἔνθ' ἀν.*, I, σσ. 106a, 326b, note, 368b note, ἀλλὰ καὶ τὰ σχόλια τοῦ Hamilton στὸν τόμο II τῆς ἔκδοσης τῶν ἔργων τοῦ Reid, στὴν ὁποία παραπέμπουμε.

ληψης, ὅμως ὑποστήριξε ὅτι οἱ ἰδέες καὶ ὄχι τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα εἶναι τὰ ἄμεσα δεδομένα τῆς ἀντίληψης, δηλ. ὅτι μιὰ ὁρισμένη ἔννοια ἑνὸς ἀντικειμένου μπορεῖ νὰ λάβει μεταφορικὴ ἢ ἀναλογικὴ σημασία καὶ νὰ ὀνομασθεῖ «εἰκόνα» τοῦ ὑλικοῦ ἀντικειμένου ποὺ σχηματίζεται στὸν νοῦ. Ὁ ἴδιος, ἀποδέχεται τὴν ἄποψη τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἀναγνωρίζει ὅτι «στὴν ἀντίληψη τὸ ἀντικείμενο αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει, στὴν ἀνάμνηση ὅτι τὸ ἀντικείμενο ὑπῆρξε καὶ στὴν φαντασία ὅτι δὲν ὑπῆρξε ποτέ», καὶ συγχρόνως διευκρινίζει πὼς ὁ νοῦς συνίσταται ἀπὸ φυσικὲς ἢ ἔμφυτες λειτουργίες, ὅπως ἡ συνείδηση, ἡ μνήμη, ἡ ἀντίληψη, ἡ φαντασία καὶ ὁ λόγος (*reasoning*). Θεωρώντας πὼς ἡ συνείδηση συνδέεται μὲ ὅλες τὶς νοητικὲς καταστάσεις, ὑποστηρίζει τὴν ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη τοῦ ὑλικοῦ κόσμου καὶ θεωρεῖ ὅτι εἶναι σφάλμα τὸ νὰ εἰκάζουμε ἀπὸ τὰ αἰσθήματά μας γιὰ τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς φυσικῆς πραγματικότητας. Παράλληλα, διακρίνοντας, κατὰ τὸ παράδειγμα τοῦ Locke, μεταξὺ πρωτευουσῶν καὶ δευτερευουσῶν ποιοτήτων, ὁ Reid προέβη σὲ μιὰ σημαντικὴ διάκριση μεταξὺ πρωτότυπης καὶ ἐπίκτητης ἀντίληψης[13], ποὺ θεμελιώνεται στὴ θέση αὐτοῦ πὼς τὸ περιεχόμενο τῆς συνείδησης συγκροτεῖται ἀπὸ ἐμπειρικὰ καὶ προεμπειρικὰ στοιχεῖα, καὶ ἐπισήμανε πὼς οἱ ἐπίκτητες ἀντιλήψεις συνδέονται μὲ τὶς δευτερεύουσες ποιότητες, συνεπῶς μὲ τὶς αἰσθήσεις τῆς γεύσης, τῆς ἀφῆς καὶ τῆς ὄσφρησης, ἐνῶ οἱ πρωταρχικὲς μὲ ποιότητες, ὅπως τὸ σχῆμα, ὁ ὄγκος, ἡ ἔκταση, ἡ κίνηση, ἡ σκληρότητα, ἡ μαλακότητα. Ἀναφερόμενος ἰδιαίτερα στὴν ἐπίκτητη ἀντίληψη, αὐτὸς ὁμιλεῖ γιὰ τὴ φαινομενικὴ ἀντίληψη (*seeming perception*)[14], στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας δέχεται, ἀναφορικὰ μὲ τὴν αἴσθηση τῆς ἀφῆς, ὅτι τὸ πραγματικὸ μέγεθος εἶναι τὸ πρωτότυπο ἀντικείμενο τῆς ἀφῆς, ὄχι ὅμως τῆς ὅρασης, μὲ τὴν ὁποία συλλαμβάνεται τὸ φαινομενικὸ μέγεθος ποὺ μετρᾶται μὲ τὴ γωνία τὴν ὁποία ἕνα ἀντικείμενο σχηματίζει σὲ σχέση μὲ τὸ μάτι[15]. Θεωρώντας, ἄλλωστε, τὴν ἐμπειρία ὡς αὐτὴν ποὺ μᾶς καθοδηγεῖ στὸ νὰ διακρίνουμε τὸ πραγματικὸ ἀπὸ τὸ φαινομενικὸ μέγεθος, ὁ Reid προέβη σὲ σαφὴ διάκριση πραγματικότητας καὶ φαινομενικότητας καὶ συγχρόνως διέκρινε σαφῶς ἀνάμεσα στὸ αἰσθάνεσθαι (*sensing*) καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι (*perceiving*), νοητικὲς πράξεις ποὺ εἶναι διαφορετικές, ἂν καὶ συχνὰ συμβαίνουν ταυτόχρονα: «Ὅταν μυρίζω ἕνα τριαντάφυλλο ὑπάρχει στὴν πράξη μου αὐτὴ τόσο τὸ αἴσθημα ὅσο καὶ ἡ ἀντίληψη. Τὸ εὐχάριστο ἄρωμα ποὺ αἰσθάνομαι, ἂν θεωρηθεῖ ἀπὸ μόνο του, χωρὶς καμιὰ ἐξάρτηση ἀπὸ κάποιο ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο, εἶναι κυρίως αἴσθημα... Ἡ οὐσία του συνίσταται στὸ ὅτι ἔχει γίνει αἰσθητό... Δὲν ὑπάρχει διαφορὰ μεταξὺ

13. Πβ. Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ θεμελίωση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Thomas Reid*, σσ. 21, 171, 183, 184, 196, 275.

14. Πβ. *Philosophical Works*, I, σσ. 335a-337a καὶ Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 171.

15. Πβ. *Philosophical* Works, I, σσ. 363b-365b.

τοῦ αἰσθήματος (*sensation*) καὶ τοῦ συναισθήματος (*feeling*), εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτό... Στὸ αἴσθημα δὲν ὑπάρχει ἀντικείμενο ποὺ νὰ διακρίνεται ἀπὸ τὴν πράξη τοῦ νοῦ, μὲ τὴν ὁποία ἔγινε αἰσθητὸ – καὶ τοῦτο ἰσχύει γιὰ ὅλα τὰ αἰσθήματα. Ἂν στρέψουμε τὴν προσοχή μας στὴν ἀντίληψη ποὺ ἔχουμε ὅταν μυρίζουμε ἕνα τριαντάφυλλο ... τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀντίληψης σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση, εἶναι μιὰ ποιότητα στὸ τριαντάφυλλο ποὺ τὴν διακρίνω μὲ τὴν αἴσθηση τῆς ὀσφρησης. Ἂν τεθεῖ τὸ ἐρώτημα ἐὰν ἡ μυρωδιά βρίσκεται στὸ τριαντάφυλλο ἢ στὸν νοῦ ποὺ τὴν αἰσθάνεται, ἡ ἀπάντηση εἶναι προφανής: δύο διαφορετικὰ πράγματα φανερώνονται μὲ τὴ μυρωδιὰ τοῦ τριαντάφυλλου: ὅτι αὐτὴ ὑπάρχει στὸν νοῦ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι σὲ ἕνα ὄν ποὺ αἰσθάνεται, ἀλλὰ ταυτόχρονα, ὅτι εἶναι καὶ στὸ τριαντάφυλλο»[16]. Τὰ αἰσθήματα εἶναι κατὰ τὸν Reid μιὰ φυσικὴ ἀρχὴ πίστης[17], μιὰ ἔμφυτη γλώσσα ποὺ ἐκ συστάσεως διαθέτουμε, καὶ μᾶς πληροφοροῦν μὲ ἄμεσο τρόπο γιὰ τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας, ἀφοῦ «ὑποδεικνύουν» τὰ ὑλικὰ ἀντικείμενα. Ὑποστηρίζοντας πὼς οἱ ἀνθρώπινες αἰσθήσεις δὲν μᾶς ἀπατοῦν συνεχῶς, παραδέχεται πὼς ὁ νοῦς λειτουργεῖ μὲ συγκεκριμένους νόμους ποὺ μᾶς παρέχουν ἀληθεῖς πίστεις, πρᾶγμα ποὺ ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁρισμένες αἰσθήσεις συνδέονται ἀναπόφευκτα μὲ τὴν ἀντίληψη καὶ πίστη στὴν ὕπαρξη ὁρισμένων ἐξωτερικῶν ἀντικειμένων, σύνδεση ποὺ δὲν εἶναι συνέπεια κάποιου νόμου τῆς φύσης ἀλλὰ νόμος τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ. Στὴν οὐσία αὐτὸς θεώρησε τὴν ἀντίληψη μιὰ σύνθετη λειτουργία τοῦ νοῦ ἡ ὁποία στηρίζεται (1) στὰ αἰσθήματα, (2) σὲ μιὰ ἄμεση πίστη ἢ πεποίθηση ποὺ ἀφορᾶ τὴν παροῦσα ὕπαρξη τοῦ ἀντικειμένου καὶ (3) στὸν ἄμεσο χαρακτήρα τῆς πίστης ποὺ δὲν εἶναι προϊὸν λογικῆς ἐπεξεργασίας. Θέλοντας νὰ ἀπαλλάξει τὴν ἀντίληψη ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικότητα τῶν αἰσθημάτων ὑποστήριξε, ἄλλωστε, πὼς ἡ κρίση ποὺ ἀκολουθεῖ αὐτὴ τὴν ἀντιληπτικὴ διαδικασία φανερώνει τὴν ἐνεργητικότητα τοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ τὴν κριτική του ἱκανότητα γιὰ νὰ ἀντιληφθεῖ ἄμεσα τὸ ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο, μέσῳ τῶν αἰσθημάτων τὰ ὁποῖα «εἶναι φυσικὰ σημεῖα».

Ὁ Reid δέχεται πὼς ὑπάρχουν ὁρισμένες «φυσικὲς πίστεις» ποὺ στηρίζουν μιὰ ἀνεξάρτητη ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα καὶ συνδέονται μὲ τὴ

---

16. Πβ. *Inquiry* into the Human Mind, *Philosophical Works*, I, σ. 105a, καὶ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, I, 289a καὶ 310a-b. Γιὰ τὸ θέμα τῆς φαινομενολογικῆς αἴσθησης τοῦ «ἀντιλαμβάνεσθαι», βλέπε ἀναλυτικὰ στὴν *Εἰσαγωγὴ* τοῦ T. J. Duggan, στὸ Th. REID, *An Inquiry into the Human Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, Εἰσαγωγή, σσ. XXIV-XXXII.

17. Οἱ Priestley καὶ Brown ἀσκοῦν κριτικὴ στὸν Reid γιατὶ θεωροῦν πὼς αὐτὸς ἐπανεισήγαγε τὶς ἔδεες στὴν ἀντιληπτικὴ διαδικασία μὲ τὴ μορφὴ τοῦ αἰσθήματος, ἐνῶ ὁ Hamilton, ποὺ τὸν θεωρεῖ ὡς εἰσηγητὴ τοῦ παραστατικοῦ ρεαλισμοῦ, ὑποστηρίζει πὼς αὐτὸς προβαίνει σὲ χαλαρὴ χρήση τῶν λέξεων «ἔννοια» καὶ «ὑπόδειξη». Πβ. P. G. WINCH, The Notion of "Suggestion" in Thomas Reid's Theory of Perception, *Philosophical Quarterly*, 3, 1953, σ. 329.

σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Hume ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τὶς φυσικὲς πίστεις ροπές, συνήθειες μὲ τὶς ὁποῖες ἀναπαράγουμε τὸν κόσμο, ὡς συνέπεια τοῦ συνειρμοῦ τῶν ἰδεῶν. Γιὰ νὰ στηρίξει τὴ θεωρία του περὶ μιᾶς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας ὁ Reid καταφεύγει στὶς ἔννοιες τῆς «ὑπόδειξης» (*suggestion*) καὶ τῆς «γνωστοποίησης» (*signification*), ποὺ εἶναι τεχνητοὶ ὅροι τοὺς ὁποίους χρησιμοποιεῖ ὁ Σκῶτος φιλόσοφος, γιὰ νὰ ἀναφερθεῖ στὰ μέσα μὲ τὰ ὁποῖα σχηματίζουμε «προθετικὲς καταλήψεις» (*intentional apprehensions*) ἀντικειμένων ποὺ ὑπάρχουν ἀνεξάρτητα κατὰ τὴν ἀντίληψη. Οἱ ἐμπειρίες τῶν αἰσθήσεων διαμορφώνουν κατ' αὐτὸν μιὰ «σχέση ὑπόδειξης» (*a suggestion relation*), ἡ ὁποία μὲ τὴ σειρά της παράγει ἔννοιες ἀντιληπτικὲς καὶ συγχρόνως πίστη ποὺ συνοδεύει τὴν ἀντίληψη. Ἑπομένως, αἰσθήματα ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τὶς πρωτεύουσες ποιότητες (σχῆμα, μέγεθος, ὄγκο κ.ἄ.) γνωστοποιοῦν τὶς ποιότητες αὐτές, ἐνῶ παράλληλα ὑποδεικνύουν τὴ σύλληψη καὶ τὴν πίστη γιὰ τὴν πραγματική τους ὕπαρξη. Οἱ ἔννοιες τῆς ὑπόδειξης καὶ τῆς γνωστοποίησης τὶς ὁποῖες ὁ Reid χρησιμοποιεῖ συνδέονται μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς φύσης τοῦ νοῦ ποὺ αὐτὸς ἐπιχειρεῖ κατὰ τὸ πρότυπο ἑνὸς φυσικοῦ φιλοσόφου, καὶ ἀναδεικνύουν τὸν ρόλο τῶν αἰσθημάτων καὶ τοῦ στοχασμοῦ σὲ σχέση μὲ δύο σημαντικὲς λειτουργίες τοῦ νοῦ, τὴν ἀντίληψη καὶ τὴν σύλληψη[18].

Ἀκολουθώντας τὴ μέθοδο τῆς παρατήρησης καὶ τοῦ πειράματος, ποὺ ἐπέβαλαν στὴ φιλοσοφία ὁ Bacon καὶ ὁ Newton, καὶ στηριζόμενος σὲ ψυχολογικὲς προϋποθέσεις, ὅπως ἡ ἐνδοσκόπηση, ἡ προσοχή, ἡ παρατήρηση καὶ ὁ στοχασμός, ὁ Reid ἐπιχείρησε νὰ ἀνανεώσει τὴ φιλοσοφία στρέφοντας τὴν προσοχή του σὲ σημαντικὰ γνωσιοθεωρητικὰ προβλήματα καὶ νὰ περιγράψει τὴ φύση καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο λειτουργεῖ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἀκολουθώντας τὴ μέθοδο ἐξέτασης τοῦ φυσικοῦ κόσμου τὴν ὁποία ἐφαρμόζει ὁ φυσικὸς φιλόσοφος[19]. Ἐπιχειρώντας ἐπίσης νὰ ἀνατρέψει τὰ σφάλματα τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς ἰδεατῆς θεωρίας, ἡ ὁποία μοιάζει κατ' αὐτὸν «μὲ τὸν τρωικὸ ἵππο ποὺ κρατάει στὴν κοιλιά του θάνατο καὶ καταστροφὴ γιὰ ὅλη τὴν ἐπιστήμη καὶ τὸν κοινὸ νοῦ»[20] ἀλλὰ καὶ μὲ «σκοινὶ ἀπὸ ἄμμο»[21], καὶ στηριζόμενος στὴν κληρονομιὰ τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, σημειώνει, τιθέμενος κριτικὰ πρὸς τοὺς φιλοσόφους τῆς ἀρχαιότητας καὶ τῆς νεότερης ἐποχῆς: «Τὸ σκοτεινὸ σπήλαιο καὶ οἱ σκιὲς τοῦ Πλάτωνα, τὰ εἴδη τοῦ Ἀριστοτέλη, τὰ σωματίδια τοῦ Ἐπίκουρου, καὶ οἱ ἰδέες καὶ οἱ ἐντυπώσεις τῶν

18. Πβ. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, I, v καὶ II, xvi καὶ R. NICHOLS, *Thomas Reid's Theory of Perception*, Oxford, Clarendon Press, 2007, σσ. 41 κ. ἑξ.

19. Πβ. R. F. STALLEY, Hume and Reid on the Nature of Action, *Reid Studies*, I, 1986-87, σσ. 46 κ. ἑξ.

20. Th. REID, *Inquiry into the Human Mind*, ἐπιμ. W. HAMILTON, *ἔνθ' ἀν.*, I, σ. 132b.

21. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 128b. Γιὰ ἀναλυτικότερη παρουσίαση καὶ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὸν Hamilton, ἐκδότη τοῦ Reid, πβ. σσ. 255a, 262, 263, 306a.

νεωτέρων φιλοσόφων, εἶναι προϊόντα τῆς ἀνθρώπινης φαντασίωσης, ποὺ ἐφευρέθηκαν γιὰ νὰ ἱκανοποιήσουν τὴν ἔντονη ἐπιθυμία τους γιὰ νὰ γνωρίσουμε πῶς ἀντιλαμβανόμαστε τὸν κόσμο. Ὅμως εἶναι ἐσφαλμένες σὲ δύο οὐσιώδη χαρακτηριστικὰ μιᾶς ἀληθοῦς καὶ φιλοσοφικῆς ἀνάλυσης τοῦ φαινομένου: καὶ αὐτὸ γιατὶ οὔτε μποροῦμε νὰ ἔχουμε ἀπόδειξη τῆς ὕπαρξής τους, οὔτε, κι ἂν ἀκόμη ὑπάρχουν, μποροῦμε νὰ δείξουμε ὅτι θὰ μποροῦσαν νὰ παράγουν ἀντίληψη»[22].

Ὁ Reid προϋποθέτει ὅτι ὁ νοῦς εἶναι προικισμένος μὲ ὁρισμένες πρωταρχικὲς δυνάμεις καὶ λειτουργίες, μὲ ἕνα σύνολο αὐταποδείκτων ἀρχῶν καὶ πίστεων, μέσῳ τῶν ὁποίων ἐξηγεῖ χαρακτηριστικὰ τῆς νοητικῆς ζωῆς ἐπιχειρώντας νὰ δώσει μιὰ ἀποδεκτὴ ἐξήγηση γιὰ τὴ συνειδητότητα τοῦ περιεχομένου τῶν σκέψεών μας. Στὴ θεωρία τῆς ἀντίληψης, τὴν ὁποία αὐτὸς δομεῖ γιὰ νὰ ἀνατρέψει τὴν ἰδεατὴ θεωρία τῶν νεωτέρων φιλοσόφων, ἀναφέρεται στὴν ἐννοιολογικὴ συνειδητότητα ποὺ ἐπιτυγχάνεται μέσῳ της κατάληψης (*apprehension*), ἡ ὁποία εἶναι εἶδος σύλληψης (*conception*) ποὺ παρουσιάζει στὸν νοῦ ἀντικείμενα μὴ ἐξαρτώμενα ἀπὸ αὐτόν, καὶ ὡς ἐκ τούτου διακρίνεται ἀπὸ προθετικότητα, ὄντας «an immanent act of the mind»[23]. Ὁρισμένως, ὁ Reid ἐπιχείρησε, τόσο στὸ *Inquiry on the Human Mind* (1764) ὅσο καὶ στὰ *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) καὶ στὰ *Essays on the Active Powers of Man* (1788), διάκριση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, παρατηρητῆ καὶ ἀντικειμένου τῆς παρατήρησης, καὶ συνέδεσε τὴν ἀντίληψη μὲ τὴ σύλληψη, τὴν ὁποία θεωρεῖ λειτουργία ἀνεξήγητη ἀλλά, συγχρόνως, στοιχεῖο παρὸν σὲ ὅλες τὶς νοητικὲς καταστάσεις, ἂν καὶ διευκρινίζει ὅτι δὲν εἶναι ὅλες οἱ νοητικὲς καταστάσεις, εἴτε συνειδητὲς καὶ ἀσύνειδες, εἴτε αἰσθήματα καὶ διαθέσεις, εἴτε ἀντιλήψεις καὶ πίστεις, προθετικές. Ὅπως ἐπισημαίνει, καταστάσεις ποὺ συνδέονται μὲ τὴ σύλληψη, τὴ φαντασία, τὴν ἀντίληψη, εἶναι προθετικὲς λαμβάνοντας ὑπόψη ὅτι αὐτὲς ὡς «προτασιακὲς διαθέσεις» (*propositional attitudes*) εἶναι σύνθετες μορφὲς ἁπλῆς κατάληψης: «Conceiving, imagining, apprehending, understanding, having a notion of a thing, are common words, used to express that operation of the understanding, which the logicians call simple apprehension... Logicians define simple apprehension to be the bare conception of a thing, without any judgment or belief about it»[24].

Πιὸ συγκεκριμένα, γιὰ τὸν Reid σκοπὸς τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ παράσχει γνώση γιὰ τὸ ἐγὼ καὶ τὸν κόσμο καί, συγχρόνως, νὰ ἀποφύγει τὸν σκεπτικισμὸ τὸν σχετικὸ μὲ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου καὶ τῶν ἄλλων νοήσεων. Ὁ ἴδιος, μὲ τὸ νὰ ὑποκαταστήσει τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν

22. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 326b.
23. Πβ. R. NICHOLS, *Thomas Reid's Theory of Perception*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 7 κ. ἑξ.
24. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, σ. 360a.

ἐντυπώσεων, ποὺ τὴν θεωρεῖ ἕνα ὄμορφο νοητικὸ κατασκεύασμα, μὲ μιὰ θεωρία τοῦ νοῦ ποὺ δομεῖται μέσῳ τῆς ἀνάλυσης τῶν νοητικῶν δυνάμεων τῆς ἀντίληψης καὶ τῆς σύλληψης, ἀνέπτυξε μιὰ θεωρία τῆς συνείδησης ποὺ στηρίχθηκε στὴν ἔννοια τῆς προθετικότητας. Ἀντιδρώντας στὴ θεωρία τοῦ Hume, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλες οἱ ἰδέες προέρχονται ἀπὸ προηγούμενες ἐντυπώσεις, ἄποψη ποὺ προέρχεται κατ' αὐτὸν ἀπὸ τὴν λοκιανὴ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ ἰδέες μας προέρχονται ἀπὸ τὴν αἴσθηση καὶ τὸν στοχασμό, ὁ Reid τόσο στὸ *Inquiry* ὅσο καὶ στὰ *Essays on the Intellectuals Powers of Man* (1785) ἰσχυρίζεται πὼς ἡ λογικὴ συνέπεια τῆς ἰδεατῆς ὑπόθεσης εἶναι ὁ σκεπτικισμὸς γιὰ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο καὶ γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν ἄλλων νοήσεων, καὶ πὼς ἡ ἀξία τοῦ Hume ἔγκειται στὸ ὅτι ἔφερε στὸ φῶς αὐτὲς τὶς σκεπτικιστικὲς νύξεις. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ στὰ *Essays on the Active Powers of Man* (1789) ὑποστηρίζει πὼς μολονότι δὲν ἔχουμε «ἄμεση σύλληψη» τῆς ἔννοιας τῆς δύναμης δὲν μποροῦμε νὰ ἀποφύγουμε νὰ θεωροῦμε τὸν ἑαυτό μας ὡς ἀσκοῦντα ἐνεργητικὴ δύναμη. Ὅπως χαρακτηριστικὰ λέει: «Ἀναγνωρίζω πὼς ... τὸ νὰ ἔχουμε κάποια ἔννοια ἢ ἰδέα τῆς δύναμης εἶναι ἀσυνεπὲς μὲ τὴ θεωρία τοῦ κ. Locke, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλες οἱ ἁπλὲς ἰδέες προέρχονται ἀπὸ τὶς ἐξωτερικὲς αἰσθήσεις ἢ ἀπὸ τὴ συνείδηση. Ὁ κ. Hume ἀντιλήφθηκε αὐτὴ τὴν ἀσυνέπεια, καὶ σταθερὰ ὑποστήριξε ὅτι δὲν ἔχουμε ἰδέα τῆς δύναμης...»[25]. Ὁ Reid ὑποστηρίζει ὅτι «ἡ δύναμη εἶναι ποιότητα καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει χωρὶς κάποιο ὑποκείμενο στὸ ὁποῖο ἀνήκει»[26] καὶ διακρίνοντας σὲ ἐνεργητικές, συνδεόμενες μὲ τὴν πράξη, καὶ θεωρητικὲς δυνάμεις[27], διαφωνεῖ μὲ τὴ λοκιανὴ διάκριση τῶν δυνάμεων σὲ ἐνεργητικὲς καὶ παθητικές. Θεωρώντας πὼς πολλὲς λειτουργίες τοῦ νοῦ συνεπάγονται μιὰ πίστη στὴν ἐνεργητικὴ δύναμη ποὺ ὑπάρχει σὲ μᾶς καὶ στοὺς ἄλλους, ὑποστηρίζει πὼς ἡ συνείδηση, μὲ τὴν ὁποία γνωρίζουμε τὶς λειτουργίες τοῦ νοῦ μας, εἶναι μιὰ δύναμη ἄμεση καὶ ἐνορατικὴ ποὺ δηλώνει τὴν ἄμεση γνώση τὴν ὁποία ἔχουμε γιὰ τὶς παροῦσες σκέψεις καὶ σκοποὺς καὶ γενικὰ γιὰ παροῦσες λειτουργίες τοῦ νοῦ καὶ ὄχι γιὰ παρελθοῦσες, ἐπισημαίνοντας ὅτι «Ἡ συνείδηση εἶναι μιὰ λειτουργία τῆς νόησης ... ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ὁρισθεῖ λογικά. Τὰ ἀντικείμενά της εἶναι οἱ παρόντες πόνοι, οἱ χαρὲς καὶ οἱ ἐλπίδες μας, οἱ φόβοι, οἱ ἀμφιβολίες, οἱ σκέψεις κάθε εἴδους ... μὲ μιὰ λέξη, ὅλα τὰ πάθη καὶ ὅλες οἱ πράξεις καὶ λειτουργίες τοῦ νοῦ, ὅταν εἶναι παρόντα. Μποροῦμε νὰ τὰ θυμόμαστε ὅταν εἶναι παρελθόντα ἀλλὰ ἔχουμε ἐπίγνωση αὐτῶν μόνο ὅταν εἶναι παρόντα»[28]. Ὁ Reid προβάλλει τὰ ἴδια ἐπιχειρήματα γιὰ τὴ σχέση πίστης καὶ πράξης μὲ αὐτὰ ποὺ παρέχει γιὰ τὴν ἀντίληψη καὶ τὴ μνήμη καὶ συνδέο-

25. *Essays on the Active Powers of Man*, II, 513a.
26. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 514b.
27. *Ἔνθ' ἀν.*, 515a.
28. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, *ἔνθ' ἀν.*, I, 222b κ. ἑξ.

ντας τὴν ἀντίληψη μὲ τὴ μνήμη προβάλλει τὶς ἀκόλουθες θέσεις: (1) Ἀντίληψη καὶ μνήμη ἀναφέρονται σὲ ἀντικείμενα· (2) Ἀντίληψη καὶ μνήμη συνεπάγονται διαφορετικὰ εἴδη νοητικῆς πράξης ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἀναλυθοῦν ἐπακριβῶς σὲ σχέση μὲ τὶς ἰδέες ἢ τὶς ἐντυπώσεις· (3) Ἀντίληψη καὶ μνήμη συνεπάγονται πίστη στὴν ὕπαρξη τῶν ἀντικειμένων τους. Κατὰ τὸν Reid, συνεπῶς, ὅταν ἀντιλαμβανόμαστε κάτι, πιστεύουμε πὼς τὸ ἀντικείμενο αὐτὸ τῆς ἀντίληψης ὑπάρχει καί, ὅταν θυμόμαστε ἕνα γεγονός, πιστεύουμε ὅτι συνέβη πραγματικά, καὶ κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ὅταν θέλουμε κάτι, πιστεύουμε ὅτι θὰ συμβεῖ πραγματικά. Συνεπῶς, καὶ οἱ τρεῖς αὐτὲς ἐνέργειες τοῦ νοῦ συνεπάγονται κάποια κρίση ἢ πίστη γιὰ τὴν ὕπαρξη ἢ τὴν πραγματικότητα τῶν ἀντικειμένων τῆς ἀντίληψης, τῆς μνήμης καὶ τῆς βούλησης. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Reid ἐπισημαίνει συγχρόνως ἕνα θεμελιῶδες πρόβλημα τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Hume, ποὺ εἶναι ἡ ἔλλειψη προθετικότητας στὸν νοῦ, καὶ ὑποστηρίζει πὼς οἱ ἄνθρωποι, ὡς ἐνεργὰ ὄντα, δὲν εἴμαστε ἁπλοὶ θεατὲς τοῦ κόσμου ἀλλὰ ἐνεργὰ μέλη μὲ ἐλευθερία βούλησης καὶ πράξης[29]. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας ὁ Reid ἐπισημαίνει πὼς τὰ ἔργα τέχνης δὲν εἶναι παρὰ τὰ μέσα μὲ τὰ ὁποῖα ἐξαντικειμενίζεται ἡ πρόθεση τοῦ καλλιτέχνη, σημεῖα ποὺ φανερώνουν ψυχικὲς διαθέσεις, ἠθικὲς καὶ πνευματικὲς ποιότητες τοῦ καλλιτέχνη-δημιουργοῦ καὶ κυρίως ἐσκεμμένη, συνειδητή, δημιουργία. Εἰδικότερα στὸ θέμα τῆς δημιουργικῆς δραστηριότητας τοῦ νοῦ, ὁ Reid τονίζει τὴν ἱκανότητα τοῦ νοῦ νὰ μεταβάλλει τὶς φυσικὲς μορφὲς καὶ τὶς ἐπίνοιες σὲ ἐκφραστικὸ ὄργανο μιᾶς ἐσκεμμένης δημιουργίας. Ἡ αἰσθητικὴ θεωρία αὐτοῦ, συνέπεια μιᾶς φιλοσοφίας τῆς συνείδησης, τονίζει πὼς ἡ ἐνέργεια τῆς βούλησης καὶ ἡ κρίση, ποὺ κατευθύνει τὴν ἔμπνευση τοῦ καλλιτέχνη, καὶ γενικότερα κάθε δημιουργικὴ πράξη, εἶναι σημαντικὸς παράγοντας τῆς καλλιτεχνικῆς δραστηριότητας καὶ ἐκφράζει τὴ βουλητικὴ ἐνέργεια καὶ τὸν ἔλλογο χαρακτήρα της. Γενικότερα, ὁ Reid ὑποστηρίζει πὼς ἡ συνείδηση δὲν ἔχει παθητικὴ δομὴ καὶ πὼς οἱ νοητικὲς καταστάσεις νοοῦνται πάντοτε σὲ σχέση μὲ κάποιο ἀντικείμενο. Ὅπως χαρακτηριστικὰ γράφει στὰ Essays on the *Active Powers of Man*, «ὁποτεδήποτε κάποιος βλέπει, ἀκούει, θυμᾶται, σκέπτεται, ἀμφιβάλλει, ἐνεργεῖ, ἢ κάνει κάποια ἄλλη νοητικὴ πράξη, ἡ πράξη αὐτὴ εἶναι προθετική, στρέφεται δηλαδὴ πρὸς κάποιο ἀντικείμενο»[30], ἐνῶ στὸ ἐπίπεδο τῆς καλλιτεχνικῆς δραστηριότητας ὁ τρόπος ἀπεικόνισης ἑνὸς ἀντικειμένου ἢ μιᾶς ἐπίνοιας εἶναι, ἐκτὸς ἀπὸ προθετικός, καὶ ἐκφραστικός, ἀποκαλύπτοντας τὸ περιεχόμενο τῆς συνείδησης[31]. Τὰ ἔργα τέχνης,

29. Πβ. R. STALLEY, Hume and Reid on the Nature of Action, *Reid Studies*, I, 1986-87, σσ. 46 καὶ 48.

30. *Works*, II, 531b. Πβ. Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ θεμελίωση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Thomas Reid*, σ. 130.

31. *Ἔνθ' ἀν.*

ζωντανὸς δεσμὸς τοῦ καλλιτέχνη καὶ τοῦ θεωροῦ, φανερώνουν τὴ σχέση μεταξὺ τῆς δημιουργικῆς συνείδησης καὶ τοῦ δημιουργημένου ἀντικειμένου καὶ εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς «βουλητικῆς πρόθεσης» (*volition*)[32], μιᾶς ἀριστοτελικῆς ὑφῆς προαίρεσης, μιᾶς προθετικότητας τάξεως πραξιακῆς.

Ἀναφερόμενος εἰδικότερα στὸ θέμα τῆς προσωπικῆς ταυτότητας, τὴν ὁποία θεωρεῖ ὡς «τόσο ἁπλὴ ἔννοια ποὺ δὲν ἐπιδέχεται ὁρισμό»[33], ὁ Reid ὑποστηρίζει πὼς αὐτὴ «συνεπάγεται τὴ συνεχὴ ὕπαρξη τοῦ ἀδιαίρετου πράγματος ποὺ καλῶ *ἑαυτό μου*. Ὁτιδήποτε κι ἂν εἶναι αὐτὸ τὸ ἐγώ, εἶναι πάντως κάτι ποὺ σκέπτεται, δρᾶ ἀπὸ πρόθεση, ἀποφασίζει, ἐνεργεῖ καὶ πάσχει. Πλὴν ὅμως δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ σκέψη, τὴ δραστηριότητα, τὸ συναίσθημα. Ἁπλῶς μὲ κάτι ποὺ σκέπτεται, δρᾶ καὶ πάσχει. Οἱ σκέψεις μου, οἱ πράξεις μου καὶ τὰ συναισθήματα ἀλλάζουν ἀπὸ στιγμὴ σὲ στιγμή. Δὲν ἔχουν συνεχὴ ἀλλὰ διαδοχικὴ ὕπαρξη. Τὸ ἐγώ, ὅμως, ὁ *ἑαυτός μου*, στὸν ὁποῖο ἀνήκουν, παραμένει ἀμετάβλητος διατηρώντας κάποια σχέση μὲ ὅλες τὶς διαδοχικὲς σκέψεις, τὶς πράξεις καὶ τὰ συναισθήματα ποὺ ἀποκαλῶ *δικά μου*»[34]. Θεωρώντας πὼς ἡ σκέψη προϋποθέτει κάποιο πρόσωπο ποὺ στοχάζεται, μιὰ προσωπικότητα ξεχωριστή, ὁ Reid ὑποστηρίζει, ἀσκώντας κριτικὴ στὸν Locke, πὼς «Οἱ σκέψεις τῶν ὁποίων ἔχω ἐπίγνωση, εἶναι σκέψεις ἑνὸς ὄντος ποὺ τὸ καλῶ *ἑαυτό μου, νοῦ μου, πρόσωπο μου*»[35], ἑνὸς προσώπου ποὺ παραμένει σταθερὸ παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ σκέψεις καὶ τὰ συναισθήματά του μεταβάλλονται. Ὁ νοῦς, καὶ κατ' ἐπέκταση τὸ ἐγώ, συνεπῶς, στὴ φιλοσοφία τοῦ Reid, μὲ τὶς ἔμφυτες καὶ ἐπίκτητες ἱκανότητες ποὺ ἔχει, ἀντιλαμβάνεται καὶ συνάμα συλλαμβάνει τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο καὶ τὸν ἀναδημιουργεῖ μέσῳ τῶν νοητικῶν καταστάσεων τῆς συνείδησης, διαμορφώνοντας μιὰ σχέση μέσῳ τῆς ὁποίας ἄμεσα γνωρίζει, μέσῳ τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λόγου, τόσο τὴ λειτουργία τῆς συνείδησης καὶ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό ὅσο καὶ τὰ ἀντικείμενα τοῦ ὑλικοῦ κόσμου. Γιὰ τὸν Reid ἡ προθετικότητα τῶν νοητικῶν καταστάσεων καὶ σκέψεων διασώζει τὸν νοῦ ἀπὸ τὸν σκεπτικισμὸ καὶ ἀναδεικνύει τὴ σημασία τῆς συνείδησης στὴ νοητικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀθανασία ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
(Ἀθήνα)

---

32. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς πρόθεσης εἰδικότερα, πβ. P. C. CUMMINS, Reid's Realism, *Journal of the History of Ideas*, 12, 1974, σσ. 317-340 καὶ R. NICHOLS, *Thomas Reid's Theory of Perception*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 41-71.

33. Th. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, I, 344a.

34. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 345b.

35. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 443b.

THE CONCEPTION OF THE «SELF» IN THE PHILOSOPHY OF THOMAS REID

Abstract

Thomas Reid, the founder of the Scottish philosophy of common sense, is recognized today as one of the most important Scottish philosophers of the eighteenth century whose thought offered an alternative to Humean skepticism, Kantian idealism and Cartesian rationalism. Central issues in his theory of sensation and perception as well as in his theory on personal identity are connected with his criticism of the modern theory of ideas and especially with a refutation of David Hume's philosophical skepticism considered as the logic outcome of Berkeley's subjectivity and of various other trends that dominated philosophy since Descartes. Combining a significant response to the skeptical and idealist views of his days with a robust realism about mind and the world, Reid constructed a theory of human mind and its epistemic operations in a very different way from the usual eighteenth century epistemological theories, arguing that knowledge deriving from the mental process is based on first principles, the so-called common sense beliefs that are common in all languages. Wishing to rid the field of philosophy of skepticism and uncertainty concerning the possibility of knowledge, Reid formulated a theory of direct perception, by distinguishing sensation from perception and by stressing the importance of judgment, suggestion and belief in every act of perception. Reid presupposes that the mind is endowed with a number of powers and faculties through which it explains features of the mental life as well as futures of the external world. In his theory of perception he discusses the importance of the intentionality of our mental states that accounts for the fact that our perceptions are directed at objects and shows that the Self is in every mental action aware of intentional objects mind-dependent as well as of physical objects mind-independent. Reid is referring to the existence of a Self equipped with mental functions but also to the existence of mental situations that we are aware of. By distinguishing between subject and object, between thought and the subject of thought, act and agent, Reid points out that the word «Self» denotes the subject that possesses various mental experiences, stresses the active character of the mind and attempts to connect the intellect with consciousness and to define personal identity by distinguishing between «incomplete identity» and «perfect identity». According to him, the «Self», by having innate and acquired capacities, perceives and at the same time conceives the external world and restructures it *via* consciousness' mental conditions, formulating thus a relation through which the Self immediately recognizes, through reason and the senses, the function of the consciousness as well as the objects of the material world.

A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI

Philosophia, 43, 2013, pp. 393-408

L'ÉTERNEL RETOUR DE SISYPHE. NIHILISME ET BONHEUR CHEZ NIETZSCHE ET CAMUS

Nihilisme et bonheur: est-il vraiment possible de joindre ces deux termes, c'est-à-dire, est-il possible de concevoir que l'homme puisse réaliser une quelque sorte de bonheur *dans* le nihilisme? Le bonheur n'exige-t-il pas nécessairement une certaine dose de clarté, de certitude, de stabilité – éléments, ceux-ci, étrangers à la condition nihiliste? Ne doit-on pas croire que le monde ait un sens *en soi* pour être heureux[1]?

À notre avis, les différentes réponses qu'on peut donner à ces questions dépendent entièrement des définitions qu'on choisit de donner aux deux termes cités. Si, par exemple, en termes purement logiques, on choisit deux définitions antinomiques du nihilisme et du bonheur, on sera obligé de sacrifier l'existence de l'un ou de l'autre[2]. Comme on le démontrera, c'est précisément cette vision qui a marqué, essentiellement, la culture occidentale avant que Nietzsche –et Camus après lui– révolutionnent la notion de nihilisme comme

1. Par exemple, chez Spinoza le bonheur (*felicitas* ou *beatitudo*) se dessine comme la connaissance de l'ordre nécessaire des choses, qui, en dernière analyse, correspond entièrement à la connaissance de Dieu. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, pars IV, propositio 28: «Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere»; mais aussi *ibid.*, pars IV, appendix 4: «In vita itaque apprime utile est intellectum seu rationem quantum possumus perficere et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia quae ex Dei intuitiva cognitione oritur: at intellectum perficere nihil etiam aliud est quam Deum Deique attributa et actiones quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere». Cf. à ce sujet R. MISRHAI, Le système de la joie dans la philosophie de Spinoza, *Giornale critico della filosofia italiana*, 56, 1977, pp. 458-477.

2. C'est-à-dire, on devra choisir entre deux possibilités: être heureux dans un monde doué de sens ou être malheureux dans un monde sans sens, comme l'a bien souligné O. PONTON, *Le «caractère équivoque» du nihilisme: l'analyse nietzschéenne de la croyance et du scepticisme dans les fragments de 1887-1888*, dans J.-F. MATTÉI (éd.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 20: «La croyance en la vérité vient d'une "volonté de vérité" qui est en fait une volonté de bonheur et qui pousse sur le terrain de la morale. Notre monde (celui du "devenir") étant trompeur, l'homme pense qu'il est impossible d'y être heureux: il faut donc croire en un monde "vrai" où le bonheur soit possible. Cette croyance repose sur l'illusion que le bonheur implique la vérité – or, il se

celle de bonheur. Dans notre texte, nous irons reparcourir les étapes de cette transformation particulière – ou, pour utiliser un terme nietzschéen, de cette *transvaluation*: dans la première partie nous essayerons d'esquisser la signification traditionnelle des deux termes; dans la deuxième nous analyserons le changement radical qui se produit avec la philosophie de Nietzsche, en particulier avec sa pensée de l'éternel retour du même; enfin, la troisième partie sera dédiée à Camus et à sa définition de l'absurde, en particulier nous nous arrêterons sur la figure exemplaire de Sisyphe.

La promesse du bonheur, la menace du nihilisme

Qu'est-ce que le bonheur? Comment la tradition a-t-elle conçu le bonheur? À cet égard, l'étymologie du terme français *bonheur* est d'abord éclairante: le terme dérive de deux mots latins, *bon* et *eur* (issu du latin *augurium*), dont le dernier signifie littéralement «augure», «présage»; donc, en dernière analyse, bonheur veut dire l'auspice d'avoir bonne fortune, l'augure d'avoir un destin favorable. Et cela correspond parfaitement, d'ailleurs, à l'étymologie du mot grec qui lui correspond: *eudaimonia*[3].

La culture occidentale[4] –inexorablement forgée sur l'idéal platonicien mais surtout chrétien– a raisonné exactement en ces termes: le bonheur, dans cette optique, est une *promesse*, une *consolation* pour le mal souffert dans la vie, une *récompense* placée dans un avenir lointain pour justifier tous les

---

pourrait que la vérité soit insupportable et qu'elle rende la vie impossible». Cf. aussi G. MINOIS, *L'Âge d'or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2009; F. DE LUISE, G. FARINETTI, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Milano, Einaudi, 2001; E. MOUTSOPOULOS, *L'Univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Athènes, Éd. Académie d'Athènes, 2005.

3. C. GUIBET LAFAYE, *Penser le bonheur aujourd'hui*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 7: «Les Grecs anciens, pour désigner le bonheur, utilisaient le terme "*eudaimonia*", d'après "*eudaimon*", qui signifie "heureux" et dont le sens littéral est "bon esprit, bon dieu" (de "*eu*" = bon et "*daimon*" = dieu, esprit, qui a donné démon en français). Être "*eudaimon*", c'était avoir de la chance, être béni des dieux. [...] L'étymologie des mots actuels pour désigner le bonheur, tel que l'usage s'en est fixé à partir du Moyen âge, renvoie systématiquement à l'idée de "chance". En français, "bonheur" et "heureux" viennent de "heur" (la chance); en anglais, "*happiness*" et "*happy*" viennent de "*happ*" (la chance, la fortune, ce qui advient: *what happens*); en allemand, "Glück" signifie tout à la fois le bonheur et la chance; les termes correspondants en portugais (*felicidade*), en espagnol (*felicidad*), en italien (*felicità*) dérivent du latin "*felix*" qui signifie la chance, et parfois le sort».

4. Sauf quelques exceptions qui revendiquent le bonheur au présent, comme nous semble le faire ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, traduit par O. Hamelin, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 18, 1910, pp. 397-440: «(Le sage) il ne croit pas, en effet, que la fortune distribue aux hommes le bien et le mal, suffisant ainsi à faire leur bonheur et leur malheur, il croit

sacrifices faits aujourd'hui. L'exemple le plus pertinent de cette façon de penser est caché dans les mots de Christ lui-même qui, en professant à ses disciples la doctrine du «vrai bonheur», utilise précisément cette terminologie:

> «Heureux ceux qui se savent pauvres en eux-mêmes, car le Royaume des cieux est à eux! Heureux ceux qui pleurent, car Dieu les *consolera*! Heureux ceux qui sont doux, car ils recevront la terre que Dieu a *promise*! [...] Heureux êtes-vous si les hommes vous insultent, vous persécutent et disent faussement toute sorte de mal contre vous parce que vous croyez en moi. Réjouissez-vous, *soyez heureux*, car une grande *récompense* vous attend dans les cieux»[5].

La généalogie de cette idée de bonheur peut être résumée ainsi: l'homme, face au chaos et au mal de l'existence, incapable de vivre dans un monde sans points de repère, ressent le besoin d'un ordre dans lequel il puisse conduire sa vie. La religion, la théologie, la philosophie, la métaphysique, la morale, même les sciences et l'art, toutes ces disciplines contribuent alors à la construction d'un monde doué de sens: un lieu supra-céleste est créé, où les idées sont pensées comme objectivement données; le temps universel est limité par les idées de création, de rédemption et d'apocatastase, afin que l'homme soit sauvé d'une éternité pour lui insoutenable; le devenir lui-même –symbole du chaos par excellence– devient progrès, tension vers une fin, téléologie, providence divine; enfin, la vie –qui dans son état originel obéit à des lois cruelles, violentes, animales– est soumise aux lois de la morale, à ses devoirs absolus, à ses impératifs catégoriques.

Les résultats de la construction de cette superstructure métaphysique sont plusieurs: la scission de toutes les réalités (monde vrai et monde sensible, homme tel qu'il est et homme tel qu'il devrait être, vie *hic et nunc* et vie au-delà, etc.); la dévalorisation du réel (conçu maintenant comme imparfait en comparaison avec la perfection du monde idéal); la négation de la vie (elle n'est qu'une phase transitoire vers quelque chose de plus haut, l'éternité); enfin, cette attitude qui consiste à différer le bonheur (pensé, à la Kant, comme «Souverain Bien», c'est-à-dire comme coïncidence de vertu et bonheur laquelle se situe toujours au-delà de la vie sensible, en Dieu[6]).

---

seulement qu'elle leur fournit l'occasion et les éléments de grands biens et de grands maux; enfin il pense qu'il vaut mieux échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné – ce qui peut nous arriver de plus heureux dans nos actions étant d'obtenir le succès par le concours de la fortune lorsque nous avons agi en vertu de jugements sains».

5. MATHIEU 5, 3 - 5, 12.

6. L. GALLOIS, *Le souverain bien chez Kant*, Paris, Vrin («Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie»), 2008. Cf. aussi J. GRONDIN, *La métaphysique du Souverain Bien chez Kant et Descartes*, Conférence donnée dans le cadre du colloque «Descartes dans Kant»,

Cette conception du bonheur est-elle compatible avec le nihilisme? Absolument non. En effet, la condition pour qu'une telle sorte de bonheur soit possible est la croyance ferme dans un monde doué de sens. De son côté, le nihilisme est bien la croyance opposée: le nihilisme affirme précisément que le monde n'a pas de sens –ni *en soi* (immanence), ni *en autre* (transcendance)– puisqu'il reconnaît l'inconsistance et l'illusion de la susdite superstructure métaphysique créée par l'homme.

Comment est-il conçu le nihilisme dans cette optique? Évidemment comme une *menace*, un *danger*: en effet, si le nihilisme prenait le dessus, si la superstructure métaphysique dont nous parlons s'écroulait, si la croyance en un sens du monde s'affaiblissait, la vie de la majorité des personnes deviendrait insoutenable. C'est pour cette raison que tout au long de l'histoire le nihilisme a été considéré comme blasphème et ceux qui le professaient –les nihilistes– comme hérétiques: Augustin parlait des *nihili homines*, les «hommes du néant», qui, en s'éloignant de Dieu *ipse fons vitae*, tombaient inexorablement dans le néant[7]; Anselme de Cantorbéry utilisait le terme *insipiens*, «l'insensé», pour indiquer celui qui niait Dieu sans apercevoir l'impossibilité logique d'une telle négation; enfin, quand au XIX^{ème} siècle le terme «nihilisme» apparut pour la première fois[8], il était toujours utilisé de façon péjorative.

En dernière analyse, dans l'optique qui est la nôtre, on pourrait définir la philosophie comme l'effort constant et vital pour *chasser le nihilisme afin de garantir le bonheur des hommes*[9]. Mais désormais, nous prévient Nietzsche,

---

Université de Paris IV-Sorbonne, Centre d'études cartésiennes, le 3 juin 2004, publié dans les *Actes* du colloque, Paris, Presses Universitaires de France, 2005: «Un tel bonheur n'est donc possible qu'à deux conditions: il faut admettre l'existence d'un être omniscient, capable à la fois de sonder la moralité de notre agir et de lui dispenser un bonheur proportionné, mais aussi une existence future, à la faveur de laquelle ce bonheur pourra nous être accordé».

7. AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, I, 11: «Ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur, et volens contra Dei legem frui corporibus, quibus eam Deus praefecit, vergit ad nihilum; et haec est nequitia: non quia corpus iam nihilum est».

8. Il y a au moins trois hypothèses sur la première apparition du terme «nihilisme»: selon certains –Camus compris– elle serait dans le roman de Tourgueniev *Père et Fils*, publié en 1862; selon Heidegger, on peut le retrouver dans une lettre du philosophe allemand Jacobi adressée à Fichte, publiée en 1799; enfin, Louis-Sébastien Mercier signale dès 1801 les mots «nihiliste» et «rieniste» dans son *Néologie ou vocabulaire des mots nouveaux*. Voir en tout cas F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Economica Laterza, 2004 et le plus récent M. CREPON - M. DE LAUNAY, *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012.

9. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 5 [71], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, herausgegeben von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, München, de Gruyter, 1999, p. 211: «Moral war das große G e g e n m i t t e l gegen den praktischen und theoretischen N i h i l i s m u s».

«le nihilisme est devant la porte»: il n'est plus possible de l'ignorer ou de le chasser, lui qui est «le plus inquiétant de tous les hôtes»[10].

Nietzsche et la métamorphose du nihilisme: menace qui devient nécessité

Quelqu'un pourrait naïvement dire que Nietzsche a créé le nihilisme, qu'il a voulu provoquer: rien de plus faux. Il l'a seulement reconnu, de la même façon qu'il «n'a pas formé le projet de tuer Dieu», puisque «il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps»[11]. En tout cas, chez Nietzsche le terme nihilisme se transforme radicalement, en prenant plusieurs significations, au moins trois[12]: 1) *condition normale* de l'existence; 2) *attitude humaine* envers la vie; 3) *événement* dans la culture européenne.

1. *La normalité du nihilisme*: comme nous l'avons vu, la culture occidentale a toujours pensé le nihilisme seulement comme une possibilité dangereuse de la pensée, c'est-à-dire comme une éventualité à éviter absolument. La norme était Dieu, qui donnait sens au monde: le nihilisme était alors, sinon un blasphème contre lui, au moins une erreur dans la façon correcte de penser. Nietzsche renverse complètement la situation. Il montre comme la véritable condition normale de l'existence humaine est le nihilisme[13], c'est-à-dire l'absolu manque de n'importe quel sens du monde. Qu'est-ce qu'il s'est passé, donc? Le nihilisme, qui n'était avant qu'une *possibilité*, est maintenant reconnu pour ce qu'il est vraiment, une *nécessité*[14]: avant une erreur, un horreur, un mal-

10. *Ibid.*, 2 [127], p. 125: «Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?».

11. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, 4 vol., Paris, Éditions Gallimard, 2008, III, p. 118.

12. Tout en sachant de simplifier une problématique très complexe, nous remarquons en marge que chez Nietzsche le mot «nihilisme» apparaît relativement tard dans sa œuvre: la première apparition est dans les fragments posthumes 1881-1882; mais il faut attendre les fragments 1885-1886 pour constater une véritable première analyse du concept; les bien connus fragments sur «le nihilisme européen» sont même du 1887-1888. Cela dit, il serait une grossière naïveté de ne pas considérer les œuvres précédentes nihilistes elles-mêmes simplement parce-que le mot «nihilisme» n'y apparait pas. Voir à ce propos J.-F. MATTÉI, *Nietzsche et l'horizon du nihilisme*, dans J.-F. MATTÉI (éd.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, *cit.*, pp. 207-220.

13. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9 [35], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, *cit.*, p. 350: «Der N i h i l i s m ein normaler Z u s t a n d».

14. M. KESSLER, Le nihilisme et la nostalgie de l'être, dans J.-F. MATTÉI, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, *cit.*, p. 29: «Le nihilisme devient un problème véritablement philosophique à compter du moment où on ne peut plus être nihiliste uniquement par choix moral, politique ou même par gout littéraire. Le nihilisme comme détermination philosophique dépasse les problématiques partisanes, il devient une nécessité, voir mieux, une fatalité difficilement surmontable dans tous les domaines».

penser; maintenant la normalité, la norme de la vie, le *nomos* de la pensée elle-même.

2. *L'attitude nihiliste envers la vie*: encore plus bouleversante, chez Nietzsche, est la nouvelle utilisation de l'adjectif «nihiliste». Cet appellatif est maintenant utilisé non pour indiquer celui qui ne croit pas que le monde ait un sens, mais celui qui croit qu'il existe un autre monde suprasensible qui donnerait sens à ce monde où nous vivons. La nouvelle définition de nihilisme est donc la suivante: «Nihiliste est l'homme qui juge que le monde tel qu'il est *ne* devrait *pas* être et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas»[15]. Ou, comme a dit Camus en parlant de Nietzsche, «le nihiliste n'est pas celui qui ne croit à rien, mais celui qui ne croit *pas* à ce qui est»[16]. De cette façon, toute l'histoire de la philosophie occidentale devient nihiliste –de Platon à Kant, de Parménide à Hegel, etc.– puisqu'elle a toujours nié et masqué la vie, incapable de la concevoir pour ce qu'elle est vraiment: *volonté de puissance*.
3. *L'événement du nihilisme*: la reconnaissance de la normalité du nihilisme unie à la chute des valeurs traditionnelles que celui-ci implique engendre ce que Nietzsche appelle «mort de Dieu». Elle ne signifie pas seulement –comme on a pu le penser– la fin de la croyance en Dieu et, donc, de la religion[17]: comme l'a bien souligné Heidegger, le terme Dieu «désigne le monde suprasensible en général, le monde des idées et des idéaux»[18]. L'événement du nihilisme marque donc la fin d'un monde et le début d'un monde nouveau: mais quelle sorte de *monde nouveau*? Probablement une apocalypse, si l'homme n'est pas prêt à faire face à

---

15. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9 [60], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, *cit.*, p. 366: «In summa: Die Welt, wie sie sein sollte, existiert; diese Welt, in der wir leben, ist ein Irrthum, – diese unsere Welt sollte nicht existieren [...] Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existiert nicht».

16. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, III, p. 120.

17. Au contraire, si on s'arrête à ce niveau de compréhension il serait mieux de affirmer avec Michel Onfray que «Dieu n'est pas mort». M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, éditions Gasset et Fasquelle, 2006.

18. M. HEIDEGGER, Le mot de Nietzsche: Dieu est mort, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 179: «Les noms de "Dieu" ou "Dieu chrétien" sont utilisés dans la pensée nietzschéenne pour désigner *le monde suprasensible en général*. "Dieu" est donné pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon, plus exactement depuis *l'interprétation hellénistique et chrétienne* de la philosophie platonicienne, ce monde supra-sensible est désormais sans pouvoir efficient. [...] La métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche, la philosophie occidentale comprise comme platonisme, en est à son terme».

> l'exacerbation inévitable du nihilisme. La tâche de Nietzsche –ce qu' il apercevait comme sa responsabilité– a été précisément de préparer l'homme à cette épreuve, en lui enseignant ce qu'il appelait *nihilisme actif*, créateur de nouvelles valeurs, en opposition au *nihilisme passif*, l'attitude obstinée de vouloir comprendre le monde grâce aux valeurs mortes du passé.

Dans ce contexte renversé, l'homme peut-il être encore heureux? Non, si le bonheur est encore conçu comme une promesse – puisqu'il n'y a plus d'*arrière-mondes* où cette promesse puisse être tenue, ni d'ailleurs un Dieu qui puisse récompenser les justes et punir les méchants. Mais, puisqu'un monde peuplé d'hommes malheureux est destiné à une mort soudaine et, surtout, puisqu'il n'est pas possible de changer la réalité des choses, c'est l'homme –et, avec lui, sa conception du bonheur– qui doit se transformer: il doit, en substance, s'élever à un degré de puissance tel qu'il puisse *soutenir* et *dominer* le nihilisme. Voilà le *surhomme*: celui qui, en refusant joyeusement les anciennes interprétations du monde, nées du ressentiment et de la faiblesse, prendra sur lui la responsabilité d'en créer des nouvelles, nées de la puissance et de la désillusion. Son bonheur sera alors un nouveau bonheur: non plus une promesse –«je serai heureux»– mais une volonté –«je veux être heureux, maintenant»; ce qui avant était *sacrifice, discipline, gymnastique aristotélique de l'habitude, adéquation aux devoirs*, devient maintenant une question de *courage*, d'*élévation de la puissance*, de *force*, de *dépassement*. Voilà la nouvelle définition du bonheur chez Nietzsche:

> «Qu'est-ce que le bonheur? –Le sentiment que la puissance *grandit*– qu'une résistance est surmontée. Non le contentement, mais encore de la puissance, non la paix avant tout, mais la guerre; non la vertu, mais la valeur (*Tüchtigkeit*) [...]»[19].

Et pourtant Nietzsche savait bien que l'homme était –et est– encore trop faible pour ce bonheur; que les instincts et les forces rétrogrades dans l'âme de ses contemporains étaient encore trop forts; que la mort de Dieu était encore un événement incompris et, pour la plupart, incompréhensible; que, en somme, l'homme a encore besoin de promesses, d'illusions. C'est pour cette raison qu'il a consacré ses dernières œuvres à la création d'une véritable *constellation de concepts*, d'une *nouvelle mythologie* grâce à laquelle

---

19. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, § 2, dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, *cit.*, p. 170: «Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit».

«passer au crible» l'humanité, la mettre à l'épreuve: Zarathoustra et ses enseignements –le surhomme, la fidélité à la terre, les trois métamorphoses, etc.; Dionysos et son acquiescement à la vie telle qu'elle est –l'*amor fati*, l'innocence du devenir, le «deviens ce que tu es»; le *Freigeist*, le *Wanderer*, la transvalutation de toutes valeurs, la volonté de puissance; mais surtout, l'éternel retour du même.

Nous nous arrêterons sur ce dernier concept puisqu'il occupe une place fondamentale dans la philosophie nietzschéenne[20]: en effet, Nietzsche y reconnaissait le plus haut enseignement de la doctrine de Zarathoustra, la forme d'acceptation la plus haute qui puisse se concevoir. Il le définissait comme «pensée sélective», «pensée d'élevage», c'est-à-dire la seule pensée qui permettrait l'apparition de l'homme supérieur, la métamorphose vers le surhomme. Voyons comment.

L'éternel retour du même est la façon la plus radicale de penser le nihilisme comme condition cosmologique et existentielle: là où le christianisme –mais en générale toute pensée téléologique– pensait le temps universel comme une ligne droite et finie, c'est-à-dire avec un début (création divine, état de nature, etc.) et une fin (jugement universel, achèvement d'un *telos*, etc.), la lucidité nihiliste voit un cercle refermé sur soi, dans lequel non seulement il n'y a pas de *rédemption* possible, mais dans lequel *tous* les aspects de l'existence –bien et mal, joie et souffrance, etc.– sont obligés de se reproduire inexorablement pour l'éternité. S'écroule ainsi l'espoir *humain, trop humain* d'être sauvés dans un avenir après la mort – le même espoir qui avait garanti la vie de civilisations entières pendant des millénaires: la vie se joue, donc, toute au présent; tous ses aspects sont nécessaires; tout reviendra.

C'est au moment de cette découverte brutale, alors, que le démon nietzschéen demande à l'homme: «Veux-tu cela? le reveux-tu? une fois? toujours? à l'infini?»[21]. C'est-à-dire: «Es-tu prêt à soutenir le fait que le mal

---

20. Voir la voix «Éternel Retour» dans P. WOTLING, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

21. La référence est bien évidement à l'aphorisme 341 du Gai savoir, *Le poids le plus lourd*. Cf. aussi F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, 11 [143], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke, cit.*, p. 496: «Aber wenn alles nothwendig ist, was kann ich über meine Handlungen verfügen? "Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie. Du sagst, daß Nahrung Ort Luft Gesellschaft dich wandeln und bestimmen? Nun, deine Meinungen thun es noch mehr, denn diese bestimmen dich zu dieser Nahrung Ort Luft Gesellschaft. –Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du thun willst: "ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?" ist das größte Schwergewicht». Nous traduisons: «"Mais si tout est nécessaire, en quoi puis-je décider de mes actes?" La pensée de l'éternel retour et la croyance à ce retour forment une pesanteur

que tu as souffert, que tu souffres et que tu souffriras ne sera jamais vengé ni racheté? que ce que tu fais maintenant reviendra exactement comme tu le vis maintenant? Comment, donc, commencerais-tu à vivre face à cette pensée? Réussirais-tu à être *heureux*, malgré cela?»[22].

Pour répondre affirmativement, ce même homme, que le démon nietzschéen a chargé du «poids le plus lourd», a dû subir une *métamorphose*: maintenant il a l'aspect d'un jeune berger qui se tord[23], «râlant et convulsé, le visage décomposé», avec «un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche»[24]. Zarathoustra le voit et, puisqu'il «n'arrive pas à arracher le serpent du gosier», il crie: «Mords! Arrache-lui la tête! Mords toujours!». Le berger mord alors d'un bon coup de dent, en crachant loin de lui la tête du serpent. Alors il bondit sur ses jambes, mais, aux yeux de Zarathoustra, «il n'était plus ni homme, ni berger, – il était transformé, rayonnant, il *riait*!», à tel point que Zarathoustra lui-même s'exclame: «jamais encore je ne vis quelqu'un rire comme *lui*! Ô mes frères, j'ai entendu un rire qui n'était pas le rire d'un homme».

Il avait raison: ce n'était pas un homme qui riait, mais le fils d'Éole et d'Énarété, Sisyphe en personne.

Camus et l'éternel retour de Sisyphe

On comprendra après le sens de cette dernière suggestion. Pour le moment, il suffira de dire que, dans notre interprétation, Sisyphe est une parfaite représentation de *l'homme qui est prêt à dépasser l'épreuve de l'éternel retour du même*. Maintenant, pour des raisons méthodologiques, il faut procéder par ordre, en essayant de comprendre ce que Camus pense du nihilisme et du bonheur.

Premièrement, on ne doit pas confondre chez Camus les notions de nihilisme et d'absurde: elles ne sont pas équivalentes[25]. Le nihilisme, nous l'avons vu, est en fait une condition *nécessaire* et, pour ainsi dire, *ontologique*:

---

qui parmi d'autres pesanteurs t'oppresse et pèse sur toi davantage que celles-ci. Tu dis que la nourriture, le lieu, l'air, la société te changent et te déterminent? Or, tes opinions le font bien plus encore, car celles-ci te déterminent à choisir telle nourriture, tel lieu, tel air, telle société. –Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire: "Le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois?" constitue la pesanteur la plus importante».

22. Ces derniers mots sont à nous.

23. Le référence est évidement à l'aphorisme, De la vision et de l'énigme, de *Ainsi parlait Zarathustra*.

24. Le serpent noir est, ici, le symbole de l'éternel retour du même.

25. Comme l'a bien souligné M. WEYEMBERGH, *Dictionnaire Albert Camus*, Paris, éditions Robert Laffont, 2009, p. 9: «Nihilisme et absurde, bien que de complexion analogue, ne se recouvrent pas», puisque «l'absurde est en fait une figure du nihilisme propre à la

il est tout à fait indépendant de l'homme, c'est-à-dire qu'il existe et subsiste indépendamment du fait que l'homme le reconnaisse ou non. Par contre, l'absurde est la condition *existentielle* dans laquelle l'homme tombe à partir du moment où il *reconnaît le nihilisme*: plus précisément, il s'agit de la reconnaissance de l'incompatibilité entre l'être nihiliste du monde, d'un côté, et, de l'autre, le désir le plus profond de l'esprit humain, son «exigence de familiarité», sa «nostalgie d'unité», son «appétit de clarté» et «d'absolu»[26]. L'homme a longtemps demandé au monde quel est son sens dernier. Celui-ci répondait toujours avec un silence déraisonnable. Après des siècles et des siècles de vaine obstination, la fatigue a pris le dessus sur l'espoir: l'homme a enfin compris que, si le monde ne répondait pas, il ne s'agissait pas de reformuler mieux la question, de chercher plus à fond. Le problème était la question elle-même: comme il n'y a pas d'interlocuteur, elle est tout à fait impossible à poser. L'absurde est alors, en définitive, la conscience de ce divorce irrémédiable entre le désir de l'homme et le silence du monde[27].

Et pourtant, il s'agit d'une conscience à laquelle peu de personnes peuvent atteindre. L'homme qui n'a pas la lucidité et la force nécessaires pour y arriver, qui n'a pas le courage pour se maintenir dans ces «lieux déserts et sans eau où la pensée arrive à ses confins»[28], est destiné aux formes les plus extrêmes de nihilisme: le suicide –«avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas»[29]; le suicide philosophique –«évasion envers l'éternel», «saut mortel dans la transcendance»[30]; l'absolu –le choix d'absolutiser une seule valeur (soit Dieu, soit l'Histoire) et avec elle faire violence au réel.

Dans ce contexte de progressive *séparation* –où, justement, l'homme est de plus en plus séparé de sa vie, du monde et des autres– le bonheur se dessine,

---

sensibilité de l'époque, alors que le nihilisme est un mouvement qui vient de plus loin et est beaucoup plus large». Une vision contraire est exprimée par F. VEZIN, *Présence d'Albert Camus*, n° 2 - 2011, revue publiée par la Société des Études Camusiennes, p. 16, selon lequel «l'absurde est un autre nome du nihilisme».

26. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, I, p. 231.

27. Pour mieux approfondir cette lecture métaphysique de l'absurde, cf. M. ONFRAY, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012, en particulier le chapitre 5 de la première partie, *Une métaphysique de l'absurde* (pp. 183-213). Pour une lecture diamétralement opposée, selon laquelle l'absurde serait le produit d'une compliqué situation sociale (celle de l'Algérie française) élevée au niveau cosmique, voir F. DI PILLA, *Albert Camus*, Lecce, Milella, 1971, p. 219.

28. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, I, p. 225. Pour décrire cette impossibilité de se maintenir dans la condition absurde, Weyembergh utilise le terme «impatience ontologique». Cf. M. WEYEMBERGH, *L'unité, la totalité et l'énigme ontologique, dans Albert Camus ou la mémoires des origines*, De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1998, pp. 29-40.

29. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, I, p. 223.

30. *Ibid.*, p. 240.

selon Camus, comme *unité*[31]: «Qu'est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène?»[32]. Cette conception du bonheur, si facile à expliquer, est en réalité très difficile à vivre, comme elle l'était chez Nietzsche. En effet, elle exige que –là où la religion *séparait* vie et au-delà, la métaphysique monde sensible et monde vrai, la morale être et devoir-être– l'homme retrouve une *unique vie*, un *unique monde*, un *seul homme*. Mais pour faire cela, il faut une dose surhumaine de lucidité, de courage et d'honnêteté[33]. Comment, en effet, peut-on s'interdire le simple chemin qui conduit au saut vers l'illusion transcendante? Comment ne pas préférer, face à la découverte de l'absurde, la douce anesthésie de Dieu et de ses promesses de bonheur?

Selon nous, pour découvrir la réponse il faut bien regarder Sisyphe, son orgueil et son effort interminable, puisqu'il est –et nous allons le montrer– la *synthèse parfaite des toutes les vertus préliminaires au dépassement du nihilisme*. Dans cette dernière partie nous allons donc montrer les liens les plus évidents entre le mythe de Sisyphe et la pensée nietzschéenne de l'éternel retour du même[34] –expression suprême du nihilisme–, afin de

---

31. Voir P. NGUYEN-VAN-HUY, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, p. 9, Neuchâtel, éditions de la Baconnière, 1962; cf. aussi A. ROUSSEAUX, Albert Camus et la philosophie du bonheur, *Symposium*, II, 1948, n. 1, pp. 1-18, et encore CH. MOELLER, Albert Camus ou l'honnêteté désespérée, dans *Littérature du XXe siècle et christianisme, I: Silence de Dieu* (Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien, Bernanos), Tournai, Casterman, 1953, pp. 25-90, où l'auteur définit la philosophie de Camus comme une «religion du bonheur».

32. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, I, p. 134.

33. P.-L. REY, *Dictionnaire Albert Camus*, *cit.*, p. 94 : «Le bonheur est un bien perdable, sans quoi il ne serait pas. [...] Ainsi est-il lié à la condition absurde. Pleinement assumée, celle-ci nous invite en effet à épuiser le champ du possible, c'est-à-dire à admettre que notre royaume est tout entier de ce monde, sans espérer ce bonheur illusoire que les chrétiens situent dans l'au-delà, et les marxistes dans le paradis de la société sans classes».

34. Comment a bien affirmé M. WEYEMBERGH, Autocréation et automythification dans le Mythe de Sisyphe, dans *Albert Camus ou la mémoire des origines*, *cit.*, p. 51: «*Le mythe de Sysiphe* se situe dans l'univers dont Nietzsche a esquissé la topologie». Nous nous permettons de citer ici les articles les plus importants concernant le rapport Camus-Nietzsche: J.-F. MATTÉI, Le premier ou le dernier homme?, dans *La pensée de midi*, 2010/1 N° 30, pp. 99-106; W. E. DUVALL, Camus's Fall? From Nietzsche, *Historical Reflections*, printemps 1995, pp. 537-552; W. E. DUVALL, The Nietzsche Temptation in the Thought of Albert Camus, *Willamette Journal of Liberal Arts*, été 1989, pp. 33-43; B. ROSENTHAL, *Die Idee des Absurden. F. Nietzsche und A. Camus*, Bonn, Bouvier, 1977; R. SIENA, Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo, *Sapienza*, Vol. XXVIII, 1975; M. WEYEMBERGH, Camus und Nietzsche, *Sinn und Form*, 1993, pp. 654-664; P. CASTORO, *Albert Camus. Il pensiero meridiano*, Nardò, Besa editrice, 1996, in particolare il capitolo «"Amor fati" e volontà di potenza», pp. 85-90; cf. G. GAETANI, «The Eternal return of Sisyphus»: Camus interpreting Nietzsche, *Journal of Camus Society 2012*, pp. 76-85.

comprendre comment les deux auteurs nous mènent à une conception radicalement nouvelle du bonheur.

On peut dire, pour résumer, que la doctrine de l'éternel retour du même, au delà de toutes ses interprétations[35], nous conduit toujours au même enseignement: le temps universel, qui était pensé avant comme limité et téléologiquement tendant à un état final, est pensé maintenant comme un enchaînement des événements infini et aléatoire qui ne conduit pas à un résultat final, comme un cercle où non seulement il n'y a pas un début et une fin, mais même pas un point de fuite. Dans ce cercle où le temps passe infiniment, tous les aspects de l'existence sont destinés à revenir, de même que n'importe quel projet humain est destiné –tôt ou tard– à s'évanouir[36]. Or, comment ne pas voir dans le supplice de Sisyphe une merveilleuse métaphore de l'éternel retour du même?

> «Les dieux avaient condamné Sisyphe à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait par son propre poids. Ils avaient pensé avec quelque raison qu'il n'est pas de punition plus terrible que *le travail inutile et sans espoir*»[37].

Qu'est-ce que ce rocher qui retombe éternellement sinon le même «poids le plus lourd» que Nietzsche voulait charger sur les épaules de l'homme?

---

35. D'ailleurs, comme beaucoup des critiques nietzschéens ont désormais reconnu (Dixsaut, Vattimo, Montinari, Safranski et autres) nous interprétons l'éternel retour comme une «pensée expérimentale» plutôt que comme une «doctrine cosmologique». À ce propos, nous partageons entièrement la lucide analyse de M. DIXSAUT, *Nietzsche par-delà les antinomies*, Chatou, Les éditions de La Trasparence, 2006, p. 190: «Le thème de l'éternel retour est *explicitement* présent dans neuf passages si on s'en tient aux œuvres publiées. Et s'il y a un problème qui impose de s'y tenir fermement et de ne faire appel aux fragments posthumes que s'ils contribuent à les éclairer, c'est bien celui-là. En effet, on peut remarquer qu'on ne peut déceler dans les textes publiés aucun aspect "cosmologique" de la doctrine. Or nombre d'interprètes s'efforcent de démontrer –à juste titre– que la "cosmologie" n'en est pas une, qu'il n'y a aucune théorisation scientifique de l'éternel retour, mais aucun ne se demande pourquoi Nietzsche, jusqu'à *Ecce Homo* compris, n'a retenu aucun des arguments qui pourraient sembler aller en ce sens. On peut raisonnablement admettre que l'essentiel de sa pensée la plus lourde n'était pas là (pour Wotling, les efforts de démonstration cosmologique seraient pédagogiques: si c'était le cas, raison de plus pour les publier). Je laisserai donc cette question de côté [...], et me bornerai à dire que l'éternel retour n'est pas un fait, mais une pensée, une pensée lourde de conséquences mais néanmoins une pensée».

36. L'homme lui-même est, dans cette optique, seulement une petite parenthèse dans le temps universel. Voir à ce propos l'incipit de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*.

37. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, I, p. 301.

Sisyphe – jeté dans une existence «où tout l'être s'emploie à ne rien achever»[38], où la somme totale de ses gestes, bien qu'il soit déterminé et obstiné, aboutira toujours au néant de la mort – habite un «espace sans ciel», un «univers sans maître», un «temps sans profondeur», c'est-à-dire une terre privée de lieux supra-célestes, de Dieu et d'espoirs supraterrestres. Il pourrait –comme les nihilistes passifs font par manque de force ou d'orgueil– s'affaisser sous ce rocher, se soumettre à son poids insoutenable et –quelle horreur, cette seule pensée!– s'agenouiller au bas de la montagne, en suppliant les dieux de mettre fin à son supplice: «mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers». Il pourrait aussi choisir le suicide[39] ou, pire, l'acceptation désespérée de son destin qui le mène au malheur: mais il reconnaît bien que «il n'y a qu'un monde», où seuls des insensés –ou des faibles, ce qui est la même chose– laisseraient vaincre le rocher. Sisyphe ne le laissera jamais vaincre, puisqu'il sait que «il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris»: son rocher est exactement le symbole de cette destinée supérieure «fatale et méprisable». En effet, depuis qu'il dit oui à son rocher sans hésitation ni tristesse, le rocher lui-même devient «sa chose»[40]: «son destin lui appartient», puisqu'il est devenu «une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes». Ainsi représenté, on voit comment Sisyphe incarne les trois vertus nécessaires pour dépasser l'épreuve de l'éternel retour du même qui sont

> «l'absence totale d'espoir (qui n'a rien à voir avec le désespoir), le refus continuel (qu'on ne doit pas confondre avec le renoncement) et l'insatisfaction consciente (qu'on ne saurait assimiler à l'inquiétude juvénile)»[41].

---

38. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, I, pp. 301-304, pour toutes les citations suivantes.

39. Comme a envisagé de façon erronée dans son article Z. BAUMAN, «Je me révolte, donc nous sommes...», *Le Nouvel Observateur*, 19 novembre 2009, traduit de l'anglais par Serge Chauvin: «"*l'absurdité de la condition humaine*" qui entraînait Sisyphe, accablé et obsédé par son propre malheur, vers le suicide comme unique réponse et issue possible à sa malédiction humaine, trop humaine (fidèle en cela à la maxime énoncée par Pline l'Ancien, et sans doute adressée à tous les adeptes de l'amour-de-soi associé à l'amour-propre: "*Dans la misère de notre vie sur terre, le suicide est le plus beau cadeau de Dieu à l'homme*")». Premièrement, Sisyphe n'est point malheureux, puisque «la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir (son) cœur d'homme»; deuxièmement, il ne considère pas que le suicide soit sa «unique réponse»: tout au contraire, il se maintient lucidement dans l'absurde, en refusant son destin «fatale et méprisable» mais en ne renonçant pas à le vivre.

40. G. BACHELARD, *La Terre et les Rêveries de la volonté*, Paris, éditions José Corti, 1948, p. 192: «À l'instant de l'effort, Camus dit d'une manière énigmatique: "Une visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même". Je dirais, tout à l'inverse, qu'un rocher qui reçoit un si prodigieux effort de l'homme est déjà homme lui-même».

41. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, *cit.*, I, p. 240.

Sisyphe n'a pas d'espoir mais il n'est pas désespéré: il reconnaît seulement qu'il y a point de rédemptions possibles dans un monde qui revient éternellement, où «toute pierre jetée doit retomber»[42]. Et pourtant, cette reconnaissance ne signifie pas pour lui une condamnation au désespoir, puisqu'il reconnaît la nécessité intrinsèque de cette condition –«il n'y a qu'un monde». Deuxièmement, même s'il n'acceptera jamais ce monde tel qu'il est– puisque le mal terrestre reste toujours injustifiable– néanmoins il ne renoncera pas à y vivre. Troisièmement, sa conscience de ne pas pouvoir terminer son effort, de ne pas pouvoir aboutir à un état final où pouvoir se dire satisfait, le mène évidemment à une certaine insatisfaction, mais pas au malheur, puisque après tout «la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme».

Que signifie alors, dans cette optique, l'énigmatique conclusion «il faut imaginer Sisyphe heureux»[43]? Bien évidemment, pas que Sisyphe n'est pas heureux et qu'il reviendrait à nous de le voir comme tel; ni que le bonheur de Sisyphe est une devoir ou un impératif moral auquel il faudrait aspirer. Pas du tout. Selon nous, l'interprétation correcte est la suivante: là où la faiblesse de la pensée traditionnelle voyait Sisyphe, c'est-à-dire l'homme dans le nihilisme, comme un homme *essentiellement et inexorablement triste*[44], nous –nous hommes de l'absurde assez puissants pour accepter l'éternel retour du même– nous devons imaginer Sisyphe heureux, exactement parce que nous sommes allés au-delà de la faiblesse de la pensée traditionnelle qui croyait fermement encore dans l'antinomie entre nihilisme et bonheur.

Le bonheur de Sisyphe, comme celui de Zarathoustra, est devenu –c'est la conclusion de notre réflexion– une question de lucidité, de force et d'orgueil, là où c'était une question de sacrifice et d'illusoire soumission à Dieu. Ce bonheur, est-il au niveau de l'homme? Évidemment non, mais Nietzsche nous enseigne que «l'homme est quelque chose qui doit être dépassé». La même force et le même orgueil qui animaient Sisyphe et Zarathoustra contribueront à ce dépassement – au moins c'est l'espoir que Camus et Nietzsche partageaient.

---

42. Expression utilisée par le nain de Zarathoustra dans le chapitre *La vision et l'énigme*.

43. M. WEYEMBERGH, *Dictionnaire Albert Camus*, *cit.*, p. 591: «L'homme absurde peut-il être heureux? Rappelons d'abord l'ambiguïté de la formule qui clôt *Le Mythe de Sisyphe*: "Il faut imaginer Sisyphe heureux", où le "il faut" peut avoir la signification de "on est obligé, on ne peut faire autrement", ce qui exclut le doute; mais il peut s'agir aussi d'une injonction recommandant d'imaginer Sisyphe heureux, comme si l'auteur voulait éviter que le lecteur ait l'impression que le bonheur n'est pas l'état habituel du personnage absurde».

44. Pour les raisons précédemment débattues, voir la première partie du texte.

Il faut se comporter comme ce «lac qui un jour se refusa à s'écouler, qui projeta une digue à l'endroit où jusque-là il s'écoulait» et qui depuis lors «s'élève toujours davantage» en hauteur[45]. De la même façon, nous devons refuser de nous écouler en Dieu pour nous élever en puissance. Mais qui nous donnera la force nécessaire pour «nier les dieux»? Pour Camus, l'honnêteté et l'orgueil humains seront suffisants. Nietzsche répond en revanche, et sa réponse nous semble paradoxale: «Peut-être ce renoncement nous prêtera-t-il la force qui nous permettra de supporter le renoncement même». Ce qui veut dire: c'est à nous et à nous seulement de trouver cette force. Ou encore: c'est à nous et à nous seulement d'être heureux.

Giovanni GAETANI
(Roma)

Η ΑΕΝΑΗ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΣΙΣΥΦΟΥ. ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ ΣΤΟΝ NIETZSCHE ΚΑΙ ΣΤΟΝ CAMUS

Περίληψη

Τὸ ἐρώτημα στὸ ὁποῖο ἀποπειρᾶται νὰ δώσει ἀπάντηση αὐτὴ ἡ μελέτη εἶναι οὐσιαστικὰ τὸ ἀκόλουθο: ποιὸ εἶδος συνάφειας ὑποφώσκει μεταξὺ τοῦ μηδενισμοῦ καὶ τῆς εὐτυχίας – ἀντίφαση, ἀποκλεισμὸς ἢ συμφωνία; Ὁ μηδενισμὸς εἶναι στὸν Nietzsche πολύσημος ὅρος ποὺ σημαίνει εἴτε τὴν φυσικὴ κατάσταση τῆς ὕπαρξης εἴτε τὴν ἀρνητικὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὴ ζωὴ εἴτε, τέλος, ἕνα γεγονὸς τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ. Αὐτὸ φανερώνει τὸν ἀναγκαστικὸ καὶ ἀνυπέρβλητο χαρακτήρα τοῦ μηδενισμοῦ, τοῦ ὁποίου τὰ χαρακτηριστικὰ δὲν εἶναι πλέον ἐκεῖνα μιᾶς ἀπειλῆς, ἑνὸς λάθους ἢ μιᾶς πιθανότητας ἀκόμη καὶ ἐκεῖνα μιᾶς ἀναγκαιότητας ἀδύνατης νὰ ἀμφισβητηθεῖ: ὁ μηδενισμὸς εἶναι ὁ ὁρίζοντας τῆς ἔννοιας ἐντὸς τῆς ὁποίας κάθε πρᾶγμα ὁρίζεται. Στὸ πλαίσιο αὐτό, ἀναδεικνύεται ἡ ἴδια ἡ ἰδέα τῆς εὐτυχίας ὡς ὑπόσχεσης, γεγονὸς ποὺ φαίνεται νὰ καταδικάζει τὸν ἄνθρωπο σὲ ὁλοσχερὴ ἀφανισμό. Ὁ Nietzsche, ἀφ' ἧς στιγμῆς ἀντιλήφθηκε τὴν ἀνικανότητα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου νὰ ἀντιμετωπίσει τὴν ἔλευση τοῦ μηδενισμοῦ, ἀναπτύσσει μία ἑνὸς εἴδους «νέα μυθολογία» μὲ σκοπὸ νὰ ἐπιτρέψει τὴν ἀνύψωση τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ἕνα νέο ἐπίπεδο δύναμης – τὸν *Übermensch* (Ὑπεράνθρωπο). Στὸ ἐσωτερικὸ αὐτοῦ τοῦ πλέγματος τῶν ἐννοιῶν ξεπηδάει ἐκείνη τῆς ἀέναης ἐπιστροφῆς τοῦ ὁμοίου, ἡ ὁποία, οὐδόλως σημαίνει μιὰ θεωρία φυσικο-κοσμολογική, ἀλλὰ πρόκειται

45. La référence est à l'aphorisme 285 (Excelsior!) du *Gai Savoir*.

περὶ μιᾶς πειραματικῆς σκέψης, μιᾶς ὑπαρξιακῆς ἀπόδειξης στὴν ὁποία στηρίζεται ὁ ἄνθρωπος προκειμένου νὰ ἐπαληθεύσει τὴν ἱκανότητά του νὰ συνδέσει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὸν μηδενισμό.

Ἀφοῦ προσδιορίστηκε ἡ βασικὴ διάκριση μεταξὺ μηδενισμοῦ καὶ ἄτοπου στὸ μέτρο ποὺ τὸ ἄτοπο συμπίπτει μὲ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἀσυμφωνίας τοῦ μηδενιστικοῦ ὄντος τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἔννοιας τοῦ ἀνθρώπου, ὁρίσαμε, στὴ συνέχεια, τὴν συμβολὴ τοῦ Camus στὸ πρόβλημα ἐὰν μηδενισμὸς καὶ εὐδαιμονία εἶναι δύο ὅροι ποὺ μποροῦν νὰ συμφωνήσουν μεταξύ τους, ἐπαναδομώντας τὴν ἔννοια τῆς εὐτυχίας κατὰ τὸν Camus ὡς ἀναζήτηση τῆς ἑνότητας. Γιὰ τὸν Camus ἐν τέλει, εὐδαίμων εἶναι ἐκεῖνος ποὺ εἶναι σὲ θέση νὰ βρεῖ μιὰ μοναδικὴ ζωή, ἕναν μοναδικὸ κόσμο, ἕναν μόνο ἄνθρωπο. Ἡ προϋπόθεση μιᾶς παρόμοιας εὐτυχίας εἶναι, κατὰ τὸν Nietzsche, μιὰ βούληση καὶ μιὰ διαύγεια ἀνώτερη, ποὺ βρίσκονται νὰ συνυπάρχουν στὸ σχῆμα τοῦ Σίσυφου, ποὺ ὁρίζουμε στὸ ἄρθρο αὐτὸ ὡς τέλεια σύνθεση ὅλων τῶν προϋποθετικῶν ἀρετῶν ἀναγκαίων γιὰ τὴν ὑπερνίκηση τοῦ μηδενισμοῦ. Εἰδικώτερα, ὁ καμικὸς μῦθος τοῦ Σίσυφου φαίνεται στὰ μάτια μας ὡς μία τέλεια ἀναπαράσταση τοῦ ἀνθρώπου ποὺ εἶναι ἕτοιμος νὰ ὑπερβεῖ τὴν προσπάθεια τῆς ἀέναης ἐπιστροφῆς τοῦ ὁμοίου.

Ἐπὶ τῇ βάσει τῶν στοχασμῶν τοῦ Nietzsche καὶ τοῦ Camus φτάσαμε στὸ σημεῖο νὰ ὁρίσουμε τὴν εὐδαιμονία ὡς μία περίπτωση «βούλησης μέσα στὸν μηδενισμό», καὶ ἔτσι βρισκόμαστε στοὺς ἀντίποδες τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφικῆς ἀντίληψης, κατὰ τὴν ὁποία οἱ δύο ὅροι βρίσκονται σὲ μιὰ σχέση ἀκραίας ἀσυμφωνίας καὶ ἀποκλεισμοῦ –«ἢ εὐδαιμονία ἢ μηδενισμός».

Giovanni GAETANI
(Μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

Philosophia, 43, 2013, pp. 409-423

ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑ ΣΤΟΝ ΚΑΙΝΟΔΟΞΟ ΘΕΟΦΙΛΟ ΚΑΪΡΗ

«Δὲν ζητῶ νὰ διδάσκω πλέον οὔτε νὰ ᾖμαι τῆς Ἱερᾶς Συνόδου ὑπόδικος, ζητῶ νὰ λογίζωμαι καὶ ἐγὼ ὡς Ἕλλην ἐλεύθερος, νὰ κατοικῶ ὡς τοιοῦτος τὴν Ἑλλάδα, νὰ ὑποτάσσωμαι, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ Ἕλληνες, εἰς τὸν νόμον καὶ νὰ ᾖμαι ὑπεύθυνος, ἂν αὐτοὺς παραβῶ»[1]. Εἶναι ἡ ἀδυνατισμένη φωνὴ ἑνὸς ταλαιπωρημένου ἀνθρώπου, ἑνὸς καθαιρεμένου ἱερέα, ἑνὸς λογίου καὶ φιλοσόφου, μὲ τὴν ὁποία ζητεῖ τὸ ἐλάχιστον τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, τὴν στοιχειώδη, δηλαδή, ἐφαρμογή –καὶ στὴν περίπτωσή τουτῶν νόμων καὶ τὴν ἀντιμετώπισή του ὡς ἀνθρώπου καὶ κυρίως ὡς πολίτη. Ὁμιλεῖ ὁ Θεόφιλος Καΐρης, ὁ κατατρεγμένος λόγιος τοῦ μεταδιαφωτιστικοῦ κλίματος τῆς Ἑλλάδας, ποὺ δὲν ἀπαξιώθηκε μόνον ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ καὶ ἐξοντώθηκε βιολογικά, ἐνῶ ἀκόμη καὶ ἡ σορός του βεβηλώθηκε.

Στὸν μακρὺ ἱστορικὸ χρόνο, ἡ περίπτωσή του συναριθμεῖται σὲ ἀντίστοιχες καὶ ἄλλων διανοουμένων ποὺ καταδιώχθηκαν μέχρι θανάτου ἀπὸ τοὺς ἐκφραστὲς τῶν κατεστημένων θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν ἀντιλήψεων, ἀπὸ τὸν φανατισμὸ καὶ τὴ μισαλλοδοξία Χριστιανῶν ὀρθοδόξων –σοροπηγῶν τῆς ἐλεύθερης γνώμης– πού, κατὰ τὰ ἄλλα, εἰσηγοῦνται τὴν ἀγάπη, τὴ μακροθυμία καὶ τὴ διαλλακτικότητα. Ἡ βάρβαρη ἀντιμετώπιση τοῦ θεολόγου καὶ φιλοσόφου Καΐρη δὲν μᾶς ἐπιτρέπει, ἀσφαλῶς, νὰ προσπεράσουμε ἐλαφρᾷ τῇ καρδίᾳ τὸ γεγονὸς αὐτό, ἀλλὰ ἀπαιτεῖ νὰ μείνουμε ἐπ' ὀλίγον καὶ νὰ ἐλέγξουμε τὴ σχέση αὐτὴ ἱερωμένου καὶ φιλοσόφου, πολίτη καὶ κρατικοεκκλησιαστικῆς ἐξουσίας. Ἡ συζήτηση γιὰ τὴν ἐν λόγῳ σχέση ἐπικεντρώνεται, κατὰ πρῶτον, στὴν ἠθικὴ δυνατότητα ἔκφρασης καὶ διατύπωσης ἀπὸ ἕναν ἱερωμένο, συγκεκριμένου θρησκευτικοῦ δόγματος, θέσεων καὶ ἀντιλήψεων[2] ποὺ αἴρουν καταφανῶς τὰ θεμέλιά του, καὶ κατὰ δεύτερον στὸ ἀμφίβολο τοῦ ἐπιτρεπτοῦ καὶ τῆς λειτουργικότητας μιᾶς διττῆς ταυτότητας τοῦ ἐνεργοῦντος, δηλαδὴ στὴν ἀποδοχὴ τῆς πλήρους διάκρισης τῆς ἐπαγγελματικῆς ἄσκησης τῶν ἐκκλησιαστικῶν του καθηκόντων ἀπὸ τὶς

---

1. *Ἀλληλογραφία Θεοφίλου Καΐρη*, ἐκδιδομένη ὑπὸ Δ. Ι. ΠΟΛΕΜΗ, τόμοι ἕνδεκα, Ἄνδρος, Καΐρειος Βιβλιοθήκη, 1994-2003, Α2. 288. 27-31.

2. Πρόκειται γιὰ τὴ γνωστὴ θεωρία τῆς *Θεοσεβείας*, ἡ ὁποία, βεβαίως, ἐκφεύγει τῶν πλαισίων τοῦ ἄρθρου μας. Γιὰ τὴν ἀναγωγὴ τῆς ἀντίληψης αὐτῆς σὲ σχετικὲς πηγὲς καὶ

θεωρητικές του ἀναζητήσεις γιὰ ζητήματα, ὅμως, ποὺ δὲν εἶναι συζητήσιμα, ἀλλὰ ἀποτελοῦν δογματικὲς θέσεις ἀπὸ αἰῶνες. Ἡ προσέγγισή μας δὲν ἐξετάζει τὸ ζήτημα θεολογικῶς, γιατὶ ἡ ὀπτικὴ αὐτὴ εἶναι προφανῶς ὁριστικὰ ὁλοκληρωμένη καὶ ἑρμητικὰ κλειστή, ἀλλὰ μόνον κοινωνιολογικῶς. Ὑπ' αὐτήν, λοιπόν, τὴν ἔποψη ἐπισημαίνουμε ὅτι ὁ κανόνας, τὸ ἔθος, ἀλλὰ καὶ τὸ θετικὸ δίκαιο λειτούργησαν ἱστορικῶς καὶ λειτουργοῦν μὲ ἀνώτατο κριτήριο τὴ διατήρηση καὶ τὴ διάσωση τοῦ δόγματος. Ἀλλὰ καὶ πέραν τούτου, ἡ ἔνταξη σὲ ἕνα θεσμικὸ ὄργανο προϋποθέτει πάντοτε τὴν ἀποδοχὴ τῶν θεμελιωδῶν θέσεων ποὺ ὁρίζουν τὴν ταυτότητά του, ἐνῶ ὁποιαδήποτε παρέκβαση θέτει ἐκποδὼν ἐκεῖνον ποὺ παραβαίνει τὶς θεμελιώδεις ὁρίζουσες.

Ἐὰν ὅμως τὰ πράγματα εἶχαν ἐξελιχθεῖ μόνον ἔτσι καὶ ἡ ἀνθρωπότητα ἀποδέχονταν τὴ θέση αὐτὴ ὡς ὁλοκλήρωμα, κάθε ἰσχύσασα καὶ ἰσχύουσα ἀντίληψη θὰ ἀποκτοῦσε αἰωνιότητα, μὴν ἐπιτρέποντας τὴ δοκιμὴ καὶ τὴν ἐνδεχόμενη κατίσχυση οὐδεμιᾶς ἀλλαγῆς. Γνωρίζουμε ὅμως ὅτι ἡ ἀκινησία δὲν εἶναι ὁ φυσικός, οὔτε ὁ ἱστορικὸς κανόνας τῶν πραγμάτων. Ἑπομένως, γεννᾶται τὸ κοινότοπο ἐρώτημα: πότε τὸ ὑποκείμενο δικαιοῦται ἠθικῶς νὰ δράσει; Ὅταν ἀποτελεῖ μοναχικὴ περίπτωση ποὺ δὲν βρίσκει ἀπήχηση καὶ οἱ θέσεις του ἁρπάζουν τὴ συσσωμάτωση στὴν ὁποία ἀνήκει; Ὅταν καὶ ὀλίγοι ἄλλοι κινοῦνται πρὸς τὴν ἴδια κατεύθυνση; Προφανῶς, ἀποδεχόμαστε πῶς, ὅταν τὰ πράγματα ἐξελίσσονται καὶ ὑπάρχει μία διαλεκτικὴ σύγκρουση θέσεων, κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ ἐμποδίσει κανέναν ἀπὸ μιὰ τέτοια δράση. Εἶναι μήπως ἠθικότερο τὸ ὑποκείμενο νὰ ἀποχωρεῖ ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη συσσωμάτωση, ἀφοῦ διαφωνεῖ μὲ τὶς ριζικές της θέσεις καὶ νὰ δρᾶ αὐτόνομα; Τότε ὅμως ἡ ἀπήχησή του, κατὰ κανόνα, ἀδυνατίζει καὶ ἐλαχιστοποιεῖται. Παραμένει μήπως ὡς *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*, ἀναμένοντας οἱ θέσεις του νὰ ριζώσουν καὶ νὰ καρπίσουν στὸ μέλλον, ἀποδεχόμενο συνειδητὰ καὶ ὁποιεσδήποτε ἐπιπτώσεις; Γεγονός, πάντως, εἶναι πὼς σὲ κάθε περίπτωση παρατηρεῖται μία σχετικότητα καὶ σίγουρα ὑπάρχει καὶ συνυπολογίζεται καὶ τὸ προσωπικὸ ρίσκο σὲ ὁποιαδήποτε ἀπὸ τὶς παραπάνω στάσεις καὶ συμπεριφορές.

Τὰ ἐξωτερικὰ αὐτὰ στοιχεῖα θέτουν τὸ πλαίσιο τῆς δραστηριότητας τοῦ

γιὰ τὴ φιλοσοφική της ὁριοθέτηση, βλ. τὴ θέση ποὺ ἀναπτύσσει ὁ Ν. ΧΡΟΝΗΣ, στὰ ἄρθρα του, Οἱ ἀπόψεις τοῦ Θεοφίλου Καΐρη γιὰ τὴ φιλοσοφία καὶ γιὰ τὶς προϋποθέσεις ἀναπτύξεώς της στὴν Ἑλλάδα, *Πρακτικὰ Πανελληνίου Συμποσίου «ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΚΑΪΡΗΣ»*, ἐπιμ. Γ. ΚΑΡΑ, ἐκδ. φροντίδα Γ. Δαρδανοῦ, Ἀθήνα, Gutenberg, 1988, σσ. 40-41, σημ. 34, καὶ Ἡ θέση τοῦ Θεοφίλου Καΐρη ἐπὶ τοῦ ἐμπειρισμοῦ καὶ τοῦ ὀρθολογισμοῦ, *Ἐπιστ. Ἐπετηρὶς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, περ. Β, τ. Λ', 1992-1995, σ. 171. Πβ. καὶ Ν. Κ. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, Μιὰ κριτικὴ τῆς κριτικῆς τοῦ Καλλιγᾶ γιὰ δύο ἔργα τοῦ Καΐρη, *Πρακτικὰ Πανελληνίου Συμποσίου «ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΚΑΪΡΗΣ» ..., ἔνθ' ἀν.*, σσ. 63-65. Κυρίως, ὅμως, πβ. τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ Ν. Σνιόσογλου, στὴν ἔκδοση *Θεόφιλος Καΐρης, Γνωστικὴ-Στοιχεῖα Φιλοσοφίας*, εἰσ.-ἐπιμ., Ν. ΣΝΙΟΣΟΓΛΟΥ, Ἄνδρος, Καΐρειος Βιβλιοθήκη, ἐκδ. Εὐρασία, 2008, σσ. 83-95 καὶ 104-108.

Καΐρη ὅσον ἀφορᾶ τὴ σχέση του μὲ τὸ ὀρθόδοξο δόγμα καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐξουσία στὴν Ἑλλάδα καὶ συνδέονται ἄμεσα μὲ τὶς ταλαιπωρίες καὶ τὴ βαρβαρότητα[3] μὲ τὴν ὁποία ἀντιμετωπίστηκε ἀπὸ τὸ ἱερατικὸ κατεστημένο ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἐπίσημη πολιτεία. Τὰ χαρακτηρίζουμε δὲ ἐξωτερικά, γιατὶ δὲν καθορίζουν, οὔτε ἐπηρεάζουν ἄμεσα τὸ εἶδος τῆς φιλοσοφικῆς του ἐνασχόλησης, ὁριοθετοῦν ὅμως τὸ πλαίσιο τῆς ζωῆς καὶ τὴ βιοθεωρία τοῦ Καΐρη. Ἡ ἐλευθεριότητά του νὰ φιλοσοφεῖ ὡς ἱερωμένος ἀδιακρίτως πρὸς τὸ δόγμα, ὅπως θὰ ἔκανε κάθε πολίτης, περιορίζεται ἀπὸ τὴν ταυτότητά του καὶ ἡ συγκρότηση νέων θεωριῶν ποὺ ἀντίκεινται ρητῶς σ' αὐτὸ[4] γεννοῦν παράλληλα τὴν ἀμφιβολία ἂν μπορεῖ νὰ εἶναι ἱερωμένος τοῦ συγκεκριμένου θρησκευτικοῦ δόγματος.

Μέχρι ἐδῶ θὰ κινοῦνταν εὔκολα ἕνας καλοπροαίρετος ἀλλὰ καὶ ἕνας οὐδέτερος ἀναγνώστης τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου καὶ τῶν θρησκευτικῶν θέσεων ποὺ διατύπωσε καὶ ἀνέπτυξε ὁ Καΐρης. Τὸ ἐρώτημα, ὅμως, ποὺ τίθεται εἶναι ἂν μποροῦμε νὰ δοῦμε, κάτω ἀπὸ τὰ δύο βασικά του ἔργα-ἐγχειρίδια[5] κάτι περισσότερο. Ὁ Καΐρης δηλαδὴ εἶναι ἕνας ἱερωμένος ποὺ φιλοσοφεῖ ἢ ἕνας φιλόσοφος μὲ τὸ σχῆμα τοῦ ἱερέως; Θὰ ἀπαντούσαμε καὶ τὰ δύο. Σίγουρα χρησιμοποιεῖ τὸ ἱερατικὸ σχῆμα καὶ τὸ ὀρθόδοξο τυπικὸ γιὰ νὰ πα-

---

3. Τὸ ἱερατεῖο θὰ ἐπιχειρήσει ἐπιτυχῶς «νὰ καταστείλη τὸ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, ἐν τῇ πολιτικῇ καὶ ἐν αὐτῇ ἀκόμη τῇ Ἐκκλησίᾳ πνεῦμα τοῦ νεωτερισμοῦ· καὶ ἀποτυγχάνουσα ἐπινοεῖ τρομερὰν κατὰ τοῦ πνεύματος ἀντίδρασιν, διοργανίζουσα τὴν ἀστυνομίαν τῶν συνειδήσεων», Σπ. ΚΟΜΝΟΥ, προέδρου τῶν ἐν Ἀθήναις ἐφετῶν, *Πρόδρομος φιλοσοφίας. Ἁρμονία τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν καὶ τῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας*, Ἀθήνησιν 1849, σ. 2.

4. Τὸ νέο δόγμα τὸ περιγράφει ἐπακριβῶς ὁ βιογράφος τοῦ Καΐρη, Δημήτριος Β. Πασχάλης: «Ἡ θεοσέβεια τοῦ Καΐρη ἴδιον ἀποτελοῦσα ἠθικοθρησκευτικὸν σύστημα, προσεγγίζει ἓν τισι πρὸς τὸν θεϊσμὸν τῶν Ἄγγλων φιλοσόφων τοῦ ΙΗ' αἰῶνος, πρὸς τὴν φυσικὴν θρησκείαν τοῦ Ρουσσὼ καὶ πρὸς τὴν θρησκείαν τῶν θεοφιλανθρώπων τῆς Γαλλικῆς Ἐπαναστάσεως, ἡ ὁποία ἐδέχετο ὡς μόνα δόγματα τὰς ἁπλὰς ἀληθείας, τὰς εἰς πάντα λογικὸν ἄνθρωπον προσιτάς, περὶ τοῦ θεοῦ, τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀθανασίας. Κατὰ τὸν Θεόφιλον Καΐρην ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται εἰς πάντα λογικὸν ἄνθρωπον φυσικῶς, αἱ δὲ ἀποκαλυπτόμεναι ἰδέαι εἶνε αἱ τῆς φυσικῆς θρησκείας. Ἔτσι ὁ Καΐρης ὑπῆρξεν μονοθεϊστής, δοξάζων ὅτι εἷς ἦτο ὁ Θεός καὶ μὴ πιστεύων εἰς τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ τὸν Χριστόν, τὸν ὁποῖον ἐθεώρει ὡς ἁπλοῦν διδάσκαλον τῆς Ἠθικῆς παρ' Ἑβραίοις». Δ. Π. ΠΑΣΧΑΛΗ, *Θεόφιλος Καΐρης, Ἱστορικὴ καὶ φιλοσοφικὴ μελέτη ...*, Ἀθήνα, ἐκδ. Τυπωθήτω - Γιῶργος Δαρδανός, 1996, σσ. 91-92.

5. Ἀναφερόμαστε στὴ *Γνωστική, Ἡ τῶν τοῦ ἀνθρώπου γνώσεων Σύντομος Ἔκθεσις*, ὑπὸ Θεοφίλου ΚΑΪΡΗ, ἐπιστασία Σ. ΓΛΑΥΚΩΠΙΔΟΥ, Ἐν Ἀθήναις 1849 (στὴν ὁποία καὶ παραπέμπουμε στὸ ἑξῆς ὡς *Γνωστική*) καὶ στὰ *Στοιχεῖα Φιλοσοφίας, ἢ τῶν περὶ τὰ ὄντα γενικώτερον θεωρουμένων τὰ στοιχειωδέστερα*, ὑπὸ Θεοφίλου ΚΑΪΡΗ, ἐν Ἀθήναις, ἐπιστασία Σ. ΓΛΑΥΚΩΠΙΔΟΥ 1851, γιὰ τὰ ὁποῖα διατυπώθηκε ἡ θέση ὅτι λειτουργοῦν ὡς δίοδοι γιὰ τὴν προβολὴ τῆς φιλοσοφικῆς καὶ θρησκευτικῆς του κοσμοαντίληψης. Πβ. καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ Ν. Σινιοσόγλου στὴ νέα ἔκδ., *Γνωστική - Στοιχεῖα Φιλοσοφίας*, Ἄνδρος 2008, σ. 21 (στὸ ἑξῆς ΣΙΝΙΟΣΟΓΛΟΥ). Γιὰ τὰ Στοιχεῖα φιλοσοφίας παραπέμπουμε σ' αὐτὴ τὴ νέα ἔκδοση τοῦ 2008.

ρουσιάσει καὶ νὰ προβάλει ἀποτελεσματικότερα τὶς θέσεις του[6]. Ἀλλὰ καὶ ἐδῶ ἐμφιλοχωρεῖ μία δεύτερη ἀνάγνωση ποὺ ὑπόκειται στὴν ἐκτίμηση ὅτι τὸ ἱερατικὸ σχῆμα εἶναι ἁπλῶς τὸ φορμαλιστικὸ στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ κινηθεῖ ὡς ἐλεύθερος διανοητής. Θὰ μπορούσαμε ἀκόμη νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ἱερατικὸ σχῆμα προσδίδει στὸν ἀμφιεσμένο τοῦτο τυπικότητα ἀλλὰ καὶ οὐσία. Τυπικότητα ἐκ τῆς φύσεώς του ὡς ἱερωμένου, οὐσία ὅμως ἀπὸ τὴν ἱερότητα τὴν ὁποία ἐπιζητεῖ καὶ ἡ ὁποία ταυτίζεται μὲ τὴ διαδικασία τῆς ἀλήθειας. Ἔτσι ἡ φιλοσοφία καὶ διερευνᾶ τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀλήθεια αὐτὴ γίνεται ἱερή. Ὁ ἱερέας λοιπόν, ἀνεξαρτήτως δόγματος, γίνεται γνώστης καὶ ἐρευνητὴς τῆς ἀλήθειας.

Ἀλλὰ ἂς δοῦμε ἀκριβέστερα τὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο λειτουργεῖ ὁ Καῖρης: αὐτὸ ὁριοθετεῖται ἀπὸ τὸν χριστιανισμὸ ποὺ ἀντικαθιστᾶ ἀλλὰ καὶ δανείζεται ἀπὸ τὴν ἀρχαία θρησκεία, ἀπὸ τὴν ὀρθοδοξία ποὺ ἀπορρίπτει ἀλλὰ καὶ ἀντιγράφει μερικῶς τὴν ἀρχαία φιλοσοφία (κυρίως τὸν Πλάτωνα καὶ τοὺς Νεοπλατωνικούς) καὶ ἀπὸ τὸν Διαφωτισμὸ ποὺ ἀντιτίθεται ριζικὰ στὴ συντήρηση. Ἡ διαφωτιστικὴ παράμετρος ξανοίγει μπρός του ὅλο τὸ πανόραμα τῶν σκέψεων καὶ τῶν ἀντιλήψεων, ἀπελευθερώνοντας τὸν δημιουργικό του ἑαυτό. Ἀλλὰ ὁ Διαφωτισμὸς δὲν συνιστᾶ μία καθοριστικὴ γραμμὴ πλεύσης στὴν καϊρικὴ σκέψη, παρὰ κατέχει μία μερικότητα στὴ φιλοσοφική του ὀπτικὴ καὶ ἑπομένως ἡ ὑποχώρησή του δὲν συμπαρασύρει κατ' ἀνάγκη καὶ τὴν ἀντίστοιχη σκέψη καὶ δράση τοῦ καϊρικοῦ ἐγχειρήματος, μολονότι θέτει ἐν κινδύνῳ τὸ πλαίσιο καὶ τὴ λειτουργία τῆς ἐλευθεροφροσύνης του. Στὸν Καῖρη ἔχουμε μᾶλλον τὴν ἐκμηδένιση τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου πρὸς τὴ συγκρότηση μιᾶς φυσικῆς θρησκείας, τῆς *θεοσέβειας*, ποὺ εἶναι ἡ τάση τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ θεῖον. Θὰ θεωρούσαμε, ὅμως, συζητήσιμη καὶ ἴσως καὶ μαξιμαλιστικὴ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Καῖρης βλέπει τὴν ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ τὴν πρόσληψη μιᾶς ἀρχετυπικῆς φιλοσοφίας[7] καὶ ὅτι ἀναγνωρίζει τὸ θεῖο καὶ τὸ προσεγγίζει μέσα ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴ φιλοσοφία, στοχεύοντας σὲ μιὰ οἰκουμενικὴ καὶ ὑπεριστορικὴ κοσμοαντίληψη[8]. Θὰ δεχθοῦμε ὅμως δύο στοιχεῖα: ὅτι ἡ θεοσέβεια παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν Καῖρη ὡς φιλοσοφία καὶ ὄχι ὡς θρησκεία, καὶ ὅτι ἡ θέση αὐτὴ προβάλλεται ὡς ὑπερασπιστικὴ γραμμὴ ποὺ δὲν ἀλλοτριώνει χριστιανικὲς ἔννοιες, ἀφοῦ ἤδη αὐτὲς συνιστοῦν ἀλλοτρίωση τῶν ἑλληνικῶν[9].

---

6. Εἶναι ἀσφαλῶς γνωστὸν ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι ὁ πρῶτος διδάξας ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἀφοῦ χρησιμοποίησε πλῆθος στοιχείων ἀπὸ τὴν ἀρχαία θρησκεία καὶ φιλοσοφία. Ἀλλά, ἐπὶ πλέον, πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι κάθε νέο σύστημα σκέψης καὶ κάθε θρησκεία χρησιμοποιοῦν τὸ ὑπάρχον τυπικὸ καὶ αὐτὸ συνιστᾶ σχεδὸν κανόνα.

7. Ν. ΣΙΝΙΟΣΟΓΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 77.

8. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 131.

9. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 107. Ἆρα ἡ καταδίωξη τοῦ Καῖρη ὀφείλεται στὴ χρήση συμβόλων τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης καὶ ὄχι στὴ θεμελίωση φιλοσοφικῆς θρησκείας (*αὐτόθι*).

Ἀλλὰ ἐμεῖς ἐνδιαφερόμαστε πρωτίστως γιὰ τὸν Καΐρη ὡς διανοούμενο ποὺ φιλοσοφεῖ καὶ σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο θὰ κινηθοῦμε κυρίως στὸ παρόν, *ἐπικεντρώνοντας τὴν ἀνάλυση καὶ τὴν ἑρμηνεία μας στὶς γνωσιοθεωρητικές του ἀντιλήψεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες προκύπτει καὶ ἡ ἀλήθεια*. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, προτεραιότητα δίνουμε στὴν ἀναφορὰ τῆς διαπιστωμένης υἰοθέτησης φιλοσοφικῶν θέσεων ἀπὸ τὴν εὐρωπαϊκὴ σκέψη τῆς ἐποχῆς του. Ἀλλὰ στὸ συγκεκριμένο πεδίο ἔχουμε ἀντικρουόμενες ἀξιολογήσεις τῶν σχετικῶν προσλήψεων καὶ ἐπιδράσεων ποὺ δέχθηκε. Γιὰ παράδειγμα, ἐκφράστηκε ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ εὐρωπαϊκὴ ἐπιστήμη δυνάμωσε τὸν λόγο καὶ τὴν πίστη τοῦ Καΐρη στὴν ἐλεύθερη ἔρευνα καὶ στὴν ἀποδοχὴ ὅτι γενικῶς ἡ ἐλευθερία στὴν κρίση καὶ τὴ σκέψη εἶναι ὁ μονόδρομος γιὰ τὴν ἀλήθεια. Αὐτὸς ὅμως ὁ ὀρθολογισμὸς χαρακτηρίστηκε αὐθαίρετος, γιατὶ ταυτίζει τὸ λογικὸ μὲ τὸ ἀληθές, ἀπολυτοποιεῖ τὴν πίστη στὸ λογικὸ καὶ τὴν ὁδηγεῖ στὸ ἀντίθετο τέρμα: δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη ἔρευνα φτάνει στὸν δογματισμό[10]. Γενικὰ οἱ ἐπιδράσεις τοῦ Διαφωτισμοῦ μποροῦν νὰ ὁριοθετηθοῦν στὴ γαλλικὴ παράμετρό του, σὲ ὁρισμένους Ἄγγλους φιλοσόφους, σὲ πληροφοριακὲς ἐπιδράσεις ἀπὸ τὴ γερμανικὴ φιλοσοφία (Leibniz, Wolff, Kant, Hegel, Schelling), ἀλλὰ καὶ στὸν Comte[11]. Ἐπίσης ἔχει ἐπισημανθεῖ, ἤδη ἀπὸ παλαιότερα, ὅτι τὰ ἔργα τοῦ Καΐρη ἐκδίδονται κατὰ τὴν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς του, ἐκτιμᾶται ὅμως ὅτι ἀποτελοῦν τὴ συνισταμένη ὅλων τῶν ἀναζητήσεών του, μολονότι –σὲ μεγάλο βαθμό– εἶναι ἐκτὸς φάσης, ἀφοῦ προβάλλουν διαφωτιστικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἀπιούσας ἀντίστοιχης εὐρωπαϊκῆς σκέψης στὰ μέσα τοῦ 19ου αἰώνα[12]. Τονίζεται, δηλαδή, ὅτι ὁ Ἄνδριος φιλόσοφος ἐμμένει στὸ πνεῦμα τοῦ Διαφωτισμοῦ, παρ' ὅτι ἡ δυναμική του ἔχει παρέλθει καὶ ἔχει παραμερισθεῖ ἤδη ἀπὸ ἄλλες ἀντιλήψεις[13].

Ἡ διαφωτιστικὴ αὐτὴ ταυτότητα τοῦ Καΐρη καταγράφεται καὶ πιστοποιεῖται διαρκῶς ἀπὸ τὴ θέση ποὺ λαμβάνει ὁ ἴδιος ἀπέναντι στὴν ἰσχὺ τοῦ *λόγου*[14]. Ὁ λόγος εἶναι ὁ ἁπλανὴς ὁδηγὸς τῆς φιλοσοφικῆς του σκέψης καὶ

---

10. «Ἡ εἰσφορὰ τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης στὴν καϊρικὴ θεοσέβεια νομίζω ὅτι ἀρχίζει καὶ τελειώνει σ' αὐτὸ μόνο τὸ σημεῖο. Ἡ εὐρωπαϊκὴ ἐπιστήμη τοῦ ἐδυνάμωσε τὸ λόγο, τὴν πίστη στὴν ἐλεύθερη καὶ ἀνεμπόδιστη ἔρευνα, τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ ἐλευθερία στὴν κρίση καὶ στὴ σκέψη εἶναι ὁ μοναδικὸς δρόμος γιὰ τὴν ἀλήθεια. Αὐτός ὁ ὀρθολογισμός, ἀπόλυτος καὶ αὐθαίρετος, μὲ τὴν ἀρχικὴ βασικὴ πλάνη τῆς ταυτότητας ποὺ κάνει τοῦ λογικοῦ μὲ τὸ ἀληθές, γεμίζει τὴν ψυχὴ μὲ ἀσάλευτη πίστη στὸ λογικὸ καὶ τὴν ὁδηγεῖ σὲ ἀντίθετο ἀπὸ τὴν ἀφετηρία τέρμα. Ξεκινάει ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη ἔρευνα καὶ καταλήγει σὲ δογματισμούς», Β. Ν. ΤΑΤΑΚΗ, Ὁ Θεόφιλος Καΐρης καὶ ἡ εὐρωπαϊκὴ σκέψη, περ. *Παιδεία*, 2, 15-11-1946, σ. 87.

11. Πβ. Β. ΚΥΡΚΟΥ, Ὁ Θεόφιλος Καΐρης καὶ ἡ φιλοσοφία, εἰσαγωγὴ στὴν ἔκδοση, Δ. Π. ΠΑΣΧΑΛΗ, *Θεόφιλος Καΐρης. Ἱστορικὴ καὶ φιλοσοφικὴ μελέτη* ..., σσ. θ-κε'.

12. *Αὐτόθι*, σ. ιβ'.

13. *Αὐτόθι*, σ. ιγ'.

14. Πβ. σχετικὰ τὸ ἄρθρο τοῦ Ν. ΧΡΟΝΗ, Οἱ ἀπόψεις τοῦ Θεόφιλου Καΐρη γιὰ τὴ φιλοσοφία καὶ γιὰ τὶς προϋποθέσεις ἀναπτύξεώς της στὴν Ἑλλάδα, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 34-35.

τῶν θεωρητικῶν του ἀναζητήσεων («ἃ ὁ ὀρθὸς λόγος αἱρεῖ, ἀποδέχεσθαι δεῖ»)[15], ἐντάσσεται στὴν ψυχή, δὲν ἀποτελεῖ πηγὴ γνώσης, ἀλλὰ ἐλέγχει τὴν ἁρμονία κρίσεων-ἀντικειμένων. Κριτὴς ὁ λόγος, διατηρεῖ τὴν ἐλευθερία τῆς φιλοσοφικῆς ἀναζήτησης, δὲν τὴν μετατρέπει σὲ θεοσοφία, οὔτε σὲ θεολογικὲς καὶ ἄλλες προκαταλήψεις[16]. Ἀλλὰ ἡ διαφωτιστικὴ ταυτότητα τοῦ Καῖρη προκύπτει ἐν μέρει καὶ ἀπὸ τὴν ἐπιχείρηση σύνδεσης τοῦ περιεχομένου της μὲ τὸ γενικὸ περιεχόμενο τῆς φιλοσοφίας: εἴτε ὡς σοφία καὶ ἐπιστήμη, εἴτε ὡς ἔλλογη γνώση τῆς πρωταρχικῆς αἰτίας τῶν ὄντων νὰ ὑπάρχουν στὴν πραγματικότητα ἢ νὰ εἶναι δυνατά, εἴτε ὡς ζήτηση καὶ εὕρεση τῆς ἀλήθειας ἡ φιλοσοφία γίνεται πάντοτε μετὰ λόγου καὶ ἀποβαίνει ἔλλογος πράξη τοῦ ἀγαθοῦ[17].

Ἡ φιλοσοφία ὡς γνώση τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἔχει ἀσφαλῶς στωικὴ[18] προέλευση καὶ ἀναφορά. Ἡ δεύτερη ἀπόφανση, ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ γνώση τῶν ὄντων, εἶναι ἔκφραση τοῦ Ἀριστοτέλη (*ὂν ᾗ ὄν*)[19] καὶ ὄχι τῶν Στωϊκῶν ἢ τοῦ Πυθαγόρα. Ἡ θέση ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ γνώση τῶν δυνατῶν εἶναι δανεισμένη ἀπὸ τὴ γνωστὴ θέση τοῦ Chr. Wolff[20], ἐνῶ ἡ ὁμοίωση πρὸς τὸν θεὸ ἀπηχεῖ πλατωνικὲς καὶ νεοπλατωνικὲς ἀντιλήψεις[21]. Ὅπως φαίνεται, ὁ Καῖρης ἀσπάζεται τὴν ἀντίληψη γιὰ τὴν καθολικότητα τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης, τὴν ὕπαρξη καὶ τὴ δυνατότητα ὕπαρξης τῶν ὄντων καὶ τὴν τελικὴ ὀπτικὴ τοῦ ἀνθρώπου ποὺ εἶναι ἡ ὁμοίωση μὲ τὸν Θεό, ἡ θέωση. Ἡ καθολικότητα τῆς φιλοσοφίας ἀγκαλιάζει ὅλη τὴν πραγματικότητα, εἶναι συμπαντικὴ καὶ περιέχει, ἀναπτύσσει μᾶλλον, ὅλες τὶς ἐπιστῆμες καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ γνωρίσει τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ἡ ὁμοίωση πρὸς τὸν Θεὸ δὲν ἀκολουθεῖ τὶς θεολογικὲς καὶ χριστιανικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἀποκάλυψης, ὅπως ἐκεῖνες τοῦ Αὐγουστίνου, ἀλλὰ ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν ἔρευνα καὶ τὴ

---

15. *Στοιχεῖα Φιλοσοφίας*, ἔκδ. 2008, σ. 212 (ιε΄).

16. *Αὐτόθι*, σσ. 285 καὶ 209 (θ΄).

17. «Τὴν σοφίαν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην τῶν ἀρχαίων τινὲς εἶναι ἔφασαν. Ἔστι δὲ κυρίως σοφία, Γνῶσις ἔλλογος τῆς πρωίστης τῶν ὄντων αἰτίας ... Οἱ μὲν γάρ, Γνῶσιν τῶν ὄντων ἢ ὄντα· οἱ δὲ Γνῶσιν τῶν δυνατῶν ἢ δυνατά· καὶ ἄλλοι ὁμοίωσιν Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ ἀπεκάλεσαν. Καὶ οἷς μὲν Ζήτησις τῶν ἀρχῶν· οἷς δέ, Ζήτησις καὶ εὕρεσις τῆς ἀληθείας· ἑτέροις δέ, τῆς πρὸς ἀλλήλας καὶ τῆς πρὸς τὰ λοιπὰ ὄντα ἁρμονίας τῶν τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεων, ἢ Ζήτησις καὶ εὕρεσις μετὰ λόγου τῶν περὶ πάντα τὰ ὄντα ἀρχικωτέρων ἀληθειῶν, ἢ τοῦ ἀληθοῦς ἐν γένει, καὶ πρᾶξις ἔλλογος τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ φιλοσοφία ὥρισται» (*αὐτόθι*, σ. 214, 1, 2).

18. Πβ. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsiae, ed. I. Von Armin, 1924, B. II, σσ. 15, 4, 12.

19. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1003 a 21 κ. ἑξ. καὶ 1026 a 31 κ. ἑξ. Πρβ. Ν. Χρονη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 34-35. σημ. 7.

20. Πβ. *Philosophia rationalis sive Logica*, Frankfurt-Leipzig 1732², § 29 «Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt». Ἐξάλλου γιὰ τὸν Wolff σημειώνει τὴν πηγὴ ὁ ἴδιος στὶς *Σημειώσεις τινές*, (πβ. τὴ νέα ἔκδ. μὲ ἐπιμ. Ν. Σινιοσογλου, Ἄνδρος 2008, σ. 281, ἀρ. 3).

21. Πβ. Πλατωνος, *Θεαίτητος*, 17 b 1-3 καὶ Πλωτινου, *Ἐννεάδες*, 16 [1] 6, 19-21.

μελέτη τοῦ δημιουργημάτων τοῦ Θεοῦ[22]. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος ὁδηγεῖται στὴν ἐπιστημονικὴ γνώση, στὴ γνώση τοῦ ἀληθοῦς, ἡ ὁποία τὸν κατευθύνει ἐν συνεχείᾳ σὲ ἀντίστοιχη πράξη καὶ στὴν ἀπολαβὴ τῶν ἀγαθῶν[23]. Ἄρα, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι στὴν περίπτωσή του ἔχουμε μία συνισταμένη τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψης, συνισταμένη ποὺ ὁ Καΐρης ἀντιλαμβάνεται ὡς εἰκόνα τῆς σύνολης πραγματικότητας, τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ γνωρίσει ἢ ἐπιχειρεῖ νὰ γνωρίσει διὰ μέσου τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἡ ὁποία τὸν ὁδηγεῖ στὸ ἀγαθό, στὴν πράξη τοῦ δικαίου, ἐνῶ ἔχει τελικὸ καὶ ὕψιστο στόχο τὴ διαρκὴ πνευματική, γνωσιακὴ καὶ ἠθικὴ ἀναβάθμιση τοῦ ἀνθρώπου. Ὥσπου νὰ ἀτενίσει ἢ καὶ νὰ δυνηθεῖ νὰ προσεγγίσει τὴ θέωση.

Ἀλλὰ παρὰ τὴν οἰκείωση καὶ τὴν ἀκολουθία τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας, δὲν μποροῦμε νὰ παραβλέψουμε στὸ σημεῖο αὐτὸ ὅτι ὁ Καΐρης ξεκινᾶ ἀπὸ μία καθαρὰ θεοκρατικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δημιουργία, τὴν ἐμφάνιση καὶ τὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου: «Ὁ τῶν ὅλων ἀπειροτέλειος Θεὸς παντοίας τῷ ἀνθρώπῳ παρέσχε ψυχικὰς δυνάμεις καὶ σωματικὰς αἰσθήσεις, πρὸς ἐπίτευξιν τοῦ σκοποῦ, δι' ὃν αὐτὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγε συντελούσας»[24] –καὶ μάλιστα ἐκ τοῦ μηδενός– καὶ τὸν ἐφοδιασμὸ τοῦ ἀνθρώπου μὲ ἕναν μηχανισμὸ ποὺ μπορεῖ νὰ τὸν ὁδηγήσει στὸν ἀπώτερο σκοπὸ τῆς θέωσης. Βέβαια, δὲν μποροῦμε νὰ ἀποκλείσουμε στὸ σημεῖο αὐτὸ καὶ μιὰ καρτεσιανὴ ἀπήχηση[25], ἰδιαίτερα γιὰ τὸν ἐφοδιασμὸ τοῦ ἀνθρώπου μὲ ἕναν ἐξοπλιστικὸ μηχανισμὸ ποὺ περιέχει τὶς ἀπαραίτητες γιὰ τὸν στόχο του ψυχικὲς δυνάμεις καὶ αἰσθήσεις. Μεταξὺ τῶν δυνάμεων αὐτῶν ἐξέχουσα θέση κατέχουν οἱ γνωστικές, οἱ λογικὲς ἀλλὰ καὶ οἱ θεοσεβικὲς δυνά-

---

22. *Γνωστική*, σ. 12, § 27: «ἐκ τῆς λογικῆς ἐρεύνης τῶν περὶ αὐτὸν ὄντων, εἰς τὴν περὶ Θεοῦ ἀνέρχεται (ὁ ἄνθρωπος) θεωρίαν, εἰς τὴν φυσικὴν δηλαδὴ ὑπό τινων λεγομένην θεολογίαν».

23. «... καὶ σύμφωνον αὐτῇ [τῇ ἀληθείᾳ] διάγειν βίον, καὶ τῶν ἐκ τούτου προκυπτόντων ἀγαθῶν, ὡς ἐξῆν αὐτῷ, ἐν γνώσει ἐπαπολαύειν», *Στοιχεῖα φιλοσοφίας*, σ. 207 (ε'). Ὁ Π. Καλλιγᾶς θεωρεῖ τὴ *Γνωστική* «ὡς τὸ πλέον σπουδαῖον δι' ἡμᾶς ἔργον», καὶ «ὡς σύνοψιν τοῦ ὅλου» (πβ. τὴ Βιβλιοκρισία του: *Γνωστική, ἢ τῶν τοῦ ἀνθρώπου γνώσεων σύντομος ἔκθεσις*, 1849, σ. 630 –*Στοιχεῖα Φιλοσοφίας, ἢ τῶν περὶ τὰ ὄντα γενικώτερον θεωρουμένων τὰ στοιχειωδέστερα*, 1851, ἐν Ἀθήναις– ὑπὸ Θ. ΚΑΪΡΗ, ἐπιστασία Σ. ΓΛΑΥΚΩΠΙΔΟΥ, *Πανδώρα*, τ. Β' (Ἀπρίλιος 1851 - Ἀπρίλιος 1852), σσ. 629- 632. –Γιὰ τὴν ἀπορριπτικὴ κριτικὴ τοῦ Καλλιγᾶ καὶ τὴν ὡς ἕνα βαθμὸ ἀναίρεσή της βλ. Ν. Κ.ΨΗΜΜΕΝΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 61-70. Ὁ Ψημμένος ἀποδέχεται τὴ θέση τοῦ Καλλιγᾶ ὅτι ὁ Καΐρης ἀκολουθεῖ τὴ σκωπικὴ σχολὴ τοῦ ὑποκειμενικοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ ἰδιαίτερα τὸν Berkeley, σ. 67. –Ὁ Καλλιγᾶς γράφει αὐτολεξεὶ πὼς κάποια μέρη τῆς *Γνωστικῆς* «φαίνονται ἀντιγεγραμμένα καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Μπερκελέου ὡς ὅτι γεννῶνται αἱ ἰδέαι ἢ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν αἰσθήσεων ... ἢ διὰ τῶν ἐσωτερικῶν ...» καὶ καταλήγει πὼς «ἐκ ... τοῦ συνδυασμοῦ ὅλων τούτων προκύπτουν αἱ ἀτομικαὶ ἰδέαι, ἢ αἱ ἀφηρημέναι διὰ τῆς ἀφαιρέσεως», Π. ΚΑΛΛΙΓΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 630.

24. *Γνωστική*, σ. 1.

25. Μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀναφέρει τὶς θέσεις τοῦ Descartes γιὰ τὸ τέλειο ὄν, τὸν Θεό, κλπ. (R. DESCARTES, *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, εἰσαγ.-μτφρ.-σχόλια Χριστοφ. ΧΡΗΣΤΙΔΗ, Ἀθήνα, ἐκδ. Παπαζήση, 1976, σσ. 35-38.

μεις[26]. Αἰσθήσεις καὶ ψυχικὲς δυνάμεις ἔχουν ἀνάγκη τὰ ἀντικείμενα γιὰ νὰ ἐκφραστοῦν, δηλαδὴ τὸν ἴδιο τὸν κτίστη καὶ τὴν κτίση καὶ μέσῳ τῶν δυνάμεων αὐτῶν ἐπιτυγχάνεται ἡ γνωσιακὴ διαδικασία καὶ συγκροτοῦνται οἱ ἐπιστῆμες. Πάντα ὅμως ὁ στόχος εἶναι ἡ ἀναφορὰ στὸν Θεὸ καὶ ἡ ἔνθεος πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου[27] καὶ αὐτὸ δείχνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὡς δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, ἔχει καθορισμένη πορεία καὶ ἰδανικὴ τελεύτηση.

Εἰδικώτερα τώρα ἡ γνωσιακὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου ἀκολουθεῖ καὶ ὑπόκειται στὴ λειτουργία τριῶν παραγόντων: στὸν Θεό, στὴν ψυχὴ καὶ στὸν ἄνθρωπο. Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ αἰτία τῆς γνώσης, ἡ ψυχή, ἡ πηγή της, καὶ οἱ ἔμφυτες χρεῖες-ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου οἱ ἀφορμές. Ἄλλως πως εἶναι ὁ δημιουργός, τὸ δημιούργημα καὶ ἡ ὕλη ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν παραγωγὴ ἔργου[28]. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἱεραρχεῖ ὀντολογικὰ τοὺς τρεῖς παράγοντες, ἀνάλογα μὲ τὴ σπουδαιότητά τους καὶ δίνει ἐμφανὲς προβάδισμα στὸ πνευματικὸ στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο καλύπτεται, ἐν προκειμένῳ, ἀπὸ τὴν κατοχὴ τῶν γνώσεων. Ὁ καταμερισμὸς ἐδῶ, ὁ καταμερισμὸς δηλαδὴ τῶν γνώσεων, ἔχει διττὴ ἀναφορά. Οἱ γνώσεις διαιροῦνται καὶ καταχωρίζονται σὲ γνώσεις ποὺ ἀφοροῦν τὸ ἴδιο τὸ ὑποκείμενο ποὺ γνωρίζει καὶ σὲ γνώσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ αὐτὰ ποὺ γνωρίζει: «... εἰς γνώσεις περὶ τὸν ἄνθρωπον ὡς γιγνώσκοντα θεωρούμενον ἀναφερομένας καὶ εἰς γνώσεις τὰ ὑπ' αὐτοῦ γιγνωσκόμενα ἀφορώσας»[29]. Ὁ ἄνθρωπος διὰ τῶν γνώσεων ἀποσκοπεῖ στὴ λογικὴ ἔκθεση τῶν πραγμάτων, στὴ λογικὴ ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ καὶ στὴ λογικὴ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας. Ὅλα, λοιπόν, γίνονται μετὰ λόγου, γιατὶ τὸ *λογικὸ* εἶναι παραγωγικό[30], ἀφοῦ, γιὰ παράδειγμα, ἔχει τὴν ἱκανότητα «τοῦ συμπεραίνειν ἐκ τῶν δύο δοθεισῶν κρίσεων, τρίτην τινά»[31].

Ἐνδιαφέρουσα ὅμως καὶ λεπτὴ εἶναι ἡ ἀνάλυση τοῦ Καῖρη καὶ γιὰ τὸ γιγνώσκειν καὶ τὸ βούλεσθαι. Ὁ Ἄνδριος φιλόσοφος περιγράφει τὴ λειτουργία τοῦ νευρικοῦ συστήματος γιὰ τὴν παραγωγὴ τῆς γνώσης[32] καὶ ἰδιαίτερα παρουσιάζει τὴν παραγωγὴ τῶν αἰσθημάτων ὡς ἐνέργεια τῶν σωμάτων ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὀργάνων, καὶ τὴ βούληση ὡς ἐνέργεια ἐπὶ τῶν ἡμετέρων σωμάτων καὶ δι' αὐτῶν ἐπὶ τῶν λοιπῶν σωμάτων. Ἡ πορεία τῆς γνώσης ἀκολουθεῖ τὴ σειρά: *αἴσθημα, ἔννοια (ἰδέα), κρίση καὶ γνώση*[33]. Ὁ νατουραλι-

---

26. *Γνωστική*, σ. 1.
27. *Αὐτόθι*, σσ. 2-3.
28. *Αὐτόθι*, σ. 5.
29. *Αὐτόθι*, σσ. 4-5.
30. *Αὐτόθι*, σ. 7.
31. *Φιλοσοφικὰ καὶ Φιλολογικά*, ἐν Πάτραις, ἐκδ. Β. Π. Σεκόπουλος, Βιβλιοπωλεῖον «Ο ΚΑΔΜΟΣ», 1875, σ. 53, § ΡΙΖ'.
32. Καὶ ἐδῶ δὲν μποροῦμε νὰ μὴ δοῦμε μία ἀπήχηση ἀντιλήψεων Γάλλων διαφωτιστῶν, ὅπως ὁ Holbach (D. VON HOLBACH, *Système de la nature*, Paris 1770 καὶ *Elements de la morale universelle*, Paris 1776) καὶ ὁ Lammetrie (J. O DE LAMMETRIE, *Histoire naturelle de l'âme*, Paris 1745 καὶ *L'homme machine*, Paris 1748).
33. *Γνωστική*, σ. 8.

σμός, ποὺ κατὰ κάποιον τρόπο ἀκολουθεῖ, δίνει μία χρονικὴ προτεραιότητα στὰ αἰσθήματα ὡς πρὸς τὴν ἐμφάνιση καὶ ἀκολουθεῖ ἡ παράσταση ποὺ γίνεται ἰδέα, ἀποβάλλοντας τὸ ὑλικό της ὑπόστρωμα καὶ μπαίνοντας στὴ χορεία τῶν κρίσεων κ.λπ. ποὺ ὁδηγεῖ ἐν τέλει στὴ γνώση.

Ἀλλὰ ὁ Καΐρης δὲν ἀφήνει κενὰ καὶ ἀμφιβολίες γιὰ τὴν ταυτότητα καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς γνώσης. «Γνῶσις κυρίως ἐστὶν ἡ ἐναργὴς τῶν ὄντων κατάληψις» καὶ μπορεῖ νὰ εἶναι μερική (ἀτομικὴ ἐμπειρία), ἐμπειρική (συλλογικὴ ἐμπειρία) καὶ ἐπιστημονική (περιέχει καὶ τὸν λόγο τοῦ γιγνωσκομένου καὶ συνδέεται καὶ μὲ ἄλλες ἐπιστημονικὲς γνώσεις)[34]. Ἡ καθαρότητα τῆς γνώσης εἶναι τὸ καίριο χαρακτηριστικό της. Δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν γνώσεις συγκεχυμένες. Ἡ διαφοροποίηση γίνεται μόνον ὡς πρὸς τὴ συμβολὴ καὶ τὸ εἶδος τῆς ἀποκτώμενης ἐμπειρίας, ἡ ὁποία διακρίνεται ἀνάλογα μὲ τὸν ἀριθμὸ τῶν ἐνεργούντων ὑποκειμένων (ἕνας ἢ πολλοί). Ἀλλὰ ἡ γνώση πρέπει πάντοτε νὰ δοκιμάζεται καὶ πιστοποιεῖται καὶ ἀπὸ ἄλλες παραμέτρους. Ἀπαραίτητος ἐδῶ εἶναι ἀσφαλῶς ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἡ ταυτοποίηση, ἡ σύγκριση καὶ ἡ δοκιμὴ μὲ ὑπάρχουσες γνώσεις ποὺ ἐνισχύουν τὴν ἐπιστημοσύνη τους. Παράλληλα, τονίζεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖται ὡς ὁ γιγνώσκων, ἀλλὰ συνυπάρχει μέσα σὲ ἕναν σταθερὸ δυϊσμὸ διαφορετικῆς ποιότητας, τὸν ὁποῖο ὑποστηρίζει ἀναμφίβολα ὁ Καΐρης (σῶμα θνητό - ψυχὴ ἀθάνατος)[35]. Στὸν δυϊσμὸ αὐτὸ ὑπακούει καὶ ἡ παραγωγὴ τῆς γνώσης, ἀφοῦ ἡ ψυχὴ διεγείρεται μέσω τῶν προσβολῶν τῶν σωμάτων διὰ τοῦ νευρικοῦ συστήματος: «ὥστε αἴσθημα κυρίως ἐστὶν ἀλλοῖός τις τοῦ εἶναι τρόπος τοῦ γιγνώσκοντος, ὡς ἐκ τῶν προσβολῶν τῶν σωμάτων αὐτῷ ἐμποιούμενος»[36]. Στὴ διαδικασία αὐτὴ τῆς παραγωγῆς τῶν αἰσθημάτων ἀκολουθεῖται ἡ ἑξῆς σειρά: μέσα ἀπὸ τὰ μόρια τοῦ σώματος οἱ ἐρεθισμοὶ προσβάλλουν τὶς νευρικὲς θηλὲς καὶ προκαλεῖται ἔτσι μεταβολὴ ἢ δόνηση ποὺ φθάνει μέσα ἀπὸ τὸ νευρικὸ σύστημα στὸν ἐγκέφαλο διεγείροντας τὴν ψυχὴ πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι[37]. Ἔτσι ἔχουμε τὴν πρώτη ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν γνωστικῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ τῶν ἀντίστοιχων βουλητικῶν[38].

Ἀλλὰ ἡ οὐσιαστικὴ πορεία τῆς γνώσης ἀκολουθεῖ τὴν παρακάτω διαδρομή: τὰ ἁπλὰ στοιχεῖα τῆς γνώσης εἶναι οἱ ἰδέες ἢ οἱ ἔννοιες τῶν πραγμάτων, ἀκολουθοῦν τὰ ἐσωτερικὰ αἰσθήματα καὶ κατόπιν οἱ σύνθετες ἔννοιες καὶ ἡ ἀλήθεια. Οἱ ἰδέες, οἱ παραγόμενες ἐκ τῶν ἐξωτερικῶν κυρίως ἐρεθι-

---

34. *Αὐτόθι*, σ. 16
35. *Αὐτόθι*, σσ. 16-17.
36. *Αὐτόθι*, σ. 21.
37. «Τὸ περὶ τὰ σωματικὰ τοίνυν μόρια τοῦτο ῥευστὸν ἐπὶ τοῦ περὶ τὰς νευρικὰς θηλὰς προσβάλλον, μεταβολήν τινα ἢ δόνησιν ἑαυτῷ ἐμποιεῖ· αὕτη δὲ διὰ τῶν νεύρων εἰς τὸν ἐγκέφαλον διαδοθεῖσα, τὴν ψυχὴν συνδιατίθησιν εἴτε εἰς τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτὴν διεγείρει», *Γνωστική*, σσ. 21-22.
38. *Αὐτόθι*, σσ. 26-27.

σμάτων –τὰ ὁποῖα κατανοοῦνται ἐδῶ ἀπὸ τὸν Καῖρη ὡς οἱ πρῶτες παραστάσεις μᾶλλον– δημιουργοῦν ἀντίστοιχα ἐσωτερικὰ αἰσθήματα, ποὺ μὲ τὴ σειρά τους μορφώνουν τὶς ἔννοιες. Ἐννοεῖται ὅτι στὴ συνέχεια ἔχουμε τὴ γνωστὴ ἀκολουθία, ἔννοιες - κρίσεις - συλλογισμοί, ποὺ ὁδηγοῦν στὴ γνώση καὶ ἀσφαλῶς στὴν ἀλήθεια. Ὁ Καῖρης δὲν φαίνεται νὰ ἀμφιβάλλει γιὰ τὴν ποιότητα, τὴν καθαρότητα καὶ τὴν ἐγκυρότητα τῶν γνώσεων, γι' αὐτὸ καὶ δέχεται ὅτι ἀπὸ αὐτὲς ἀναμφίβολα προκύπτει ἡ ἀλήθεια. Γνωρίζει ἄριστα καὶ ἐκθέτει ρητὰ τὴ γνώση-ἀλήθεια ποὺ μποροῦμε νὰ ἔχουμε γιὰ τὸ πρᾶγμα καθ' ἑαυτό, ὅταν τὸ θεωροῦμε κατὰ μόνας ἢ μέσῳ τῶν παραμέτρων του καὶ τῶν στοιχείων ποὺ τὸ συνθέτουν. Παράλληλα, καὶ γιὰ τὸ γιγνῶσκον ὑποκείμενο, ἀλήθεια εἶναι ἡ ἀκριβὴς παράσταση τοῦ ἐλεγχόμενου ὄντος, ὅπως κυρίως εἶναι στὰ βασικά του στοιχεῖα. Ἀλλὰ οἱ φυσικὲς ἐπιστῆμες, φαίνεται πὼς ἔχουν διδάξει στὸν Καῖρη ἕναν ἀποτελεσματικότερο καὶ ἐπιστημονικότερο τρόπο πιστοποίησης: ἡ ἀλήθεια προκύπτει ἢ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴ συμφωνία καὶ τὴν ταύτιση τῆς ἔννοιας ποὺ ἔχει σχηματίσει-συγκροτήσει τὸ ἐνεργοῦν ὑποκείμενο τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀλήθειας μὲ τὸ πρᾶγμα στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται, ἐρευνᾶ καὶ γνωρίζει. Ἡ ὁμοιότητα ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀντιστοίχιση εἶναι ἡ ἰσχυρότερη ἀπόδειξη τῆς ἀλήθειας τοῦ ἐρευνώμενου πράγματος[39].

Μὲ τὸν παραπάνω τρόπο διερευνᾶται καὶ ἐπιτυγχάνεται ἐπιστημονικῶς ἡ ἀλήθεια. Ὅλη αὐτὴ ἡ διαδικασία, ὅμως, ὑπακούει στὸ ὑπέρτατο κριτήριο τοῦ λόγου. Ὁ λόγος εἶναι ὑπαρκτικός, εἶναι δηλαδὴ ἡ δομὴ τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀλήθειας, θὰ προσθέταμε ὡς σχέση τῶν πραγμάτων, ὡς αἰτία, ὡς σκέψη, ὡς σύνοψη καὶ ἔλεγχος, ἀλλὰ καὶ φωνητικὰ ὡς ἐξωτερικὸς λόγος ὡς φωνὴ καὶ ὡς ὁμιλία, ὡς μέσο ἐπικοινωνίας καὶ μεταβίβασης τῶν γνώσεων καὶ τῶν ἀληθειῶν στοὺς ἄλλους. Γίνεται μάλιστα ἀποχρῶν μὲ τὴ σφαιρικὴ καὶ ἀναγκαία διερεύνηση τῶν πραγμάτων ποὺ κάνει ἀναγκαστικὴ τὴν παραγόμενη ἀλήθεια, δίνοντας ἔτσι στὸν ἄνθρωπο τὴν ἱκανότητα τῆς λογικῆς ἔρευνας τῶν ὄντων, τὸ φῶς μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο βλέπει καὶ βρίσκει τὴν ἀλήθεια καὶ μάλιστα τὴν ἐπιβεβαιώνει. Τὸ λογικόν, λοιπόν, ἡ λογικὴ δύναμη, πραγματώνει τὴ διαδικασία τῆς ἀλήθειας, ἐνῶ ὁ καθαρὸς λόγος εἶναι τὸ βλέμμα τῆς ψυχῆς μὲ τὸ ὁποῖο αὐτὴ ἀντιλαμβάνεται κάθε ἀλήθεια[40]. Ἀλλὰ ὁ Καῖρης ἀξιολογεῖ τὶς γνώσεις μὲ βάση τὴν ἀναφορά τους στὸν Θεό. Δὲν

---

39. *Αὐτόθι*, σσ. 30-31, «Ἀλήθεια περὶ ὄν τι καθ' ἑαυτὸ θεωρούμενον ἐστὶ τὸ εἶναι ὅπερ κυρίως ἐστίν, ἢ τὸ ὂν ἔχειν πέφυκε προσόντων εὐμοιρεῖν· ὡς δὲ πρὸς τὸ γιγνῶσκον ἀναφερομένη, ἀλήθεια παράστασίς τις ἐστὶν ἐν αὐτῷ τοῦ ὄντος ὡς κυρίως ἐστίν· ἢ συμφωνία τῆς ἐν τῷ γιγνώσκοντι ἐννοίας καὶ τοῦ γιγνωσκομένου πράγματος».

40. *Αὐτόθι*, σ. 31, «Λόγος κυρίως καὶ ἐστι καὶ λέγεται· καὶ ἀποχρῶν ὅταν πάντα τὰ περὶ αὐτῆς περιέχῃ ἀληθῶς πείθοντα· Λογικὸν δὲ κυρίως ἐστὶν ἡ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου ἐξερευνητικὴ καὶ εὑρετικὴ τοῦ ἀνθρώπου δύναμις δῆλον ὅτι ὁ μὲν ἀποχρῶν λόγος οἷον φῶς ἐστι δι' οὗ τὴν περὶ τὰ ὄντα καὶ βλέπει καὶ δείκνυσι ἐπιβεβαιοῖ ἀλήθειαν· τὸ δὲ Λογικὸν ἢ καὶ Λόγος ὡς ἄλλη τῆς ψυχῆς ὅρασις, δι' ἧς αὐτῆς ἀντιλαμβάνεται».

μένει μόνον σὲ μία καθαρὴ ἔννοια τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου. Ὁ λόγος, γι' αὐτόν, φαίνεται ὅτι εἶναι καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ τὸ *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* ... φθάνουμε στὸ *καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Ὅταν οἱ γνώσεις ποὺ κατακτῶνται διὰ τοῦ λόγου μὲ τοὺς παραπάνω τρόπους ποὺ εἴπαμε καὶ γίνονται γνώσεις πιστοποιημένες καὶ ἀληθινές, ἀλλὰ ἀναφέρονται μόνο στὰ πράγματα, στὰ παντοῖα δημιουργήματα (κτίσματα), καὶ ἀδιαφοροῦν γιὰ τὸν Θεό, τότε ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀνοίκειο καὶ κομψὸ ζῶο, ἐνῶ ὅταν συνδέει τὴν κατακτηθεῖσα καὶ ἀποκτηθεῖσα γνώση μὲ τὸν Κτίστη, τότε ἀποκαθίσταται ἡ σύνδεση - διαδρομὴ καὶ ἡ ἀναφορὰ στὸν ὕψιστο δημιουργό, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἔχουν ἐφοδιασθεῖ μὲ τὰ μέσα τῆς γνώσης καὶ πρὸς τὸν ὁποῖο, ἑπομένως, πρέπει νὰ ἀποδίδουν, σὲ τελευταία ἀνάλυση, τὴ δυνατότητα νὰ γνωρίζουν, πρᾶγμα ἁρμόζον καὶ στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ σὲ κάθε θεοσεβικὸ ὄν[41]. Ἀφήνει ὅμως ἔκθετη τὴ θεωρία του, ὅταν ὑποστηρίζει ἢ ἔστω δέχεται ὅτι γνωρίζουμε τὰ πράγματα ὡς πρὸς ἡμᾶς καὶ ὄχι καθ' ἑαυτά: «Οὐ τὴν φύσιν τῶν οὐσιῶν ἀπολύτως, ἀλλὰ τὰς ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἐξ αὐτῶν προερχομένας μεταβολὰς μανθάνομεν»[42]. Μποροῦμε νὰ ποῦμε, λοιπόν, ὅτι ἐδῶ βρίσκεται κοντὰ σὲ μιὰ καντιανὴ προσέγγιση τῆς ἀλήθειας, μιὰ ἀλήθεια τῶν φαινομένων κοντὰ στὸ ἀγνωστικιστικὸ *Ding an sich*[43].

Κλείνουμε ἐδῶ μὲ τὶς ἐπιστημονικὲς γνώσεις. Ὁ Καΐρης, καὶ ὅλοι οἱ Νεοέλληνες διαφωτιστές[44], τὶς θεωροῦν ὕψιστες, γνώσεις δηλαδὴ ποὺ ἔχουν διέλθει ἀπὸ ὅλους τοὺς ἐλέγχους. Ἡ ἐπιστήμη δὲν εἶναι αὐτογνωσία, ἀλλὰ ἡ γνώση πρὸς τὸ ἐπιστητό. Συνιστᾶ μία σειρὰ ἀπὸ ἀληθειες ἀποδειγμένες, ποὺ μὲ τὴ σειρά τους θεμελιώνονται σὲ μιὰ αὐταπόδεικτη (αὐτοβέβαιη) ἀρχή, σὲ μιὰ μέθοδο, δηλαδή, καὶ ὑποθέτουν μία θεωρία, ἡ ὁποία ὅμως, μὲ τὴ σειρά της, στηρίζεται καὶ θεμελιώνεται στὸν λόγο καὶ ἄρα δὲν εἶναι αὐθαίρετη, οὔτε ἀποκεκαλυμμένη: «Ἐπιστήμη ἐστίν, ὡς πρὸς τὸ ἐπιστητὸν μὲν θεωρουμένη, ἄθροισμα ἢ σειρὰ ἀλληλενδέτων ἀποδεδειγμένων ἀληθειῶν ἐξ ἀρχῶν μὲν αὐτοβεβαίων προερχομένων, τὴν δὲ μετὰ λόγου θεωρίαν τινὸς ὑπόθεσιν ἐχουσῶν»[45]. Αὐτὴ ἡ γνώση καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος καὶ ἡ μέθοδος διερεύνησης καὶ ἀπόκτησης τῆς ἀλήθειας εἶναι ὁ συνήθης τρόπος, ἡ συνήθεια

41. *Αὐτόθι*, σσ. 32-33.

42. *Φιλοσοφικὰ καὶ φιλολογικά, ἔνθ' ἀν.*, σ. 19 § ΝΑ'.

43. «... das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird», I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Sämtliche Werke*, Erster Band, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1919, σ. 85 καὶ *passim*.

44. Πβ. Ε. ΒΟΥΛΓΑΡΗ, Τὸ φιλοσοφεῖν καταξιώνεται «*ὡς οὐδὲν ἕτερον ... ἢ τὸν λόγον ἀναζητεῖν*», *Ἡ Λογική*, σ. 58 (πβ. τὴν ἐπανέκδοσή της, *Ἡ Λογική* ..., μὲ προλεγόμενα, ἐπιμ., εὑρετήρια Κ. ΠΕΤΣΙΟΥ, Ἰωάννινα, Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων-Τομέας Φιλοσοφίας, Ἐργαστ. Ἐρευνῶν Νεοελλ. Φιλοσοφίας, 2010, σ. 58).

45. *Γνωστική*, σ. 50.

τοῦ λογικοῦ ἀνθρώπου: «ἕξις ἐστὶ τοῦ εἰδέναι μετὰ λόγου»[46] τὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἐπιστήμονα καὶ «γνώσεις ἐπιστημονικαὶ ὠνομάσθησαν ὅσαι τῆς τε ζητήσεως καὶ εὑρέσεως τῶν περί τι ἀληθειῶν μετὰ λόγου στοχάζονται»[47] καί, εἰδικότερα, «Ὅταν οὖν ὁ ἄνθρωπος καὶ τοὺς νόμους τῶν περὶ αὐτῶν φαινομένων διερευνᾷ καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν ἐκζητῇ, τότε τὰς ἐπιστημονικὰς συνίστησι γνώσεις»[48]. Ἆρα ὁ Καῖρης δὲν περιορίζεται σὲ ἕναν φιλοσοφικὸ ὀρθολογισμό, σὲ μιὰ ἀπόλυτη κατίσχυση τοῦ λόγου, ἀλλὰ καὶ σὲ μιὰ ἐμπειρικὴ ἔρευνα καὶ θεμελίωση τῶν νόμων τῆς φύσης καὶ τῆς κοινωνίας καὶ ἔτσι ἡ γνώση καὶ ἡ συνακόλουθη ἀλήθεια συνίστανται ἀπὸ τὸν συνδυασμὸ φυσικῶν καὶ κοινωνικῶν νόμων καὶ λογικῶν διεργασιῶν. Τὸν συνδυασμὸ αὐτὸ τὸν βλέπει καὶ περαιτέρω ὡς *συνδιάθεση* σώματος καὶ ψυχῆς: «ἡ μὲν ψυχὴ ἐπὶ τοῦ σώματος ἐπενεργεῖ, τοῦτο δὲ ἀντιστρόφως ἐπὶ τῆς ψυχῆς»[49], δηλώνοντας ὅμως ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι «αὐτοκίνητος καὶ αὐτενεργὸς οὐσία»[50]. Ἐν τέλει ὁ Καῖρης ὑποστηρίζει τὴν καθολικότητα τῆς φιλοσοφίας, ἡ ὁποία ἀναζητεῖ τὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων καὶ καθορίζει τὶς ἀρχὲς ὄχι μόνον τῆς ἐπιστήμης ἀλλὰ καὶ τῆς τέχνης: «Ἡ φιλοσοφία περὶ πάντα τὰ ὄντα ἐνασχολουμένη, τὴν περὶ αὐτὰ ἐν γένει ἐκζητεῖ ἀλήθειαν, καὶ πάσης τέχνης καὶ ἐπιστήμης καταβάλλει τὰς ἀρχάς».

Ἀλλά, παρὰ τὴν ἐπιστημοσύνη μέσα στὴν ὁποία κινεῖται ὁ Καῖρης, δὲν ἀποφεύγει ἢ μᾶλλον προβάλλει ἰσχυρῶς καὶ δέχεται καὶ τὴν *ἀποκάλυψη* ὡς μέθοδο ἀληθείας. Αὐτὴ φανερώνει ἀλήθειες ποὺ ἀδυνατοῦν νὰ προσπορίσουν οἱ ἐπιστῆμες, καὶ ὁ λόγος στὸν ἄνθρωπο ἀποκαλύπτεται μόνο στὰ θεοσεβικὰ πλάσματα, ἄρα χρειάζεται ἐξάσκηση, προσέγγιση καὶ οἰκείωση πρὸς τὸ θεῖο γιὰ νά ἐπιτευχθεῖ. Εἶναι ἡ σχέση δημιουργοῦ καὶ ἐνασκημένου καὶ θεοσεβοῦς δημιουργήματος, ποὺ μεταβιβάζει θεῖες ἀλήθειες ποὺ δὲν ἔχουν καμία ἄλλη ὁδὸ ἀνακοίνωσης καὶ ἀσφαλῶς εἶναι ὑψηλότερες ἀπὸ τὶς ἀλήθειες ποὺ ἀνακαλύπτουν τὰ κτίσματα τοῦ Θεοῦ. «Ἀποκάλυψίς ἐστι θείων ἢ θεοσεβικῶν ἀληθειῶν διακοίνωσις ἀμέσως ἢ ἐμμέσως ὑπὸ τοῦ Θεοῦ παντὶ θεοσεβικῷ κτίσματι ὡς δέον εἰς Αὐτὸν ἀποτεινομένῳ, ἐκτελουμένη»[51]. Πέραν λοιπὸν τοῦ κλασικοῦ τρόπου ἐξεύρεσης τῆς ἀλήθειας τῶν πραγμάτων, ὑπάρ-

---

46. *Αὐτόθι*.
47. *Αὐτόθι*.
48. *Αὐτόθι*, σ. 51.
49. *Αὐτόθι*, σ. 59.
50. *Φιλοσοφικὰ καὶ Φιλολογικά, ἔνθ' ἀν.*, σ. 50, § ΚΔ'.
51. *Γνωστική*, σ. 86. Ὁ Π. Καλλιγὰς γράφει ἀπαξιωτικὰ γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Καῖρη: «παῦσε λοιπὸν λατρεύων θρησκείαν ἄνευ θρησκεύματος ... καὶ φιλοσοφῶν μὴ θρήσκευε, ἢ θρησκεύων μὴ φιλοσόφει», *ἔνθ' ἀν.*, σ. 632. Πβ. καὶ σχετικὲς θέσεις τοῦ Αὐγουστίνου (*The City of God against Pagans*, London, New York, Toronto, Oxford University Press, 1963, Book VIII, σσ. 136-138) καὶ τοῦ Θ. Ἀκινάτη (T. AQUINATUS, *Summa Theologiae*, printed in Italy, Marietti Editori Ltd, 1952, I, I, σ. 2) γιὰ τὴν Ἀποκάλυψη ὡς ἐπιστήμη, καὶ μάλιστα πρώτη.

χει, κατὰ τὸν Καΐρη, καὶ ὁ μεταφυσικὸς καὶ ὑπερβατικὸς τρόπος ἀπόκτησης τῶν ὑψίστων γνώσεων. Ἐκεῖνος δηλαδή, ποὺ μέσα ἀπὸ τὴ μυστικιστικὴ δίοδο, ἐγκαταλείποντας πιὰ τὸν λόγο καὶ τὴν ἰσχύ του, ὁδηγεῖ τὸν θεοσεβὴ ἄνθρωπο στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ στὴν αὐτογνωσία του. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἀποκάλυψη σ' αὐτόν, μέσῳ ἑνὸς θαυμαστοῦ τρόπου, τῶν ἀπόλυτων ἀληθειῶν, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς διακρίνεται καὶ ἀνταμείβεται γιὰ τὴ θεοσέβειά του, ἀδυνατίζει, κατὰ τὴν ἄποψή μας, τὸ γνωσιακὸ σύστημα τοῦ Καΐρη, ποὺ ὑπερβαίνει τὸν λόγο καὶ ὑπόκειται στὴν ἀνταποδοτικὴ ἐπιλογὴ καὶ ἀπόδοση τῶν θεοσεβῶν. Ἡ ὑπέρβαση αὐτὴ κινεῖται βεβαίως σὲ ἕνα περιορισμένο πεδίο, ὡς ἰδιαιτερότητα, κατὰ κάποιον τρόπο, μόνον τῶν θεοσεβῶν[52]. «Λέγεται δὲ Ἀποκάλυψις ἡ τοιαύτη τῶν θείων ἀληθειῶν δήλωσις, πρὸς διαστολὴν τῶν ὡς ἐκ τῆς ἁπλῆς θεωρίας τῶν κτισμάτων ἀνακαλυπτομένων καὶ εἰς αὐτὰ μόνον ἀναφερομένων ἀληθειῶν»[53].

Οἱ ἀλήθειες τῆς ἀποκάλυψης ἀνάγονται σὲ πέντε κεφάλαια:

1. Σὲ ἀλήθειες γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ καὶ τὰ χαρακτηριστικά του καθὼς καὶ στὴ δημιουργία ὅλων τῶν κτισμάτων καὶ τὴ συνεχὴ πρόνοια[54].

2. Σὲ ἀλήθειες ποὺ ἀναφέρονται στὴν «οὐσίωσιν» τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὅλων τῶν θεοσεβικῶν ὄντων[55].

3. Σὲ ἀλήθειες σχετικὲς μὲ τὴ διάπλαση καὶ διαμόρφωση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὅλων τῶν θεοσεβικῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεὸ ποὺ γίνεται μέσῳ τῆς Θείας πρόνοιας καὶ τῆς Θείας χάριτος[56].

4. Σὲ ἀλήθειες γιὰ τὴν ἐνδεχόμενη γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν δημιουργημάτων του καὶ τοῦ θελήματός του νὰ ἔχουν ἀπεριόριστο σέβας[57].

5. Σὲ ἀλήθειες ποὺ δείχνουν τὴν ἀφοσίωση τοῦ νοῦ καὶ τῆς καρδιᾶς στὸν Θεὸ καὶ τὴν πίστη, τὴν ἀγάπη καὶ τὴν ἐλπίδα σ' αὐτόν[58].

Ὅλες οἱ θεοσεβικὲς ἀλήθειες ἢ γνώσεις ἔχουν ἀρχή, μέσον καὶ τελικὸ σκοπὸ τὸν σεβασμὸ στὸν «ἀπειροτέλειον τῶν ὅλων Θεόν»[59]. Αὐτὰ τὰ περὶ ἀποκαλύψεως δικαιώνουν καὶ τὴν ἄποψη ὅτι «τὸ ἔργο τοῦ Καΐρη εἶναι ἐπιγέννημα μυστικισμοῦ ἢ, τουλάχιστον, συγκράσεως ὀρθολογισμοῦ καὶ μυστικισμοῦ»[60]. Εἶναι ἕνα ὀλιγαρχικὸ σύστημα γνώσης καὶ ἀλήθειας ποὺ τὸ προ-

52. *Γνωστική*, σ. 86.
53. *Αὐτόθι*, σ. 87.
54. *Αὐτόθι*, σ. 87.
55. *Αὐτόθι*, σ. 88.
56. *Ἔνθ' ἀν.*
57. *Ἔνθ' ἀν.*
58. *Αὐτόθι*, σ. 89.
59. *Αυτόθι*, σ. 90.
60. Ν. ΧΡΟΝΗ, 'Η θέση τοῦ Θεόφιλου Καΐρη ἐπὶ τοῦ ἐμπειρισμοῦ καὶ τοῦ ὀρθολογισμοῦ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 172. Συμπληρώνει ἀκόμη ὅτι «... διαπιστώνουμε ὅτι αὐτὸς οὔτε πρὸς τὸν ἐμπειρισμὸ συντάσσεται, οὔτε στὸν ὀρθολογισμὸ ἀκολουθεῖ. Τηρεῖ ἀπέναντι καὶ τῶν δύο στάση ἐκλεκτική», αὐτόθι, σ. 179. Πάντως ἀντὶ τοῦ ὅρου «ἐμπειρισμός» χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «αἰσθητοφροσύνη» (*Στοιχεῖα Φιλοσοφίας*, σσ. 208-209 (η'). § η'.

σεγγίζουν αὐτοὶ ποὺ ἀνῆλθαν στὴν ἀνώτατη βαθμίδα τῆς πίστης καὶ τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τὸν Θεό. Δὲν εἶναι ἀσφαλῶς μόνον οἱ θρησκεύοντες μὲ τὴ συνήθη ἔννοια τοῦ ὅρου, ἀλλὰ κάθε ἄνθρωπος ποὺ μὲ τὴ συνέπεια καὶ τὴ στάση του, τὸν σεβασμὸ καὶ τὴν ἀναγνώριση τοῦ θείου μπορεῖ νὰ φτάσει στὴν ὁμοίωση καὶ τὴ θέωση καί, ἄρα, νὰ ἀντικρύσει τὶς ὑπέρτατες ἀλήθειες ποὺ περιγράψαμε παραπάνω.

Ἡ ὁλοκλήρωση, ὅμως, ὅσον ἀφορᾶ τὸ γνωσιακὸ σύστημα τῶν σταθερῶν καὶ ὄχι τῶν ὑπερβατικῶν ἀληθειῶν, ἔρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Καῖρη. Ὁ λόγος, ἡ λογικὴ ἱκανότητα εἶναι πάντοτε τὸ σταθερὸ μέσον καὶ ὁ τρόπος γιὰ τὴν ἀπόκτηση γνώσεων καὶ γιὰ τὴν ἀνακάλυψη τῆς ἀλήθειας τῶν πραγμάτων. Τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο ποὺ γνωρίζεται καλύπτουν τὸ σύνολο τῶν γνωσιακῶν ἱκανοτήτων καὶ ὁλοκληρώνουν τὸν κύκλο τῆς γνώσης. Αὐτογνωσία καὶ ἑτερογνωσία, ὁ ἑαυτὸς καὶ τὰ ἄλλα ὄντα, ἡ λογικὴ εὕρεση τῶν ἰδιοτήτων τους, ἀλλὰ καὶ ἡ λογικὴ λειτουργία καὶ ἡ δομὴ τῆς τεχνικῆς, ὅλα συντείνουν πρὸς τὴ λογικὴ ἀνακάλυψη τῆς ἀλήθειας, ἡ ὁποία συναπαρτίζει καὶ τὴν ἐπιστημονικὴ γνώση τῶν πραγμάτων[61].

Γρηγόριος ΚΑΡΑΦΥΛΛΗΣ
(Ἰωάννινα)

KNOWLEDGE AND TRUTH IN INNOVATIVE THEOPHILOS KAIRIS

This study examines the issue of knowledge and truth in Theophilos Kairis, whose point of view is bounded from Christianity that substitutes but also borrows elements from the ancient religion, from Enlightnment, which stands radically opposed to conservatism, and elements from reverence known as *theosebism*, meaning «soul that tends to the divine». Especially, the cognitive state of man serves the function of three factors: God (the reason of knowledge-*gnosis*), the Soul (its source) and Man (his needs work as the triggers). This way follows the path from the simple elements of cognition (ideas and concepts) to internal emotions and lately the complicated concepts and the truth itself. However, all this procedure obeys the ultimate criterion of logos which is existential as the structure of knowledge and truth. Similarly, the

61. *Γνωστική*, σ. 91: «πᾶσαι τοῦ ἀνθρώπου αἱ γνώσεις ἢ περὶ τὸ γιγνῶσκον θεωροῦνται ἢ περὶ τὰ γιγνωσκόμενα· καὶ τὰς μὲν πρώτας λαμβάνει τὰς δυνάμεις παρατηρῶν, δι' ὧν καὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ λοιπὰ διερευνᾷ ὄντα· τὰς δὲ δευτέρας συνίστησιν ἢ μετὰ λόγου τὰς ἰδιότητας τῶν γινωσκομένων ἐξιστορῶν καὶ τὰς ἱστορικὰς συμπληρῶν γνώσεις· ἢ μετὰ λόγου τὰ τεχνουργήματα θεωρῶν, καὶ τὰς τεχνικὰς παράγων· ἢ μετὰ λόγου τὴν περὶ πάντα ἐκζητῶν ἀλήθειαν καὶ τὰς ἐπιστημονικὰς συναπαρτίζων».

science, as knowledge of absolute knowledge, is a series of truths proven, that is based on a self-evident principle, method and assumes a theory, which by the way and consequently is based and founded in Logos. Kairis does not limit himself to a philosophical rationalism but also follows a foundation of empirical research and the laws of nature and society. Consequently, knowledge and truth as its results consists of the combination of natural and social laws and logical processes, although he, exceptionally, does not avoid revelation at all.

Gregorios KARAFYLLIS

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Philosophia, 43, 2013, pp. 427-431

PLATO AND HOMER. THE PHILOSOPHER'S OPINION OF THE GREAT POET

Plato's references to Homer are numerous and can be found in works that cover all the phases of the philosopher's writings (from the early dialogues to the mature or late ones).

The reasons why Plato invokes Homer are varied and can be diametrically opposed to each other. In some places the philosopher turns to Homeric lines in order to strengthen or give weight to his arguments (*e.g. Phaed.*, 112 a, *Leg.*, 680 b 4 ff., 706 d 3 ff.), elsewhere to embelish his argument (*e.g. Apol.*, 34 d 5), in other places to create a parallel between a contemporary situation and an epic one (*Symp.*, 174 d 2) and other times to consult Homer and use his words as an example (*Rep.*, 404 b 10 ff., 441 b 4 - c 2, 468 c 10 - e 2). Indeed, at one point the philosopher's thinking seems to be so close to this poet that the Platonic ἀνδρείκελον (that is, the image of a man) comes to be identified with the Homeric θεοείκελον. At *Republic*, 501 b Plato says that the ἀνδρείκελον must be constructed by the philosophers in such a way as to be associated exactly with the Homeric θεοειδές and θεοείκελον (that is, the image of man to be similar to and as beautiful as god). Here, it is worth recalling James Adam's charming comment on *Rep.*, 501 b that «It is pleasing to meet with so cordial and spontaneous an acknowledgment of Homer as a kindred spirit in a passage so full of Plato's characteristic idealism»[1]. According to Adam, the observation of "Longinus" (*Subl.*, 13, 3) that Plato deserves the characterisation Ὁμηρικώτατος more than Herodotus, Stesichorus and Archilochus is correct, as in his texts he channels the myriad streams of the Homeric headspring.

On the other hand, there are abundant points in Plato where he turns against Homer. For example, in *Charmides*, 161 a 1 ff., the philosopher bumps into a Homeric line that says «αἰδώς [*i.e.* shame] is not a good companion for whoever is in need» (*Od.*, 17, 347 αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι). This line reflects a realistic popular attitude that fits with the situation of the beggar Odysseus. After an absence of twenty years Odysseus appeared in his palace not as king but disguised as a beggar, an old man, bowed and dressed in rags, so that he could feel out the situation and judge how he could regain his property. His son Telemachus is the first to offer him charity and gives him the order to beg from

1. J. ADAM, *The Republic of Plato*, vol. II, Cambridge, Cambridge Univ. Press, ²1963, p. 42.

each suitor individually, so as to get to know them one-by-one. Telemachus hides the true reason as to why Odysseus begs with the proverbial phrase «shame is not a good companion for whoever is in need». Plato cannot reconcile with the realistic meaning of the phrase and, in an unbending way, concludes that for Homer αἰδώς is sometimes good and sometimes bad. Something similar is not, however, the case for Plato as shame, temperance and other virtues can only be good.

In *Hippias Minor* (371 a - b 1) the philosopher interprets Homer oddly, even misinterprets him, reaching the point where Achilles has been sketched by the poet as a deceiver, treacherous and arrogant, and that not even Odysseus could catch Achilles' lies! The truth is that strange views can be heard in this dialogue, which clash with common sense, for example that the honest man and the liar are the same!

Yet, it is in the *Republic* and *Phaedrus* where Plato vehemently attacks Homer. Let us examine the two works.

In the *Republic* (595 a ff.) the philosopher explains that poetry with a mimetic character (such as Homeric and dramatic poetry) presents truth at third hand and, as such, must be excluded from a properly founded city. Because truth is above all and, for Plato, the only true world is the ideal one. The world in which we live (the tangible or the apparent) is an image of the true one and a second-hand imitation. When painters and poets mimic the tangible world they are essentially constructing images of images. They are presenting, that is, the ideal world at third hand with the result that they are three removes from the truth. Imitation (and, consequently, mimetic poetry) is a παιδιά (a game, an entertainment) and not σπουδή (that is, a serious occupation; *Rep.*, 602 b 8, cf. also *Soph.*, 235 a 1 ff., *Pol.*, 288 c, *Leg.*, 889 c 6 - d 4). Homer, as a mimic and constructor of images, is three steps below the truth as regards virtue and, as such, cannot serve as the governor of the polity or as a general; nor is he in a position to educate people and to improve them morally (*Rep.*, 599 c ff.). The mythical narratives of epics (such as plots, disputes and battles between gods) are characterised by Plato as false and some even as badly made (*Rep.*, 377 d 4 ff.). The philosopher prohibits such narratives from being heard in his city; there, children must hear beautiful myths that will lead exclusively to virtue. According to Plato, Homer commits a stupid error when he says (*Il.*, 24, 527 ff.) that «there are two jars at Zeus' threshold; one is filled with misfortunes and the other with goods. To whomever Zeus gives, all mixed up, from one of the two, he will at some time suffer and at another be fortunate. To whomever Zeus gives only from the misfortunes, this makes him dishonoured». The philosopher disagrees with the above lines because, in his opinion, god is good and the cause only of the good things that happen to people. For the bad things, people should look elsewhere for the cause and not to god. When Homer presents the great hero Achilles crying and grieving heartrenderingly over the death of his friend Patroclus (*Il.*, 18, 22 ff., 24, 3 ff.) or when he makes him confess that he would rather be alive and working elsewhere for a poor and insignificant boss than be the ruler of the dead in the Underworld (*Od.* 11, 488-491), Plato reacts and deletes these lines (*Rep.*, 386 a 6 ff., 387 b 1 ff.). They may be lines of great poetic value and have a pleasant sound but, according to the philosopher's opinions, they do not make the young either manly or worthy fighters. The sweetness of Homeric poetry, Plato

says, on the one hand, creates pleasure and sorrow but, on the other, distances us from the law and excellent discourse. The morally weak gods and heroes are bad role models for the young. The mimetic poets can corrupt even good people (*Rep.*, 605 c 7). Homer is the greatest poet and the first of the tragedians. His poetry charms but, because he serves the pleasurable and sweet Muse, he has no place in a well-governed polity. In the sterile society of Plato only hymns towards the gods and encomia towards good people are permitted (*Rep.*, 607 a 2-8, cf. also 398 a - b 4). One must be protected from the remaining poetry as it cannot demonstrate that it can distinguish virtue and truth. For Plato the best thing is for man to reject evil and become good. This will happen when he does not neglect justice and other virtues nor permits himself to be swept away by honours, money, positions and even by poetry (*Rep.*, 608 b 4-8).

In the *Phaedrus* Plato comments with the usual Socratic irony on the cases of Homer and the lyric poet Stesichorus who were punished by being blinded, because they erred in their treatment of mythological material. More specifically, Stesichorus was suddenly blinded because in one of his poems he unjustly slurred the goddess Helen. According to Plato's arguments, Homer remained in complete ignorance and blindness because he did not realise the cause of his punishment and, thus, did not correct it. According to the philosopher, however, Stesichorus was a μουσικός (= musical) man and for this reason he realised the cause of his punishment and so when he composed his *Palinode* («recantation»), in which he restored the good reputation of Helen, he recovered his sight once more (*Phaedr.*, 243 a 3 - b 3 ἔστιν δὲ τοῖς ἁμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος, ὃν Ὅμηρος μὲν οὐκ ἤσθετο, Στησίχορος δέ. τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν οὐκ ἠγνόησεν ὥσπερ Ὅμηρος, ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν ... καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινῳδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν).

Plato presents the poet Stesichorus as superior to Homer, even though Stesichorus operated with Homer as his model (cf. "Longinus", *Subl.*, 13, 3)! From the above comparison Stesichorus is presented as a μουσικός man whilst Homer is not; this is not simply a contrast between a lyric and an epic poet, but something more is being implied: the μουσικός man is sensible, good (*Resp.*, 349 e) and his whole behaviour is marked by harmony (*Resp.*, 403 a 8). He is for certain inspired by the ὀρθή Muse, who delights the excellent people, those who are distinguished by virtue and education (*Leg.*, 658 e 8-659 a 1, 668 b 5-6). By contrast, the ἄμουσος is foolish, bad (*Resp.*, 349 e) and follows the ἡδεῖα Muse, who offers pleasure and pain but circumvents the law and rational principle (*Resp.*, 607 a 5-8, *Leg.*, 668 b 5). As such, the μουσικός is a superior, a true artist. K. Bassi[2] observes that in the *Phaedrus* Homer is presented as naive and Stesichorus as a well-educated poet.

The allusive and multi-level language of Plato can also be seen in the verb οὐκ

2. K. Bassi, Helen and the Discourse of Denial in Stesichorus' *Palinode*, *Arethusa*, 26, 1993, pp. 54-55.

ἤσθετο (*Phaedr.*, 243 a 4), as αἰσθάνομαι means: «to perceive i. through the senses, ii. through the mind». Homer never felt purification either physically (by having his vision enlightened), or intellectually (by having his mind enlightened). As the unmusical man that he was, he never understood that there was such a purification. His mind was not enlightened so as to show him the cause of his physical blindness and nor was his physical blindness able to make him consider its cause and rectify it. In contrast, the loss of his physical sight was of concern to Stesichorus; being musical, devoted to the Muses, as he was, his mind was enlightened and he diagnosed the cause. Thus, by correcting his error, his eyes were immediately illuminated. The composition of the *Palinode* with the treatment of the true myth, where Helen never betrayed her lawful husband, was never swept away by her love for Paris and never followed him to Troy, healed the poet both spiritually and physically. Plato teaches us in the *Phaedrus* just how closely knowledge (*i.e.* intellectual enlightenment), on the one hand, is connected to physical enlightenment and, on the other, ignorance (*i.e.* intellectual blindness) is connected to physical blindness. The enlightened poet tells the truth, whilst the blind poet does not touch it (cf. *Resp.*, 600 e 6 τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἅπτεσθαι).

We are obliged to note, however, that Plato does not behave completely honourably in the above passage from the *Phaedrus*. He is very well informed of the content of the Stesichorean *Palinode*[3], in which its creator (that is, Stesichorus) did not criticise only Homer but also Hesiod for inaccuracies against Helen (cf. fr. 193 *PMGF*), yet Plato chooses to censure only Homer. There are two reasons for this: a. the example of the blind Homer suits Plato's theories of natural and intellectual blinding. Although Hesiod blasphemed against Helen (for example, fr. 176, 7 M.-W.), he did not suffer any kind of punishment, and b. (most of all) as we have already noted, it was an enduring aim of Plato constantly to criticise Homer (I discuss the reasons below). The explanation Plato gives for Stesichorus, that this poet was able to diagnose the cause of his calamity because he was a μουσικός man («being devoted to the Muses, a well-educated man») is completely subjective and serves the philosopher's purpose (that is, to disparage Homer as non μουσικός in comparison to Stesichorus). Even so, the reader of Plato may well ask: but how, therefore, could Stesichorus as a μουσικὸς ἀνήρ (that is, virtuous, wise and a follower of the ὀρθή Muse) commit such a great error and compose a slanderous poem against the goddess Helen (Ἑλένης κακηγορία)? But this question, it seems, did not concern the great philosopher at all.

I end my paper with the following conclusions: Plato systematically criticises Homer because, on the one hand, Homer dominated Greek education and culture more than any other poet and, on the other, because Plato considered Homer as a great threat to his philosophical system. The Homeric epics were the primary teaching texts in schools. In the *Daitales* of Aristophanes (fr. 233 *PCG*) a boy is

3. Cf. J. A. DAVISON, *From Archilochus to Pindar. Papers on Greek Literature of the Archaic Period*, London, Macmillan, 1968, pp. 204, 206 ff., R. KANNICHT, *Euripides Helena*, vol. 1, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1969, p. 26 f.

examined on Homeric vocabulary. We know that Alcibiades once punched a schoolmaster whom he asked for a rhapsode of Homer when the teacher revealed that he had nothing by this poet. On the other hand, Alcibiades was so enthused by another teacher who had given him an edition of Homer that he himself (the teacher) had corrected that he said to him: «Are you teaching children when you are able to correct Homer? Why do you not then teach young men?» (PLUT., *Alc.*, 7, 1, *Mor.*, 186 e, AEL., *V. H.*, 13, 38). At *Rep.*, 392 e 2 ff., the philosopher chooses the beginning of the *Iliad* to demonstrate the difference between poetic narrative and imitation. This choice is not at all random as the beginning of the *Iliad* was certainly known to every schoolboy.

Homer was truly worthy of the title of teacher of the whole of Greece (cf. *Rep.*, 606 e 2-3). But, Plato is forced to exile him from the ideal city that he is attempting to found as he considered the poetry of Homer dangerous for the moral development of children. In the Homeric epics perfect psychographs are given of various human characters but Plato has not been convinced of the benefits of the epics on human souls. The greatest poet of Greece is expelled from Plato's model polity and, thus, the road opens for a new educational system in which philosophy, as the highest form of *mousike*, will replace poetry[4].

Despite all this, Plato does not stop confessing the love and respect he has had for Homer since childhood (*Rep.*, 595 b 9-10). He does not stop believing Homer to be the best and most divine of the poets (*Ion*, 530 b 9-10, *Rep.*, 607 a 2, also *Phaed.*, 95 a 1-2, *Alc.*, II 147 c 6-7), the first teacher and leader of the tragedians (*Rep.*, 595 c 1-2, *Rep.*, 607 a 3, *Theaet.*, 152 e 4-5). Finally, he does not stop claiming to be captivated by the poet (*Rep.*, 607 c 6 ff.) and to have Homeric lines constantly in mind. In the *Apology*, 41 a 7 f., Socrates, condemned to death, presents the possibility of his eternal companionship with Homer in the Underworld as a good of inestimable value. To close, I slightly paraphrase a question that can be found in the *Theaetetus* (153 a 1 ff.). Even here, Socrates expresses it in a somewhat ironic way, although I believe that Plato feels the truth of the question: «Who, then, can challenge Homer, and not make himself a laughing stock?».

A. ROZOKOKI
(Athens)

4. Cf. also E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1963, P. MURRAY, *Plato on Poetry: Ion; Republic*, 376e-398b9; *Republic*, 595-608b10, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19 ff.

Philosophia, 43, 2013, pp. 432-438

NOTE LAERZIANE
(DIOG. LAERT., 1, 65; 2, 16; 2, 43; 3, 72; 3, 80; 4, 19; 5, 12; 7, 47; 8, 10; 8, 31; 9, 63; 9, 71; 9, 92; 9, 103; 9, 104; 9, 110)*

1, 65

οὐδ' οἱ ἐμοὶ (*sc.* νόμοι) ἀμείνους εἰσὶ καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα. οἱ δ' ἐπιτρέποντες τὸ ξυνὸν ἔβλαπτον, οἳ οὐκ ἐγένοντο ἐμποδὼν Πεισιστράτῳ ἐπιθέσθαι τυραννίδι.

Οἱ ἐμοὶ νόμοι e ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα sono doppioni[1]. Si legga ὅσα ἐγὼ ἐνουθέτησα. Cf. 2, 129 ἐνουθέτησε BP: ἐνομοθέτησε F.

2, 16

ἔοικε δὲ καὶ οὗτος (*sc.* Archelao) ἅψασθαι τῆς ἠθικῆς. καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ καλῶν καὶ δικαίων· παρ' οὗ λαβὼν Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι εἰς τὸ <ἄκρον> εὑρεῖν ὑπελήφθη.

Τὸ <ἄκρον> εὑρεῖν DIELS: αὐτὸς εὑρεῖν EMPERIUS. Meglio πρῶτος εὑρεῖν (immaginando πρῶτος scritto α^{-os} e α letto εἷς?)[2].

2, 43

Ἀθηναῖοι δ' εὐθὺς μετέγνωσαν, ὥστε κλεῖσαι καὶ παλαίστρας καὶ γυμνάσια. καὶ τοὺς μὲν <ἄλλους> ἐφυγάδευσαν, Μελήτου δὲ θάνατον κατέγνωσαν. Σωκράτην δὲ χαλκῇ εἰκόνι ἐτίμησαν, ἣν ἔθεσαν ἐν τῷ Πομπείῳ, Λυσίππου ταύτην ἐργασαμένου.

Σωκράτην FΦ: Σωκράτη BP[1]: Σωκράτει P^{ac}; χαλκῇ εἰκόνι ἐτίμησαν COBET: χαλκῆς εἰκόνος ἐτιμήσαντο BPFΦ. Nell'*Apologia* platonica, richiesto di scegliersi

---

* Il testo laerziano di partenza è quello di MARCOVICH 1999, mentre il materiale critico e codicologico proviene dall'edizione cantabrigiense di T. DORANDI, edizione ancora *sub prelo*, ma da cui l'autore con la consueta generosità (da me sfruttata ormai tante e tante volte) mi ha consentito di attingere in anteprima.

1. Come ben si evince dalle traduzioni di APELT 1921, I, p. 35: «meine *Gesetze* (...) die Gesetzgebung», e di GOULET 1999, p. 108: «mes *lois* (...) toute ma *législation*» (corsivi miei), che a differenza di COBET 1850, p. 16; HICKS 1925, II, p. 67; GIGANTE 1962, p. 25; DÜHRSEN 1994, p. 91, ecc., non indulgono a esercizi di sinonimia («leges» e «jura», «laws» ed «enactments» e simili).

2. Per questo uso dei compendi in Diogene Laerzio, cf. 7, 142 γρ. τῶ $\alpha^{-\omega}$ (= γρ. τῷ πρώτῳ) P^{4} e 7, 140 ἐν $\varepsilon\iota'^{\omega}$ (= ἐν πέμπτῳ) P, in margine. Per un possibile errore inverso, ma della stessa natura, si veda LAPINI 1994, p. 195, su DIOG. LAERT. 5, 48. Problemi affini anche in 4, 4 (α BF: ἕνα P); 8, 52 (μίαν BP^{1}(Q)F: πρώτην P^{4}); 9, 29; 9, 79; 10, 28. Per la coppia tipica εὑρ- + πρῶτ-, cf. *e.g.* SHALEV 2006, pp. 312 e 315, e *passim*.

una pena, Socrate si autoassegna provocatoriamente la αἴτησις nel pritaneo. L'espressione che usa è τιμᾶσθαι σιτήσεως (36 e εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι, τούτου τιμῶμαι, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως), la stessa che Diogene Laerzio gli ha appena attribuito al c. 42: ἕνεκα μέν, εἶπε, τῶν ἐμοὶ διαπεπραγμένων τιμῶμαι τὴν δίκην τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως. Non servono dunque correzioni invasive. Basterà leggere Σωκράτει χαλκῆς εἰκόνος ἐτιμήσαντο, accogliendo la lezione (forse congetturale) di uno dei correttori di P (P[x] nel siglario di Dorandi)[3]. Con il che si ripristina peraltro un ingegnoso[4] contrappasso pritaneo/statua: coloro che rifiutarono a Socrate il τιμᾶσθαι σιτήσεως adesso ammettono la colpa e riparano, sia pur tardivamente, con un τιμᾶσθαι εἰκόνος.

3, 72

ἀλλὰ μὴν καὶ ἄφθαρτον διαμένειν τὸν κόσμον διὰ τὸ μὴ διαλύεσθαι εἰς τὸν θεόν.

Εἰς τὸν θεὸν non mi pare difendibile. Attraente ἐᾶν τὸν θεὸν degli editori basi-leensi[5], ma ragionevole anche εἰς τὸ μὴ ὄν[6]: se il cosmo si disgregasse, non potrebbe che risolversi nel non-essere; il che, come si sa da sempre (o almeno da Parmenide in poi) è assurdo.

3, 80

ὅθεν καὶ μυθικώτερος ἐνίοις ὑπελήφθη τοῖς συγγράμμασιν ἐγκαταμίξας τὰς τοιαύτας διηγήσεις, ὅπως διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου ὧν ἔχει τὰ μετὰ τὸν θάνατον οὕτως ἀπέχωνται τῶν ἀδικημάτων.

Διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου ὧν ἔχει MARCOVICH[7]: διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου τοῦ ἔχειν BPF: διὰ τὸ ἄδηλον τρόπον ἔχειν Basileenses: διὰ τὸ ἄδηλον τοῦ πῶς ἔχει COBET. Poiché in qualche modo si deve intervenire, preferirei un più economico διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου οὗ ἔχει: «affinché gli uomini, per il fatto che è incerta la natura delle cose (che li aspettano) dopo la morte, si astengano dal compiere il male». Per τρόπον ἔχειν con soggetto neutro plurale, cf. 5, 52 καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰ ἀναθήματα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. Per l'attrazione del relativo, cf.

---

3. Il dativo Σωκράτει è richiesto dal costrutto (ove soggetto e oggetto di τιμᾶσθαι non siano lo stesso): cf. PLAT., *Apol.* 36 b τιμᾶται δ' οὖν μοι ὁ ἀνὴρ θανάτου. εἶεν. ἐγὼ δὲ δὴ τίνος ὑμῖν ἀντιτιμήσομαι; 37 b τοῦτο οὖ Μέλητός μοι τιμᾶται; *Gorg.* 486 b εἰ βούλοιτο θανάτου σοι τιμᾶσθαι; LUC., *Prom.* 4 τὰ τοιαῦτά μοι προφέρεις ἐφ' οἷς ἔγωγε τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως, εἰ τὰ δίκαια ἐγίγνετο, ἐτιμησάμην ἂν ἐμαυτῷ, ecc.

4. E quindi non dell'"asino" Diogene, ma di qualche sua remota fonte.

5. Che BRISSON 1999, p. 443 n. 1, da una parte apprezza, dall'altra respinge con la motivazione che «il s'agit sans doute d'une conjecture d'humaniste». Ma non sta scritto da nessuna parte che le congetture umanistiche sono sbagliate per forza.

6. Senza sbocco altri tentativi, *e.g.* quello di APELT 1921, I, p. 181: ὡς τὸν θεὸν al posto di εἰς τὸν θεόν: «denn sie löse sich nicht auf, so wenig wie die Gottheit», o quello di REICH 1967, p. 312: ὡς καὶ τὸν θεόν.

7. Il REALE 2005, 374, stampa un insensato διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου ὧν ἔχειν, ibridando il testo di BPF (τοῦ ἔχειν, stampato anche da LONG 1964, ma con la *crux*) con quello di MARCOVICH 1999 (ὧν ἔχει).

e.g. 2, 77 Διονυσίου δέ ποτ' ἐρομένου ἐπί τι ἥκοι, ἔφη ἐπὶ τὸ μεταδώσειν ὧν ἔχει καὶ μεταλήψεσθαι ὧν μὴ ἔχει; ma soprattutto 9, 26 ὅτε καὶ ἐξεταζόμενος τοὺς συνειδότας καὶ περὶ τῶν ὅπλων ὧν ἦγεν εἰς Λιπάραν, πάντας ἐμήνυσεν κτλ., e 9, 27 θαυμάζω ὑμῶν τὴν δειλίαν, εἰ τούτων ἕνεκεν ὧν νῦν ἐγὼ ὑπομένω δουλεύετε τῷ τυράννῳ.

4, 19

[18] ἦν οὖν ἀστεῖός τις καὶ γενναῖος, παρῃτημένος ἃ φησιν Ἀριστοφάνης περὶ Εὐριπίδου, «ὀξωτὰ καὶ σιλφιωτά»· ἅπερ, ὡς αὐτός φησι, [19] «καταπυγοσύνη ταῦτ' ἐστὶ πρὸς κρέας μέγα».

In Diogene Laerzio le citazioni sono per lo più integrate sintatticamente nel contesto. Qui invece l' ἐστί o unisce ἅπερ con καταπυγοσύνη o unisce καταπυγοσύνη con ταῦτ(α), ma non le due cose insieme[8]. Diventa allora possibile: καταπυγοσύνη ταὔτ' (= ταὐτά) ἐστί, «le quali cose –come dice lui stesso– equivalgono a καταπυγοσύνη, se messe a paragone con un gran pezzo di carne».

5, 12

[11] ἔσται μὲν εὖ ἐὰν δέ τι συμβαίνῃ, τάδε διέθετο Ἀριστοτέλης. ἐπίτροπον μὲν εἶναι πάντων καὶ διὰ παντὸς Ἀντίπατρον· [12] ἕως δ' ἂν Νικάνωρ καταλάβῃ, ἐπιμελεῖσθαι Ἀριστομένη, Τίμαρχον, Ἵππαρχον, Διοτέλη, Θεόφραστον, ἐὰν βούληται καὶ ἐνδέχηται αὐτῷ, τῶν τε παιδίων καὶ Ἑρπυλλίδος καὶ τῶν καταλελειμμένων. καὶ ὅταν ὥρα ᾖ τῇ παιδί, ἐκδόσθαι αὐτὴν Νικάνορι ἐὰν δὲ τῇ παιδὶ συμβῇ τι (ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται) πρὸ τοῦ γήμασθαι ἢ ἐπειδὰν γήμηται κτλ.

Il confronto fra le pericopi sottolineate[9] indurrebbe a proporre al c. 12 ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ <εὖ> ἔσται (o οὐδ' <εὖ> ἔσται)[10].

7, 47

τὴν δ' ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ' ἀνελεγξίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπὸ <τοῦ> αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον.

Se ὑπ' αὐτοῦ equivale a ὑπὸ τοῦ λόγου[11], necessariamente ne segue che la ἰσχὺς appena menzionata sarà una forza che imbriglia e infrena il *logos*, e non la forza che lo fa agire. Per evitare la stranezza, di cui i traduttori non si accorgono o

8. Per lo più i traduttori neutralizzano questa difficoltà omettendo tacitamente ταῦτ(α): cf. HICKS 1925, I, p. 397; JÜRß 1998, p. 196; REALE 2005, p. 433. Quando invece la resa è fedele l' incompatibilità di ἅπερ e di ταῦτ(α) emerge chiarissima: *e.g.* COBET 1850, p. 97: «erat igitur urbanus et generosus, idque fugiebat quod de Euripide scribit Aristophanes, orationem acetatam et laseratam: *quae*, ut idem ait, "*hae* sunt deliciae turpes ad carnem improbam"» (corsivi miei); GIGANTE 1962, p. 143: «espressioni "condite con l' aceto e col silfio" *che* usava Euripide secondo Aristofane, *e che*, come dice lo stesso Aristofane, "sono sudicia lascivia di cinedi in confronto ad un bel pezzo di carne"» (di nuovo corsivi miei).

9. E l' *incipit* del testamento di Aristotele. Quello di Teofrasto comincia allo stesso modo: DIOG. LAERT. 5, 51 εὖ ἔσται.

10. Analogo *temptamen* di MARCOVICH 1999, p. 54, su 1, 78 μηδ' <εὖ> ἐχθρὸν per μηδὲ ἐχθρόν.

a cui non danno importanza, il Marcovich ha proposto ὑπὸ <τοῦ> αὐτοῦ, *i.e.* ὑπὸ τοῦ εἰκότος. Ma non si vede quale rapporto sussista fra il concetto di ἀνελεγξία e il concetto di εἰκός, quest'ultimo peraltro già coinvolto nella definizione di ἀνεικαιότης che precede immediatamente.

Per quanto mi riguarda, credo che con ὑπ' αὐτοῦ sia da intendere ὑπὸ τοῦ ἐλέγχου, cosicché l'ἀνελεγξία diventerebbe, ben più plausibilmente, la capacità del nostro *logos* di farci resistere (o di non farci arrendere con troppa facilità) alle critiche altrui. Cosa che fra i tanti traduttori sembra che il solo GOULET 1999, p. 822, abbia capito. In poche parole, dopo ἰσχὺν ἐν λόγῳ serve πρὸς τὸν ἔλεγχον. Il problema è se questo πρὸς τὸν ἔλεγχον si possa sottintesamente ricavare da ἀνελεγξίαν o se pure occorra scrivere τὴν δ' ἀνελεγξίαν <πρὸς τὸν ἔλεγχον> κτλ. e derubricare ἰσχὺν ἐν λόγῳ (*sc.* εἶναι) a intervento di glossatore[12].

8, 10

εἶπέ τε πρῶτος, ὥς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα. καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν ποιούμενοι.

La frase καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν (F), oppure καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὰς οὐσίας εἰς ἓν κατετίθεντο (BP) è in sé completa. Che fare allora di ποιούμενοι? Personalmente non mi convincono né la soluzione di Cobet (espunzione di ποιούμενοι) né quella di Rittershuis (espunzione di εἰς); e la seconda meno della prima, dato che sottrae a κατετίθεντο un indispensabile complemento di luogo, e funziona, se funziona, solo partendo dall' *ordo verborum* di F[13].

Io partirei invece dal testo di BP e suggerirei κατετίθεντο <ἀπο>ποιούμενοι, con ἀποποιεῖσθαι = «ricusare, disconoscere, respingere da sé» (in questo caso τὰς οὐσίας). Cf. ANON., *In Aristot. Rhet.* 17 ὅρος δὲ ἀσφαλείας τῶν κτημάτων τούτων τὸ κατέχειν ἀσφαλῶς καὶ ἐπ' ἐξουσίας ἔχειν πωλεῖν καὶ δωρητικῶς ἐκδιδόναι καὶ ἀπαλλοτριοῦν καὶ ἀποποιεῖσθαι ἐφ' ὁποίῳ δήποτε βούλεται προσώπῳ; DIOD., 9, 3, 3 τούτῳ δὲ τῷ τρόπῳ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἀποποιησαμένων τὸν τρίποδα κτλ.; PLUT., *De E* 385 F τὸν δ' ἕβδομον καὶ τὸν ἕκτον ἀποποιουμένους καὶ ἀποβάλλοντας ὡς οὐ προσήκοντας αὐτοῖς.

Analoga omissione in 10, 39 ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων BP: ἐπὶ τὸ αὖτὸ τετελεσμένων F. Caduta anche più facile nel nostro caso, data la somiglianza (in

11. Così COBET 1850, p. 169; HICKS 1925, II, p. 157; GIGANTE 1962, p. 259 (e anche JÜRß 1998, p. 314, benché usi un diverso giro di frase: «die Unwiderlegbarkeit [ἀνελεγξία] ist die Stärke in der Argumentation, die Akzeptanz der entgegengesetzten Auffassung verhindert»). LECHI 1845, p. 91, liberamente, intendeva ὑπ' αὐτοῦ = ὑπὸ τῆς ἰσχύος.

12. Ipotesi su ipotesi: non poté ἰσχὺν ἐν λόγῳ essere la forma originaria di ἰσχυρὸν λόγον? Facili i passaggi ισχυν/ισχυρ, εν/ον, λογω/λογον, quest'ultimo anzi particolarmente diffuso nella tradizione laerziana (dove lo *iota mutum* è normalmente omesso dai codici principali): *e.g.* 9, 13 λόγον BP: λόγω F; 9, 63 αὐτῶ PF: αὐτὸν B.

13. I traduttori omettono spensieratamente lo scomodo participio (*e.g.* LECHI 1845, p. 191; GIGANTE 1962, p. 324; JÜRß 1998, p. 374; BALAUDÉ 1999, p. 949; REALE 2005, p. 951), non sempre chiarendo se lo reputano da omettere anche nel greco.

maiuscola) di NTO e ΑΠΟ (e/o la possibile presenza di un compendio)[14].

8, 31

τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο Πομπέα λέγεσθαι καὶ Πυλαῖον καὶ Χθόνιον, ἐπειδήπερ οὗτος <ἄγει> καὶ εἰσπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπό τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης.

L' aggiunta di ἄγει è di Marcovich. Io proporrei di mutare καὶ εἰσπέμπει in κατὰ γῆς πέμπει[15].

9, 63

ἀεί τε εἶναι (*sc.* Pirrone) ἐν τῷ αὐτῷ καταστήματι, ὥστε εἰ καί τις αὐτὸν καταλίποι μεταξὺ λέγοντα, αὐτῷ διαπεραίνειν τὸν λόγον, καίτοι κεκινημένον [τε] ὄντα ἐν νεότητι.

Τε è trasmesso da BP, ma non da F (che spesso emenda i testi che non comprende). E c' è poi il problema di ὄντα, che si riferisce a Pirrone giovane e che quindi non può stare sullo stesso piano di εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ καταστήματι. In genere si espunge τε o si postula lacuna subito dopo τε[16]. Io invece correggerei τε ὄντα in γεγονότα (in una serie quasi anagrammatica come γεγονότα ἐν νεότητι uno scriba poteva facilmente impappinarsi). Avendo κεκινημένον valore aggettivale[17], la contiguità dei participi non disturba.

9, 71

ταύτης δὲ τῆς αἱρέσεως (*sc.* τῆς Σκεπτικῆς) ἔνιοί φασιν Ὅμηρον κατάρξαι, ἐπεὶ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων παρ' ὄντιν' ἄλλοτε ἄλλως ἀποφαίνεται καὶ οὐδὲν ὁρικῶς δογματίζει περὶ τὴν ἀπόφασιν.

I traduttori –senza eccezioni a quanto mi consta– intendono παρ' ὄντιν(α) in senso comparativo/superlativo: «praeter ceteros» (COBET 1850, p. 244)[18]; «as much as any one else ever did» (YONGE 1853, p. 404); «more than anyone else» (HICKS 1925, II, p. 483); «più di qualsiasi altro» (GIGANTE 1962, p. 382); «più di chiunque altro» (REALE 2005, p. 1113); «mehr als andere» (JÜRB 1998, p. 438), ecc (che però non è il valore di παρ' ὄντινα, bensì di παρ' ὀντινοῦν: cf. 3, 47; 4, 37; 5, 58, ecc.).

Secondo me invece παρ' ὄντινα significa «a seconda di chi»: Omero esprime di volta in volta pareri diversi sulle stesse cose a seconda di chi parla (il che peraltro è la sacrosanta verità).

---

14. Un errore inverso –ma analogo– in 5, 69 πάντα δίδωμι τοῖς ἀδελφοῖς, dove F ha διαδίδωμι, dovuto in parte all'idea di distributivo insita nella situazione, ma in parte, forse, anche alla somiglianza in maiuscola di NTA e ΔΙΑ.

15. Sul passo già LAPINI 2003, p. 113: «κάτω πέμπει (o καταπέμπει)».

16. Così HICKS 1925, II, p. 476; GIGANTE 1962, p. 565 n. 212; BRUNSCHWIG 1999, p. 1101 n. 2.

17. Cf. PLAT., *Phaedr.*, 245 b πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον.

18. Per meglio giustificare questa interpretazione il COBET, da taluno seguìto, stampò παρ' ὀντινοῦν.

9, 92

τοὺς δ' οἰομένους μὴ δεῖν ἐκ τῶν κατὰ περίστασιν κρίνειν τἀληθὲς μηδ' ἐκ τῶν κατὰ φύσιν νομοθετεῖν, ἔλεγον αὐτοὺς μέτρα τῶν πάντων ὁρίζειν, οὐχ ὁρῶντας ὅτι πᾶν τὸ φαινόμενον κατ' ἀντιπερίστασιν καὶ διάθεσιν φαίνεται.

Il testo è erroneo, perché né ai dogmatici né a nessuno può essere attribuita l'intenzione di non νομοθετεῖν secondo natura; cosicché sembra inevitabile sostituire, con Barnes, κατὰ φύσιν con παρὰ φύσιν[19]. Ma non è neppure da escludere qualcosa come μηδ' ἐκ<τὸς> τῶν κατὰ φύσιν.

9, 103

πρὸς οὓς ἀποκρίνονται (*sc.* gli Scettici)· περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν, ὁμολογοῦμεν· καὶ γὰρ ὅτι ἡμέρα ἐστὶ καὶ ὅτι ζῶμεν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινομένων διαγινώσκομεν· ἀλλὰ δὴ περὶ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ, φάμενοι κατειλῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων, μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν.

Ἀλλὰ δὲ περὶ MARCOVICH: ἀλλ' οὐδὲ περὶ $BP^1(Q)\Phi$: ἀλλ' οὐδὲ γὰρ περὶ F^2: περὶ δὲ P^4: [ἀλλ' οὐδὲ] περὶ <δὲ> VON DER MUEHLL. Dopo διαγινώσκομεν il discorso verte sulle cose che gli scettici non possono concedere ai dogmatici e su cui dunque applicano l'ἐποχή. Ne segue che ἀλλ' οὐδὲ περὶ ὧν οἱ δογματικοὶ di BP è erroneo. Gli studiosi hanno adottato la lezione di P^4 (talvolta spacciandola per testo tràdito, come fanno HICKS 1925, II, p. 514, e GIGANTE 1962, p. 394) o applicato la *crux*. A me pare che tutto vada a posto correggendo ἀλλ' οὐδὲ in ἀλλ' οὖν.

Per il nesso ἀλλ' οὖν in Diogene Laerzio, cf. 2, 89 εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθὸν e 4, 39 μετά τε τὴν Ἀντιγόνου ναυμαχίαν πολλῶν προσιόντων καὶ ἐπιστόλια παρακλητικὰ γραφόντων αὐτὸς ἐσιώπησεν. ἀλλ' οὖν ὅμως ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἐπρέσβευσεν εἰς Δημητριάδα πρὸς Ἀντίγονον καὶ οὐκ ἐπέτυχε.

In una scrittura maiuscola con *epsilon* stretto, uno scambio N/ΔΕ è più che plausibile.

9, 104

οὐ γάρ εἰσιν ὅμοια τῷ λέγειν ὅτι σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος. ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν ἄδηλον, αἱ δὲ ἐξομολογήσεις εἰσὶ [τὸ μὲν ἄδηλον].

In alternativa all'espunzione si consideri la possibilità di leggere αἱ δὲ ἐξομολογήσεις εἰσὶ τοῦ εἶναι ἄδηλον.

9, 110

ἦν δέ, φησὶν ὁ Ἀντίγονος, καὶ φιλοπο<ιη>τὴς καὶ ἀπὸ τῶν φιλοσόφων <ὅτε> ἐσχόλαζε ποιήματα συνέγραφε· καὶ γὰρ καὶ ἔπη καὶ τραγῳδίας καὶ σατύρους (καὶ δράματα κωμικὰ τριάκοντα, τὰ δὲ τραγικὰ ἑξήκοντα) σίλλους τε καὶ κιναίδους.

Si elimini il doppione (e di conseguenza la parentesi) scrivendo παρῳδίας in luogo di τραγῳδίας.

WALTER LAPINI
(Genova)

19. Cf. BRUNSCHWIG 1999, p. 1127 n. 6.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

APELT 1921: *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übersetzt von O. APELT, I-II, Leipzig, Meiner, 1921 (II. Aufl. von K. REICH, Hamburg, Meiner, 1967, rist. 1990).

BALAUDÉ 1999: cf. GOULET-CAZÉ 1999.

BRISSON 1999: cf. GOULET-CAZÉ 1999.

BRUNSCHWIG 1999: cf. GOULET-CAZÉ 1999.

DÜHRSEN 1994: N. C. DÜHRSEN, Die Briefe der Sieben Weisen bei Diogenes Laertios. Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion eines verlorenen griechischen Briefromans, in *Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*, herausgegeben von N. Holzberg, unter Mitarbeit von S. Merkle, Tübingen, Narr, 1994, pp. 84-115.

GIGANTE 1962: *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, a cura di M. GIGANTE, Roma-Bari, Laterza, 1962, 2002[5].

GOULET 1999: cf. GOULET-CAZÉ 1999.

GOULET-CAZÉ 1999: *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. GOULET-CAZÉ, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

HICKS 1925: *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by R. D. HICKS, I-II, London - Cambridge (Mass.), Heinemann, 1925, 1950[2].

JÜRSS 1998: *Diogenes Laertios. Leben und Lehre der Philosophen*, aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von F. JÜRSS, Stuttgart, Reclam, 1998.

LAPINI 1994: W. LAPINI, Il περὶ τεχνῶν ῥητορικῶν di Teofrasto (Diog. Laert. 5, 48), *SIFC*, 12, 1994, pp. 187-196.

LAPINI 2003: W. LAPINI, Il Diogene Laerzio di Miroslav Marcovich, *Méthexis*, 16, 2003, pp. 105-114.

LECHI 1845: *Le vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, volgarizzate da L. LECHI, I-II, Milano, Molina, 1842-1845.

LONG 1964: *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, recensuit H. S. LONG, Oxonii, Clarendon Press, 1964.

MARCOVICH 1999: *Diogenes Laertius*, edidit M. MARCOVICH, I-II, Stutgardiae - Lipsiae 1999.

REALE 2005: *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, con la collaborazione di G. GIRGENTI - I. RAMELLI, Milano, Bompiani, 2005.

REICH 1967: cf. APELT 1921.

SHALEV 2006: D. SHALEV, The Role of εὑρήματα in the *Lives* of Diogenes Laertius and Related Literature, *Hermes*, 134, 2006, pp. 309-337.

YONGE 1853: *Diogenes Laërtius. The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, translated by C. D. YONGE, London, Bohn, 1853.

Philosophia, 43, 2013, pp. 439-446

Η ΖΩΗ ΩΣ ΑΓΑΘΟ: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΟΤΙΣΤΙΚΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ*

Στόχος μου στὴ μελέτη αὐτὴ εἶναι νὰ ἐξετάσω τὸ κοινοτιστικὸ βιοηθικὸ ἐπιχείρημα τοῦ Michael Sandel κατὰ τῆς «γενετικῆς μηχανικῆς», ὅπως αὐτὸ παρουσιάστηκε σχετικὰ πρόσφατα στὸ βιβλίο του *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (2007)[1], καὶ νὰ ἀσκήσω κριτικὴ σ' αὐτὸ τόσο ἀπὸ τὴ θέση τοῦ νεοαριστοτελικοῦ ἐπιχειρήματος ὅσο καὶ μέσῳ τῆς ἐπιχειρηματολογίας τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς θεωρίας τῶν δικαιωμάτων, ἐξετάζοντας συγχρόνως καὶ ἄλλα σύγχρονα μη-κοινοτιστικὰ ἐπιχειρήματα σχετικὰ μὲ τὸν γενετικὸ παρεμβατισμὸ καὶ τὴ φυσικὴ βελτίωση τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους, ὅπως αὐτὰ ἔχουν

---

* Ἡ μελέτη αὐτὴ ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένη μορφὴ ἀνακοίνωσής μου μὲ τίτλο «Εὐγονική, γονεϊκὴ ἐπιλογὴ καὶ ἀνθρώπινο ἀγαθό: βιοϊατρικὲς ἐπιστῆμες καὶ κοινοτιστικὸ βιοηθικὸ ἐπιχείρημα» ἡ ὁποία παρουσιάστηκε στὸ Α' Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας τῆς Ἐπιστήμης ποὺ ὀργανώθηκε ἀπὸ τὸ Τμῆμα Μεθοδολογίας, Ἱστορίας καὶ Θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Ἀθήνα 15-17 Ὀκτωβρίου 2010).

1. M. SANDEL, *The Case Against Perfection, Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007. [Τὸ βιβλίο αὐτὸ τοῦ Sandel μεταφράστηκε πρόσφατα καὶ στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα: M. SANDEL, *Ἐνάντια στὴν τελειότητα. Ἡ ἠθικὴ στὴν ἐποχὴ τῆς γενετικῆς μηχανικῆς*, μτφρ. Δ. Γκινοσάτη, ἐπιμ. Κ. ΛΙΒΙΕΡΑΤΟΥ, Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, 2011. Ὅλες οἱ παραπομπὲς στὴ μελέτη αὐτὴ εἶναι ἀπὸ τὴν ἀγγλικὴ ἔκδοση καὶ οἱ μεταφράσεις τῶν κειμένων τοῦ Sandel ἀπὸ τὴν ἀγγλικὴ στὴν ἑλληνικὴ εἶναι δικές μου]. Ὁ Michael Sandel ἐνδιαφέρθηκε γιὰ θέματα ἠθικῆς καὶ βιοτεχνολογίας ὅταν κατὰ τὸ τέλος τοῦ 2001 τοποθετήθηκε στὸ νεοσύστατο Ἀμερικανικὸ Προεδρικὸ Συμβούλιο Βιοηθικῆς (ὑπὸ τὴν Προεδρία τοῦ George W. Bush) καὶ, ἔκτοτε, ἀσχολήθηκε μὲ τὸ ἀντικείμενο αὐτό, δίνοντας ποικίλες διαλέξεις, δημιλίες καὶ μαθήματα. Τὸ 2006 δίδαξε ἐπίσης σὲ συνεργασία μὲ τὸν βιολόγο Douglas Melton στὸ Πανεπιστήμιο Harvard, ὅπου ὑπηρετεῖ, ἕνα μάθημα μὲ τίτλο «Ἠθική, βιοτεχνολογία, καὶ τὸ μέλλον τῆς ἀνθρώπινης φύσης» (βλ. τὶς εὐχαριστίες τοῦ M. SANDEL, *αὐτόθι*, σσ. vii-x). Πρὶν ἀπὸ τὸ βιβλίο αὐτό, ὁ Sandel εἶχε δημοσιεύσει καὶ κάποια ἄλλα ἄρθρα σχετικὰ μὲ τὰ θέματα αὐτά, τὰ ὁποῖα ἐνσωματώθηκαν μαζὶ μὲ τὶς διαλέξεις του στὸ μικρὸ αὐτὸ βιβλίο: (α) M. SANDEL, What's wrong with enhancement?, Presentation to The President's Council on Bioethics, 2002 (www.bioethics.gov/background/sandelpaper.html). (β) M. SANDEL, The Case against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering, *Atlantic Monthly*, 292.3, 2004, σσ. 50-54, 56-60, 62. (γ) M. SANDEL, Embryo Ethics: The Moral Logic of Stem Cell Research, στὸ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Public Philosophy. Essays on Morality and Politics*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 2005, σσ. 117-121.

διατυπωθεῖ ἀπὸ τοὺς Jonathan Glover καὶ John Harris[2]. Στὸ *The Case Against Perfection*, ὁ Sandel ἀναφέρεται στὰ σύγχρονα ἐπιτεύγματα τῆς γενετικῆς μηχανικῆς καὶ ἐπιχειρεῖ κριτική τους ὑποστηρίζοντας τὴν ἀπόρριψή τους σὲ ἠθικὴ βάση, χρησιμοποιώντας, ἐμμέσως τουλάχιστον, μεταξὺ ἄλλων, καὶ ὁρισμένα, κατὰ τὴ γνώμη μου, νεοαριστοτελικῆς ἐμπνεύσεως ἐπιχειρήματα. Στὴ μελέτη αὐτὴ θὰ ἀναφερθῶ μόνο σὲ μερικὰ ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Sandel ποὺ φαίνονται νὰ εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, νεοαριστοτελικῆς ἐμπνεύσεως καὶ θὰ ἐπιχειρήσω νὰ τὰ καταρρίψω ἐν μέρει.

Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Michael Sandel ἐντάσσεται σὲ μία εὐρύτερη ὁμάδα κανονιστικῶν ἠθικῶν θεωριῶν ποὺ διαμορφώνουν τὰ ἐν λόγῳ κοινοτιστικὰ βιοηθικὰ ἐπιχειρήματα (ἀρετολογικὴ ἠθική, κοινοτισμός, ἠθικὴ τῆς φροντίδας), οἱ ὁποῖες τονίζουν τὴ σημασία ἑνὸς κοινοῦ ἀγαθοῦ (κοινοτικὲς ἀξίες, κοινωνικοὶ στόχοι, παραδοσιακὲς πρακτικὲς καὶ συνεργατικὲς ἀρετές) ποὺ τὰ μέλη τῆς κοινότητας ὀφείλουν νὰ ἀκολουθοῦν, καὶ ὑποστηρίζουν ὅτι οἱ ἀνάγκες, οἱ ἐπιθυμίες καὶ οἱ ἐπιδιώξεις τῶν ἀνθρώπων εἶναι ἀναπόφευκτα διαμορφωμένες ἀπὸ τὶς κοινότητες στὶς ὁποῖες αὐτοὶ ἀνήκουν[3]. Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια, βλέπουμε τὴν ἐφαρμογὴ κοινοτιστικῶν θεωριῶν, ὅπως τῆς ἠθικῆς τῆς φροντίδας, ἀλλὰ καὶ καθαρὰ κοινοτιστικοῦ ἐπιχειρήματος, ὅπως ἐν μέρει αὐτοῦ τοῦ Sandel, ὁ ὁποῖος ἀσκεῖ κριτικὴ στὴν πρακτικὴ καὶ τὶς προοπτικὲς τῆς εὐγονικῆς[4].

Πράγματι, ἡ πρόοδος ποὺ ἔχει ἐπιτευχθεῖ τὰ τελευταῖα χρόνια στὴ γενετικὴ ἐπιστήμη καὶ στὴν ἀναπαραγωγικὴ τεχνολογία ἔχει προσφέρει τὴ δυνατότητα νὰ μειώσουμε τὴν ἐμφάνιση ἀναπηριῶν καὶ παθήσεων πρὶν ἀπὸ τὴ γέννηση, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ νὰ προσθέσουμε ἀναπηρίες, ἂν αὐτὲς δὲν τὶς ἐκλαμβάνουμε ὡς τέτοιες ἀλλὰ ὡς συστατικὰ τῆς ταυτότητάς μας, ὅπως, στὴν πραγματικὴ περίπτωση, στὴν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Sandel, ποὺ ἔλαβε χώρα στὶς ΗΠΑ, κωφῶν γονέων ποὺ ζητοῦσαν τὸ παιδί τους νὰ γεννηθεῖ κωφό, γιατὶ δὲν ἐκλάμβαναν τὴν κώφωση ὡς ἀναπηρία ἀλλὰ ὡς διακριτὴ πολιτισμικὴ ταυτότητα[5]. Ὅμως, τὸ ἐρώτημα ποὺ τίθεται εἶναι κατὰ πόσον θὰ πρέπει νὰ δοῦμε μὲ θετικὸ τρόπο τὴ δύναμη αὐτὴ ποὺ μᾶς παρέχουν τὰ σύγχρονα ἐπιτεύγματα τῶν βιοϊατρικῶν ἐπιστημῶν, ἡ ὁποία μὲ τὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης θὰ γίνεται ἀκόμη μεγαλύτερη, ἢ ἂν θὰ πρέπει νὰ φοβόμαστε τὶς ἐπιπτώσεις της. Τὰ προβλήματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν εὐγονικὴ ἔχουν στὴ σύγχρονη βιβλιογραφία κατὰ τὸν 20ὸ αἰώνα συζητηθεῖ σὲ σχέση μὲ τὶς γενετικὲς ἐπιλογὲς ποὺ σχετίζονται μὲ ἀναπηρίες, τὴ γενετικὴ βελτίωση, τὸ δικαίωμα τῆς γονεϊκῆς ἐπιλογῆς, τὸ συμφέρον τῶν

---

2. J. GLOVER, *Choosing Children: The Ethical Dilemmas of Genetic Intervention*, Oxford, Clarendon Press, 2006 καὶ J. HARRIS, *Enhancing Revolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton & Oxford, Princeton Univ. Press, 2007.

3. T. L. BEAUCHAMP & J. F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, 5th ed., Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, σ. 362.

4. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὴ συλλογὴ ἄρθρων M. PARKER (ἐπιμ.), *Ethics and Community in the Health Care Professions*, London, Routledge, 1999 καὶ M. SLOTE, *The Ethics of Care and Empathy*, London, Routledge, 2007.

5. M. SANDEL, *The Case Against Perfection*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 1-3.

παιδιῶν, τὸ χρέος μας πρὸς τὶς μελλοντικὲς γενιές, καθὼς καὶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς αὐτονομίας γενικότερα.

Κατὰ τὸν Sandel, «ὅταν ἡ ἐπιστήμη προχωρᾶ γρηγορότερα ἀπὸ τὴν ἠθικὴ κατανόηση, ὅπως συμβαίνει στὶς μέρες μας, οἱ ἄνδρες καὶ οἱ γυναῖκες παλεύουν νὰ ἐκφράσουν τὴν ἀνησυχία τους» καὶ «στὶς φιλελεύθερες κοινωνίες προσεγγίζουν τὴ γλώσσα τῆς αὐτονομίας, τῆς ἀκριβοδικίας καὶ τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων»[6]. Ὅμως, σύμφωνα μὲ τὸν Sandel, «αὐτὸ τὸ κομμάτι τοῦ ἠθικοῦ λεξιλογίου μας δὲν μᾶς παρέχει τὰ ἀναγκαῖα ἐφόδια ὥστε νὰ μπορέσουμε νὰ ἀπαντήσουμε στὰ πολὺ δυσκολότερα προβλήματα ποὺ τίθενται ἀπὸ τὴν κλωνοποίηση, τὰ παιδιὰ κατὰ παραγγελία («designer children») καὶ τὴ γενετικὴ μηχανική»[7]. Τὰ ἐπιτεύγματα, ἢ τουλάχιστον τὰ ἐν δυνάμει ἐπιτεύγματα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, αὐτὰ ποὺ εἶναι δηλ. δυνατὸν νὰ πραγματοποιηθοῦν πλέον ἀπὸ τὶς σύγχρονες ἐπιστήμες τῆς βιολογίας, τῆς γενετικῆς καὶ τῆς βιοτεχνολογίας, μᾶς προκαλοῦν ἕνα εἶδος «ἠθικοῦ ἰλίγγου»: «γιὰ νὰ καταστεῖ δυνατὸν νὰ ἀντιμετωπίσουμε τὴν ἠθικὴ τῆς βελτίωσης, χρειάζεται νὰ ἔρθουμε ἀντιμέτωποι μὲ ἐρωτήματα ποὺ κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τους ἔχουν χαθεῖ ἀπὸ τὸν σύγχρονο κόσμο – ἐρωτήματα ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἠθικὴ ὑπόσταση τῆς φύσης καὶ τὴν ὀρθὴ ἠθικὴ ἀνθρώπινη θεώρηση τοῦ δοθέντος κόσμου»[8]. Στὴν προκειμένη περίπτωση, τὸ πρόβλημα κατὰ τὸν Sandel εἶναι ὅτι τὰ θέματα αὐτὰ «τείνουν πρὸς τὴ θεολογία καὶ οἱ σύγχρονοι φιλόσοφοι καὶ οἱ θεωρητικοὶ τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης τείνουν νὰ ἀποστασιοποιοῦνται ἀπὸ αὐτά, ὅμως, οἱ νέες δυνατότητες τῆς βιοτεχνολογίας τὰ καθιστοῦν ἀναπόφευκτα»[9].

Στὸ βιβλίο αὐτό, ὁ Sandel ἐπιλέγει νὰ ἐπιχειρηματολογήσει κατὰ τῆς εὐγονικῆς, χωρὶς ὅμως νὰ προσπαθεῖ στὴν οὐσία νὰ καταρρίψει τὰ ἐπιχειρήματα

---

6. M. SANDEL, *The Case Against Perfection*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 9.

7. *Αὐτόθι.*

8. *Αὐτόθι.*

9. *Αὐτόθι*, σσ. 9-10. Οἱ ἀπόψεις ποὺ διατυπώνει ὁ Sandel εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, ὁρισμένες φορὲς τουλάχιστον, βαθύτατα συντηρητικές, στερούμενες, σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις, φιλοσοφικοῦ ἐπιχειρήματος. Ὁ Sandel καταφεύγει, μάλιστα, συχνὰ στὴ θρησκεία γιὰ νὰ θεμελιώσει ὁρισμένες ἀπὸ τὶς θέσεις του, ἀναγνωρίζοντας βέβαια ὅτι κάτι τέτοιο στερεῖται φιλοσοφικῆς θεμελίωσης. Εἶναι, μάλιστα, ἐνδιαφέρον ὅτι χρησιμοποιεῖ «λαϊκὴ» γλῶσσα μιλώντας, μὲ γενικὸ τρόπο ποὺ θὰ ἦταν ἐλκυστικὸς στὸν μέσο ἀμερικανό, γιὰ «θρησκεία» καὶ γιὰ «Θεὸ» χωρὶς ὅμως νὰ χρησιμοποιεῖ κάποιο συγκεκριμένο ἐπιχείρημα ἀπὸ τὴ δογματικὴ ἢ τὴ φυσικὴ θεολογία. Ἡ συντηρητικὴ αὐτὴ στροφὴ στὴ σκέψη τοῦ Sandel, ἡ ὁποία κινεῖται σὲ διαφορετικὸ πλαίσιο ἀπὸ τὴν κριτικὴ ποὺ ἔκεῖνος εἶχε ἀσκήσει στὴ ρωλσιανὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης στὸ βιβλίο του *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982) σηματοδοτεῖται, κατὰ τὴ γνώμη μου, μὲ τὴ δημοσίευση τοῦ βιβλίου του *America's Discontent* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1996), ὅπου ἄσκησε γιὰ πρώτη φορὰ συστηματικὴ κριτικὴ στὶς πολιτικὲς τῆς «affirmative action» ποὺ ὑπερασπίστηκαν οἱ ἐξισωτικοὶ φιλελεύθεροι καὶ κυρίως στὶς ἀπόψεις τοῦ R. DWORKIN στὸ βιβλίο του *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1985, σσ. 293-315), ἀσκώντας κριτικὴ σὲ συγκεκριμένες νομικὲς ὑποθέσεις ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων ποὺ ὁ Dworkin ὑπερασπιζόταν, ὅπως ἡ περίφημη «Bakke case».

ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ ὑπὲρ τῆς γενετικῆς βελτίωσης τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους, ἢ νὰ τὰ ἀναλύσει ἔστω καὶ ἐπιγραμματικά. Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Sandel ἐντάσσονται σὲ μία σημαντικὴ ἀγγλόφωνη παράδοση ἐπιχειρημάτων τοῦ κλάδου τῆς ἐφαρμοσμένης ἠθικῆς («applied ethics») ποὺ ἔχει ἀσκηθεῖ ἀπὸ φιλοσόφους, ὅπως ὁ Jonathan Glover, τὸν ὁποῖο, περιέργως, ὁ Sandel οὔτε κἂν ἀναφέρει (ὁ Glover ἔχει δημοσιεύσει ἤδη ἀπὸ τὸ 1984 βιβλίο σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ καὶ εἶναι πρωτοπόρος στὸν τομέα τῆς ἐφαρμοσμένης ἠθικῆς)[10]. Ἀντιθέτως, ἀναφέρεται σὲ ἐπιχειρήματα ποὺ ἔχουν κατὰ καιροὺς ἀσκηθεῖ στὸ παρελθὸν κατὰ τῆς γενετικῆς βελτίωσης τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους ὡσάν νὰ πρόκειται γιὰ νέα θέματα ποὺ αὐτὸς θέτει γιὰ πρώτη φορά. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρω ὅτι κάνει χρήση τοῦ ἐπιχειρήματος τῶν μελλοντικῶν γενεῶν, χωρὶς νὰ κάνει κἂν μνεία στὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Derek Parfit[11] καὶ στὸν τρόπο ποὺ αὐτὴ ἔχει περαιτέρω ἀναπτυχθεῖ στὸ πεδίο τῆς ἐφαρμοσμένης ἠθικῆς ἀπὸ τοὺς Jonathan Glover[12], John Harris[13] καὶ Tim Mulgan[14].

Κατὰ τὸν Sandel, κάθε προσπάθεια ποὺ τυχὸν ἐπιχειρεῖται ἀπὸ ὁποιουσδήποτε γονεῖς νὰ βελτιώσουν γενετικὰ τὰ τέκνα τους διαστρεβλώνει «τὸ τί σημαίνει νὰ εἶναι κανεὶς γονιός», τὸ «τέλος» τοῦ γονέα, τὸ «τέλος» τῆς γονεϊκῆς ἰδιότητας. Κάθε ἀπόπειρα γενετικῆς βελτίωσης ἀντιτίθεται στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐκλαμβάνουμε «τὰ παιδιὰ ὡς δῶρο», στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο «δεχόμαστε τὰ παιδιὰ ὅπως ἔρχονται», ὅπως δηλ. αὐτὰ γεννιοῦνται, χωρὶς νὰ ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ τὰ ἐπιλέξουμε[15]. Κατὰ τὸν Sandel, δὲν εἶναι ἐπιτρεπτὸ νὰ προσφέρουμε στὰ παιδιά μας ὅσα περισσότερο γίνεται γενετικῶς, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ τοὺς παρέχουμε ἰδιωτικὴ ἐκπαίδευση, γιατὶ ὁποιαδήποτε τέτοιου εἴδους παρέμβαση θὰ διαστρέβλωνε τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀγάπης, ἀφοῦ θεωρητικὰ ὀφείλουμε νὰ ἀγαπᾶμε τὰ παιδιά μας «ὅπως ἔρχονται», νὰ τὰ ἀγαπᾶμε γι' αὐτὸ ποὺ εἶναι, ὅπως γεννήθηκαν. Ἡ τάση μας νὰ «παίζουμε τοὺς θεούς» ἐνδέχεται νὰ ἀπειλήσει τὴν ἐκτίμηση τῆς ζωῆς «ὡς δώρου» καὶ νὰ ἀναιρέσει τὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ζωὴ ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Sandel, ἕνα ἀγαθὸ ποὺ μᾶς δίδεται ὡς δῶρο καὶ πρέπει νὰ εἴμαστε εὐγνώμονες γι' αὐτὸ χωρὶς νὰ προσπαθοῦμε νὰ ἐπέμβουμε σ' αὐτὸ μὲ ὁποιονδήποτε τρόπο.

Ὅπως ἀναφέρθηκε προηγουμένως, κατὰ τὸν Sandel ὁποιουδήποτε εἴδους γενετικὴ παρέμβαση θὰ διαστρέβλωνε τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀγάπης. Ἡ ζωὴ

---

10. Βλ. J. GLOVER, *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin, 1977.

11. Βλ. ἐνδεικτικὰ D. PARFIT, Future Generations: Further Problems, *Philosophy & Public Affairs*, 11.2, 1982, σσ. 113-172 καὶ, ἰδιαίτερα, στὸ D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

12. J. GLOVER, *What Sort of People Should There Be?*, London, Pelican Books, 1984, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Choosing Children. Genes, Disability, and Design*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

13. J. HARRIS, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton & Oxford, Princeton Univ. Press, 2007.

14. T. MULGAN, *Future People*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006.

15. M. SANDEL, *The Case Against Perfection*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 45.

εἶναι ἕνα δῶρο καὶ θὰ πρέπει νὰ τὴν δεχόμαστε ὅπως μᾶς δίδεται. Πόσο ὅμως ἔγκυρο εἶναι τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ τοῦ Sandel; Ὁ Sandel οὐσιαστικὰ ὑποστηρίζει δύο θέσεις, ἐξάγοντας τὴ δεύτερη ἀπὸ τὴν πρώτη, χωρὶς ὅμως, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ εἶναι ἐμφανὲς πῶς καταλήγει στὴ δεύτερη θέση ἔχοντας ὑποστηρίξει τὴν πρώτη. Πρῶτον, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ζωὴ ἀποτελεῖ ἕνα ἀγαθὸ ποὺ μᾶς δίδεται ὡς δῶρο καὶ πὼς τὸ νὰ προσπαθήσουμε νὰ βελτιώσουμε, μὲ τὴ χρήση τῆς σύγχρονης βιοτεχνολογίας, τὸ ἀνθρώπινο εἶδος, ἐπεμβαίνοντας πρὶν ἀπὸ τὴ γέννηση, ἢ ἀκόμη καὶ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς[16], θὰ ἦταν ὡσὰν νὰ μὴν ἀξιολογούσαμε τὸ ἀγαθὸ αὐτὸ τῆς ζωῆς. Δεύτερον, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ὁποια γενετικὴ παρέμβαση τῶν γονέων πρὸς τὰ παιδιά τους, πρὶν ἀπὸ ἢ μετὰ τὴ γέννηση, διαστρεβλώνει τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀγάπης, ἀφοῦ θὰ πρέπει νὰ δεχόμαστε τὰ παιδιά, καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους γενικότερα, «ὅπως ἔρχονται» (νὰ τοὺς ἀγαπᾶμε δηλ. γι' αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ νὰ μὴν ἐπιθυμοῦμε νὰ τοὺς ἀλλάξουμε), ἀφοῦ βέβαια κανεὶς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ θεωρηθεῖ ὑπεύθυνος γιὰ τὸ γενετικὸ ὑλικὸ ποὺ κουβαλάει ἂν γεννηθεῖ μὲ τὸν παραδοσιακὸ τρόπο[17]. Πράγματι, κανεὶς ἀπὸ ἐμᾶς δὲν εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὸ χρῶμα τῶν ματιῶν του ἢ τὸ ὕψος του, ὅπως δὲν εἶναι γιὰ τὸν βαθμὸ εὐφυΐας του ἢ τὴ σωματική του δύναμη. Αὐτὰ ἀποτελοῦν τυχαῖα χαρακτηριστικὰ ποὺ οἱ ἄνθρωποι ἀποκτοῦν πρὶν ἀκόμη ἀπὸ τὴ γέννησή τους ἄσχετα μὲ τὸ γεγονὸς πὼς τὸ γενετικὸ ὑλικὸ τῶν γονιῶν τους διαδραματίζει, σὲ κάποιον βαθμὸ τουλάχιστον, καθοριστικὸ ρόλο.

Πῶς ὅμως εἶναι δυνατὸν νὰ ἀπαντηθοῦν τὰ δύο αὐτὰ ἐπιχειρήματα ποὺ προβάλλει ὁ Sandel κατὰ τῆς εὐγονικῆς; Εἶναι τὰ ἐπιχειρήματά του ἔγκυρα καὶ ἐπιτυγχάνουν, τελικῶς, νὰ μᾶς πείσουν σὲ ἱκανοποιητικὸ βαθμὸ κατὰ τῆς εὐγονικῆς καὶ τῆς βιοτεχνολογίας ἐν γένει;

Τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα ποὺ ὁ Sandel προτάσσει κατὰ τῆς εὐγονικῆς καὶ τῶν γενετικῶν παρεμβάσεων ἀφορᾶ στὴ θέση ποὺ ἐκεῖνος διατύπωσε πὼς «ἡ ζωὴ ἀποτελεῖ ἀγαθό». Πράγματι, ἡ ζωὴ ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητα ἀγαθό, ἴσως τὸ πιὸ σημαντικὸ ἀπὸ ὅλα τὰ ἀγαθὰ ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι, ἂν δὲν τὸ εἴχαμε, δὲν θὰ μπορούσαμε κἂν νὰ κάνουμε αὐτὴ τὴ συζήτηση. Εἶναι ὅμως ἡ ζωὴ τελικὸ ἀγαθό; Ἡ ζωὴ εἶναι ὡραία, ἡ ζωὴ εἶναι ἀπαραίτητη, ὅμως δὲν ἀποτελεῖ αὐτοσκοπό, δὲν εἶναι ἐγγενὲς ἀγαθό. Ὁπωσδήποτε, ἐπιθυμοῦμε νὰ εἴμαστε ζωντανοὶ καὶ νὰ παραμείνουμε ζωντανοὶ γιὰ ὅσο μεγαλύτερο χρονικὸ διάστημα γίνεται (ἀκόμη ἴσως καὶ γιὰ πάντα, ἂν αὐτὸ ἦταν δυνατόν), ὅμως σίγουρα, ἂν τὸ σκεφτεῖ κανεὶς καλύτερα, κανεὶς δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ εἶναι ζωντανὸς μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ εἶναι ζωντανός. Ὑπάρχει σημαντικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ἀγαθὰ

16. Γιὰ παράδειγμα, ὁ Sandel ὑποστηρίζει τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τοὺς ἀθλητές, καὶ τὸν ἀθλητισμὸ γενικότερα, ἐπαγγελματικὸ ἢ ἐρασιτεχνικό. Πβ. τὸ κεφάλαιό του στὸ ἴδιο βιβλίο μὲ τίτλο «Βιονικοὶ ἀθλητές» («Bionic Athletes»), M. SANDEL, *The Case Against Perfection*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 25-44. Πβ. ἐπίσης καὶ τὴ συνέντευξή του σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ μὲ τίτλο «Michael Sandel on Sport and Enhancement» στὸ D. EDMONDS & N. WARBURTON (eds), *Philosophy Bites*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2010, σσ. 29-37.

17. M. SANDEL, *The Case Against Perfection*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 46-51.

ποὺ ἔχουν ἐγγενὴ ἀξία καὶ τὰ ἐπιθυμοῦμε ὡς μέσα γιὰ νὰ ἀποκτήσουμε ἄλλα ἀγαθά (ὑγεία, πλοῦτος, τιμὲς καὶ ἀξιώματα) καὶ σ' αὐτὰ ποὺ τὰ ἐπιθυμοῦμε καθ' αὑτά, ὅπως ἡ εὐδαιμονία. Ἑπομένως, χρειάζεται νὰ ἐπισημανθεῖ ἡ πολυσημία τῆς λέξης «ἀγαθό» καὶ νὰ γίνει διάκριση ἀνάμεσα στὰ ἀγαθὰ ποὺ ἐπιθυμοῦμε γιὰ νὰ μπορέσουμε νὰ ἀποκτήσουμε ἄλλα ἀγαθὰ (ὅπως ἡ ὑγεία καὶ ὁ πλοῦτος) καὶ σὲ ἀγαθὰ ποὺ τὰ ἐπιθυμοῦμε καθ' ἑαυτὰ (ὅπως ἡ εὐδαιμονία). Γιὰ παράδειγμα, κανεὶς δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ γίνει πλούσιος μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ εἶναι πλούσιος, ἀφοῦ συνήθως ἐπιθυμοῦμε νὰ ἔχουμε χρήματα ὥστε νὰ εἴμαστε σὲ θέση νὰ κάνουμε ἄλλα πράγματα, νὰ ἀγοράσουμε βιβλία, ροῦχα, νὰ ταξιδέψουμε, νὰ πᾶμε διακοπές, νὰ βοηθήσουμε τοὺς φίλους μας καὶ τοὺς συγγενεῖς μας, ἢ ἄλλους ἀνθρώπους ποὺ ἔχουν ἀνάγκη, κ.ἄ. Ἐπίσης, κανεὶς δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ εἶναι ὑγιὴς ἁπλῶς γιὰ νὰ εἶναι ὑγιής. Ἡ ὑγεία δὲν ἀποτελεῖ ὑπέρτατο, τελικό, ἀγαθό, ἀφοῦ ἐπιθυμοῦμε νὰ εἴμαστε ὑγιεῖς ἐπίσης γιὰ νὰ μποροῦμε νὰ κάνουμε ἄλλα πράγματα. Ἡ ὑγεία δὲν εἶναι αὐτοσκοπὸς ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ ὑγεία ἀποτελεῖ ἕνα ἀγαθὸ ποὺ ὅλοι ἐπιθυμοῦμε βέβαια νὰ ἔχουμε, γιατὶ χωρὶς αὐτὸ ἡ ζωή μας ἀποκτᾶ χαμηλὴ ποιότητα ἢ καὶ παύει νὰ ὑφίσταται, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἕνα ἀγαθὸ ποὺ τὸ ἐπιδιώκουμε καθ' ἑαυτό[18].

Τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα τοῦ Sandel εἶναι συναφὲς μὲ τὸ πρῶτο ὑπὸ τὴν ἔννοια πὼς ὁ Sandel ὑποστηρίζει πὼς ἡ ζωὴ εἶναι ἕνα δῶρο καὶ πὼς θὰ πρέπει νὰ τὴν δεχόμαστε ὅπως μᾶς δίδεται[19]. Κατὰ τὸν Sandel, τὸ νὰ προσπαθήσουμε νὰ ἐπέμβουμε γενετικὰ στὴ σωματική μας διάπλαση ἢ σ' αὐτὴν τῶν παιδιῶν μας εἶναι ὡσὰν νὰ ἀρνούμαστε τὸ δῶρο τῆς ζωῆς. Πράγματι, ἡ ζωὴ εἶναι ἕνα δῶρο καί, ὅπως τὰ ἄλλα πολὺ μικρότερα δῶρα ποὺ μᾶς κάνουν, θὰ πρέπει νὰ εἴμαστε εὐγνώμονες γι' αὐτὴν καὶ νὰ μὴν προσπαθοῦμε νὰ τὴν ἀλλάξουμε. Ὅμως, μὲ τὸ δῶρο τῆς ζωῆς, ἔρχονται, ἐνδεχομένως, μαζὶ καὶ πολλὰ ἄλλα πράγματα, ὅπως μιὰ καλὴ ὅραση, ὑγιῆ δόντια καὶ ὑγιῆ μαλλιά. Γιὰ παράδειγμα, ὁρισμένοι ἄνθρωποι ἔχουν ἀπολύτως ὑγιῆ δόντια καὶ δὲν χρειάζεται ποτὲ νὰ πᾶνε στὸν ὀδοντίατρο. Ἄλλοι, ὅμως, ἔχουν συνεχῶς προβλήματα. Τὰ ὑγιῆ δόντια, ὅταν τὰ ἔχουμε, τὰ θεωροῦμε ὡς «δῶρο», ὅταν ὅμως δὲν τὰ ἔχουμε πηγαίνουμε στὸν ὀδοντίατρο. Δὲν ἀφήνουμε νὰ χάσουμε τὰ δόντια μας ἢ τὰ μαλλιά μας γιατὶ θέλουμε νὰ συνεχίσουμε νὰ τὰ θεωροῦμε ὡς δῶρο, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ προσπαθοῦμε νὰ γιατρευτοῦμε ὅταν ἀρρωστήσουμε. Γενικότερα, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τουλάχιστον, ἡ τάση ποὺ ἔχουμε εἶναι νὰ προσπαθοῦμε νὰ βελτιώσουμε τὸν ἑαυτό μας μὲ τὸν καλύτερο δυνατὸ τρόπο, ἐκτὸς καὶ ἂν εἴμα-

---

18. Ἡ ζωή, ὅπως ἡ ὑγεία, εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν εὐδαιμονία. Ὅμως, ὅπως χαρακτηριστικὰ σημειώνει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*: «Τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλον αἱρετὸν τῶν <καὶ> καθ' αὑτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὲ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. Τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάρι, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. Τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἱρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Α, 1097 a 30-1097 b 8). Πβ. *αὐτόθι*, Α, 1094 a 1-3, 1094 a 6-9 καὶ 1094 a 18-24.

19. M. SANDEL, *The Case Against Perfection*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 62.

στε ἀκρατεῖς καί, ὅπως ἡ Μήδεια, γνωρίζουμε ποιὸ εἶναι καλὸ καὶ τὸ ἐπικροτοῦμε ἀλλὰ ἀκολουθοῦμε τὸ χειρότερο[20]. Ἑπομένως, εἶναι δυνατόν, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι τὰ ἐπιτεύγματα τῆς σύγχρονης βιοτεχνολογίας καὶ ἡ πρόοδος τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης ἐν γένει κάθε ἄλλο παρὰ ἀρνοῦνται τὸ ἀγαθὸ τῆς ζωῆς. Ἀντιθέτως, συνεισφέρουν στὴ συντήρηση τῆς ζωῆς καὶ στὴ βελτίωσή της.

Τέλος, ἄμεσα συνδεδεμένη μὲ τὴν προαναφερθεῖσα θέση τοῦ Sandel εἶναι αὐτὴ ποὺ ὑποστηρίζει ὅτι ὁποιαδήποτε γενετικὴ ἢ ἄλλη παρέμβαση θὰ διαστρέβλωνε τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀγάπης. Κατὰ τὸν Sandel, τὸ νὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀλλάξουμε μὲ ὁποιοδήποτε τρόπο τὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα, σωματικὰ ἢ ψυχικά, ἑνὸς ἄλλου ἀνθρώπου εἶναι ὡσὰν νὰ προσπαθοῦμε νὰ ἀλλάξουμε τὸ πρόσωπο ποὺ ἐξ ἀρχῆς ἀγαπήσαμε. Προσπαθοῦμε δηλ. νὰ ἀλλάξουμε τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀγάπης, «τὸ φιλητόν», ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης (*Ηθ. Νικ.*, Θ, 1155b 17-21). Ὁ Sandel ἔχει βέβαια ἀπόλυτο δίκιο μὲ τὴν παρατήρησή του αὐτή. Ὁπωσδήποτε, ἀγαπᾶμε τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους γιὰ τὶς ἰδιότητες ποὺ αὐτοὶ ἔχουν, τοὺς ἀγαπᾶμε ὅπως εἶναι, γιατί, ἂν ἦταν διαφορετικοί, δὲν θὰ τοὺς ἀγαποῦσαμε. Ὁ λόγος ποὺ τοὺς ἀγαπήσαμε ἐξ ἀρχῆς ἦταν γιατὶ ἦταν αὐτοὶ ποὺ εἶναι. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι δὲν ἐπιθυμοῦμε νὰ τοὺς βελτιώσουμε, νὰ τοὺς ἀλλάξουμε ἔστω καὶ λίγο πρὸς τὸ καλύτερο ἢ ὅτι, ἂν εἴχαμε τὴ δυνατότητα, δὲν θὰ τοὺς προσφέραμε ὁτιδήποτε θὰ ἦταν ἀναγκαῖο γιὰ τὴ διευκόλυνση τῆς ζωῆς τους ἢ τὴ βελτίωση τῆς ὑγείας τους. Ἀκόμη καὶ ἂν δὲν ἐπιθυμοῦμε νὰ ἀλλάξουμε τὸ παραμικρὸ στὸ πρόσωπο ποὺ ἀγαπᾶμε, σίγουρα ἐπιθυμοῦμε τὸ πρόσωπο αὐτὸ νὰ παραμείνει ὑγιὲς καί, ἂν δυστυχῶς αὐτὸ δὲν συμβεῖ, θὰ προσπαθήσουμε μὲ κάθε τρόπο, ἂν πραγματικὰ ἀγαπᾶμε τὸ πρόσωπο αὐτό, νὰ βελτιώσουμε τὴν ὑγεία του.

Ἐπὶ πλέον, ἐκτὸς καὶ ἂν ἀγαποῦμε τέλεια ὄντα[21] (λ.χ. κατὰ τὸ ἀπόλυτο πρότυπο τοῦ ἀνώτερου εἴδους τῆς ἀριστοτελικῆς φιλίας, τῆς φιλίας κατ' ἀρετήν, ὁπότε δὲν συντρέχει λόγος νὰ ἀλλάξουμε τίποτε στὸν ἄλλον, ἀφοῦ ὁ ἄλλος εἶναι ἐνάρετος ὅπως εἴμαστε βέβαια καὶ ἐμεῖς), τὶς περισσότερες φορές, ἂν ὄχι πάντοτε, ὑπάρχουν στοιχεῖα ποὺ θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ βελτιώσουμε στοὺς ἀνθρώπους ποὺ εἶναι ἀγαπητοὶ σὲ ἐμᾶς, ἐκτὸς βέβαια καὶ ἂν αὐτὰ ἦταν ποὺ μᾶς ἔκαναν νὰ

---

20. ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ, *Μήδεια*, 1076-1080: «οὐκέτ' εἰμὶ προσβλέπειν/ οἷά τε πρὸς ὑμᾶς, ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς./ καὶ μανθάνω μὲν οἷα μέλλω κακά,/ θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,/ ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς». Πβ. Θ. Ν. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗ, *Κεφάλαια ἠθικῆς φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, 1980, σσ. 107-108. Πβ. ἐπίσης Ε. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Σωκρατικὰ ἠθικὰ παράδοξα καὶ ἀριστοτελικὴ ἀκρασία, *Φιλοσοφία*, 37, 2007, σ. 128, σημ. 14.

21. Ὑπὸ τὴν ἴδια ἔννοια, ὅμως, ἕνας κόσμος στὸν ὁποῖο θὰ ὑπῆρχαν μόνο τέλεια ὄντα, θὰ ἦταν ἕνας κόσμος πολὺ βαρετὸς καὶ ὁμοιόμορφος. Ὁ Sandel ἔχει δίκιο, ὅταν ὑποστηρίζει πὼς μὲ τὸ νὰ προσπαθοῦμε νὰ παράγουμε γενετικῶς βελτιωμένους ἀνθρώπους στερούμαστε τὸ «ἅλας τῆς ζωῆς», ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι αὐτὸ ποὺ συχνὰ θαυμάζουμε στὸν ἄλλον εἶναι ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς πὼς δὲν εἶναι τέλειος, ἀλλὰ πὼς ἀνυθέτως προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτὰ τὰ μοναδικὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ τὸν καθιστοῦν νὰ εἶναι αὐτὸ τὸ συγκεκριμένο πρόσωπο καὶ ὄχι κάποιο ἄλλο.

τοὺς ἀγαπήσουμε ἐξ ἀρχῆς (γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω ἕνα ἀφελὲς παράδειγμα, ἂν ἐρωτευτήκαμε κάποιον γιὰ τὰ καστανά του μάτια δὲν θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ τὰ ἀλλάξουμε σὲ γαλανά, ὅπως δὲν θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἀλλάξουμε τὸν χαρακτήρα του, τὶς συνήθειές του καὶ τὴν προσωπικότητά του, ἀφοῦ ἦταν αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ μᾶς ἔκαναν νὰ τὸν ἐρωτευτοῦμε ἐξ ἀρχῆς. Ἂν πραγματικὰ εἴμαστε ἐρωτευμένοι μὲ κάποιον, τότε δὲν προσδοκοῦμε τὸ πρόσωπο αὐτὸ νὰ ἀποκτήσει χαρακτηριστικὰ ποὺ δὲν ἔχει ἢ χαρακτηριστικὰ ποὺ θὰ ἐπιθυμούσαμε νά ἔχει). Σὲ κάθε περίπτωση, ὑπάρχουν ὅμως ἀγαθὰ ποὺ θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ τοὺς δώσουμε, ὅπως ὑγεία, μακροζωία, ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο, παιδεία, κτλ. Εἰδικώτερα, ἡ ἱστορία δείχνει ὅτι οἱ γονεῖς συνήθως προσπαθοῦν νὰ προσφέρουν στὰ παιδιά τους ὅ,τι τὸ καλύτερο αὐτοὶ θεωροῦν γι' αὐτά, ὅπως π.χ. ἰατρικὴ φροντίδα καὶ παιδεία, καὶ γιατί ὄχι καὶ τὰ ὀφέλη τῆς σύγχρονης βιοτεχνολογίας; Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ τί ἀκριβῶς διακυβεύεται στὴν παροχὴ τῶν ἐπιτευγμάτων τῆς σύγχρονης βιοϊατρικῆς ἐπιστήμης σχετίζεται μὲ θέματα δικαιωμάτων, αὐτονομίας καὶ ἐλεύθερης ἐπιλογῆς ποὺ ὅμως ὁ Michael Sandel ἀποτυγχάνει νὰ συζητήσει ἀφοῦ ἔχει ἐξ ἀρχῆς ἀρνηθεῖ τὸ φιλελεύθερο ἐπιχείρημα.

Ἑλένη ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
(Ἰωάννινα)

Philosophia, 43, 2013, pp. 447-452

ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΙΣΤΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ ΤΟΥ «ΙΔΙΟΥ»

Ἡ ζωὴ καὶ ἡ φύση ἐκδηλώνονται μὲ τρόπο πληθωρικό: συνεχεῖς ἰδέες ποὺ ἀφοροῦν σὲ πλεονεκτικὲς θέσεις ὑποκειμένων ποὺ τὶς γεννοῦν ἔναντι ἀντικειμένων ποὺ ἔχουν πρακτικὸ ἐνδιαφέρον καὶ συνεχεῖς διακυμάνσεις τῶν σχέσεων μεταξὺ ὑποκειμένων καὶ ἀντικειμένων ἀναλόγως πρὸς τὴν βούληση καὶ τὴν ἐμπειρία τῶν πρώτων[1]. Οἱ ἀλήθειες κατακτῶνται ἀναλόγως πρὸς τὴν ὁρμὴ τῆς πραγματικότητος ποὺ κατακυριεύει τὶς αἰσθήσεις μας καὶ τὴν λογική μας. Οἱ πλατωνικὲς ἀλήθειες εἶναι ὁρμητικὰ κύματα, οἱ γήινες, οἱ καθημερινές, πιὸ ἤπια. Ἡ πραγματικότης εἶναι μιὰ θάλασσα ποὺ τὰ κύματά της μᾶς παρασύρουν, ἀλλὰ ἐξοικειωνόμαστε καὶ κατανοοῦμε τὴν ἐνέργειά τους, ὥστε νὰ ἐπινοήσουμε τρόπους τῆς δικῆς μας δράσης καὶ ἀντίδρασης, νὰ συνηθίσουμε σὲ πρωτόγνωρους φυσικοὺς μηχανισμούς, νὰ προλάβουμε ἀναταραχὲς (ἀπὸ τὴν ἐμπειρία μας), νὰ ἐπινοήσουμε ὅσο τὸ δυνατὸν σταθερότερα ὄργανα-μέσα διάπλου. Γινόμαστε ἀποτελεσματικοί. Ἡ ἐλεύθερη δράση μέσα στὴν ἀπεραντοσύνη τοῦ κόσμου προσαρμόζεται ὁλόενα στὶς ἀνάγκες τῆς σταθερῆς πορείας, τῆς ὑπερβάσεως τῶν ἐμποδίων, τῆς συμπληρωματικῆς προσπαθείας τῶν συμπλεόντων, τῆς διαχειρίσεως τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς μας ἀναλόγως πρὸς τὴν πραγματικότητα γύρω μας. Ἔτσι στὰ πρῶτα βήματα τοῦ πολιτισμοῦ τὸ ἀνθρώπινο ὂν μὲ δέος εἶχε τὴν μέριμνα νὰ δοκιμάσει καὶ νὰ προσαρμόσει τὴν δική του παρουσία στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ περιβάλλοντος: ἐπινοοῦσε μέσα γιὰ νὰ προσαρμοσθῇ. Μετὰ ἄρχισε ἡ ἐξελισσόμενη ψυχοσωματικὴ δύναμη καὶ ἐπινοητικότης τοῦ ἀνθρώπου[2] νὰ ἐνσωματώνεται στὰ ἐργαλεῖα-μέσα τὰ ὁποῖα ἤλεγξαν βαθμιαῖα πολλὲς δυνάμεις τῆς φύσεως καὶ τῆς ζωῆς. Οἱ ἰδιοσυγκρασίες τῶν ἀνθρώπων συγκρούονται, κατευθύνουν τὶς προτιμήσεις, τὶς ἀποκλίσεις, τὶς ἐπαναστάσεις: ὁ ὀρθολογισμός, ὁ ἐμπειρισμὸς καὶ ἄλλα σὲ ***-ισμοὺς*** ἴσως νὰ ἐπινοήθηκαν γιὰ νὰ λυτρώσουν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ πραγματικὰ δεινά. Πότε ἱκανοποιεῖται ὁ ἄνθρωπος ὅτι γνωρίζει καὶ διαχειρίζεται σωστὰ τὰ πράγματα; Ὅταν εἰσχωρήσει καὶ ἀνακαλύψει τὸ δικαίωμα τῆς ὑπάρξεως κάθε πράγματος καὶ τῆς πορείας του πρὸς

---

1. M. ABOULAFIA, Introduction, *Habermas and Pragmatism*, M. ABOULAFIA, M. BOOKMAN and C. KEMP (ἐπιμ.), London, Routledge, 2002, σσ. 7. Ἐπίσης R. SHUSTERMAN, The Problem of Aesthetics, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 172: Στὸ πλαίσιο τῆς ἀτομικῆς δράσεως εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναγνωρισθῇ ἡ ἀνάγκη γιὰ τὸ ἕτερον, γιὰ τὸ κοινόν, γιὰ τὸ δημόσιο, γιὰ τὴν κοινωνικὴ σύνθεση.

2. J. J. ANDERSON, Autonomy, Agency and the Self, εἰδικότερα ἡ ἑνότης «The growth of autonomy», *J. Habermas, Key Concepts*, B. FULTNER (ἐπιμ.), London, Acumen, U.K., 2011, σ. 105.

τὴν τελειότητα, ἀκόμη καὶ τοῦ κακοῦ. Τὸ «καυτό» γεγονὸς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ τὸ διαχειρισθῆ, νὰ περιορίσει τὶς ἀρνητικὲς ἐπιπτώσεις του καὶ νὰ τὸ ἀξιολογήσει ὁλοκληρωτικὰ καμμία θρησκεία, κανένα δόγμα. Οἱ θεωρητικὲς προσεγγίσεις ἀδυνατοῦν ν' ἀγκαλιάσουν ἕνα γεγονὸς καθ' αὑτό. Ἐκφράζουν τὴν φιλοδοξία νὰ κατακτηθῆ ἡ ἀλήθεια. Τὰ μέρη κάθε ἔργου/γεγονότος εἶναι πλευρές/ὄψεις τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἐποχῆς κοινῶν ἀνθρώπων. Κατὰ τὴν πραγματιστικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου, ὅσο περισσότερο ἀπὸ ἕνα ἔργο ἀναδύεται ὁ «ἦχος τῶν πραγμάτων», τόσο εὐκολότερα κερδίζει τὶς ψυχὲς τῶν ἀνθρώπων, τόσο διαρκέστερα καὶ πλατύτερα ἐπηρεάζει, τόσο πειστικότερα ἐνσωματώνει ἢ ἀποδοκιμάζει ἀπόψεις ἄλλων θεωριῶν. Οἱ λέξεις-κλειδιὰ τῶν ποικίλων θεωριῶν ποτὲ δὲν χάνουν καθ' αὑτὲς τὴν ἀξία τους. Πρέπει, ὅμως, ὅταν χρησιμοποιοῦνται σὲ κάθε περίπτωση, σὲ κάθε γεγονὸς ἐμπειρικὸ νὰ λαμβάνουν τὴν πραγματικὴ σημασία τους σὲ σχέση μὲ τὰ πράγματα-ἀντικείμενα στὰ ὁποῖα ἀναφέρονται. Οἱ λέξεις-κλειδιὰ ἀνοίγουν ἕναν δρόμο στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος στὸν ὁποῖο κυκλοφοροῦν καὶ ὁλοένα ἐντάσσονται νέες λέξεις ἐμπλουτίζοντας τὶς πρῶτες. Κάθε στάση στὴν κοινὴ πορεία εἶναι ἡ συνείδηση τῆς ἀνάγκης γιὰ ἕναν νέο προσανατολισμὸ τῆς θεωρητικῆς σκέψεως, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ἐγκατάλειψη τῶν ἀποτελεσματικῶν χρήσεων τῶν προηγουμένων θεωριῶν (τῶν νόμων). Οἱ νόμοι ἰσχύουν κατὰ προσέγγιση καὶ προσφέρουν κάποια ὠφέλεια, συμβολίζουν κάποιες ἀλήθειες, ἐπιβεβαιώνουν ἕνα μέρος ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τοῦ πράγματος, ἕνα μέρος ἀπὸ τὶς ἰδέες μας, αἰτιολογοῦν ἀπόψεις καὶ καταστάσεις, διαμορφώνουν μὲ τὴν ἐφαρμογή τους ἐπιλογὲς καὶ κουλτούρες[3]. Ὅταν ὁ νόμος κατὰ τὴν ἐφαρμογή του ἀποδείξει μέσα στὸν χρόνο ὅτι εἶναι κατάλληλος γιὰ νὰ διαχειρισθοῦμε πραγματικὰ καὶ ἐπίκαιρα γεγονότα, γιὰ νὰ ὀργανώσουμε τὴ δράση μας κατὰ περίπτωση, τότε ἰσχυριζόμαστε ὅτι οἱ ἰδέες μας, τὰ πράγματα, ἡ δράση μας συνδέονται ἀσφαλῶς πρὸς ἕναν σκοπό. Αὐτὴ εἶναι ἡ ***ὀργανικὴ ἀλήθεια***. Ἡ κάρπωση τῆς ἀληθείας αὐτῆς εἶναι ἀδιάφορο ἂν θὰ κλονίσει προηγούμενες ἀλήθειες ποὺ εὐδοκίμησαν σὲ προηγούμενες φάσεις τῆς ἱστορίας, εἶναι ἀδιάφορο ἂν θὰ εἶναι ἀπόλυτη ἢ αἰώνια ἀλήθεια ἀποδεκτὴ ἀπ' ὅλους: ἡ ὀργανικὴ ἀλήθεια ἱκανοποιεῖ τὴν ἰδιαίτερη σύνδεση ἰδέας-δράσεως-ἀποτελέσματος. Ὅταν μία τέτοια νέα συνάφεια καὶ συνοχὴ[4] διανοίγει τοὺς ὁρίζοντες τῆς γνώσεως καὶ τῆς πρακτικῆς, τότε αὐτομάτως καὶ αὐτοδικαίως μία νέα ἀλήθεια προστίθεται στὶς προηγούμενες, νέα κριτήρια ζωῆς δοκιμάζονται, κερδίζεται μία μάχη κατὰ τοῦ δογματικοῦ ὑποκειμενισμοῦ. Τὸ ἴδιον-πραγματικὸν δὲν εἶναι οὔτε ὑποκειμενικὸ οὔτε ἀντικειμενικό, οὔτε κοινὸς νοῦς, οὔτε κάτι τὸ ἀφηρημένο, ἀλλὰ οὔτε ἐναντιώνεται στὰ παραπάνω: εἶναι ἴδιον-συντελούμενον. Συντελεῖται λ.χ. μία χημικὴ ἕνωση, ἕνα θαυμάσιο ἔργο ἢ ἕνα ἄσχημο ἔργο, ἕνα κοσμικὸ γεγονός, ἕνα ἔγκλημα (ἡ καταστροφὴ τοῦ περιβάλλοντος).

---

3. R. SHUSTERMAN, The Problem of Aesthetics, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 175-181.

4. D. INGRAM, The Sirens of Pragmatism Versus the Priests of Proceduralism, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 88, 89 καὶ 90. F. I. MICHELMAN, The Problem of Constitutional Interpretive Disagreement, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 129 καὶ 130.

Εἶναι μία ἀλήθεια πραγματοποιούμενη, ἐπίκαιρη, ἡ ὁποία ὡστόσο εἶναι ἀλήθεια-μέχρις-ἑνὸς-σημείου καὶ τῆς ὁποίας τὸ μέγεθος τὸ βιώνουμε καὶ ἀναμένουμε ἐναγωνίως τὰ ἀποτελέσματα, ἀναδιπλώνοντας συγχρόνως καὶ τὴ δράση μας προκειμένου ν' ἀναστείλουμε ἕνα κακὸ ποὺ συντελεῖται, ἢ νὰ προεκτείνουμε τὶς συνέπειες ἑνὸς καλοῦ. Τὸ ἴδιον-συντελούμενον σημαίνει μορφὴ ζωῆς στὴν ὁποία ὑπεισέρχονται καὶ τὴν καθιερώνουν ἢ ὄχι, οἱ ἰδέες μας γιὰ τὸ καλό, τὸ ἀληθινό, τὸ ὡραῖο καὶ τὰ αἴτια ποὺ «γέννησαν» ἕνα πρᾶγμα, ἕνα γεγονὸς στὸ ὁποῖο ἐμπλεκόμεθα καὶ ἀπαιτεῖ νὰ τὸ διαχειρισθοῦμε προκειμένου νὰ ὑπάρξει ὄφελος ἄμεσο, τὸ καλύτερο ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει. Τὸ καλύτερο εἶναι τὸ ἀληθινότερο (ὀρθότερο). Δὲν πρόκειται γιὰ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἀφηρημένο στὸ συγκεκριμένο, ἢ τὸ ἀντίθετο. Εἶναι ἡ κάρπωση τοῦ πλεονεκτήματος τοῦ συγκεκριμένου συνδυασμοῦ (ἡ ἀνωτέρω περιγραφόμενη συνάφεια). Ἔτσι καρπωνόμεθα τὸ πλεονεκτικὸ «ἴδιον», τὸ «ἴδιον» ποὺ σώζει καὶ τὰ ἄλλα, τὴν ***ἰδιαιτερότητα*** τῆς πραγματικότητος ἐκείνη τὴν στιγμή, τὶς ἰδιαίτερες σχέσεις ποὺ προωθοῦν τὴν συμφωνία τῶν προϋποθέσεων γιὰ νὰ παραχθῆ μία μορφὴ ζωῆς καὶ ἀπομακρύνουν τὴ σύγκρουση καὶ τὴν τελικὴ καταστρεπτικὴ διαφωνία. Στὴν κάρπωση τοῦ πλεονεκτικοῦ «ἰδίου» ἐμφανίζονται πολλὲς ἀλήθειες, λ.χ. συναισθήματα κοινωνικά. Ὅλα ὅμως συγκλίνουν σὲ μία συντελούμενη θεμελιώδη ἀλήθεια. Τὸ πλεονεκτικὸ ἰδιαίτερο στοιχεῖο ποὺ συντελεῖ στὴν τελικὴ συνεύρεση προϋποθέτει αὐτὸ ποὺ πρεσβεύει ὁ πραγματισμὸς τοῦ W. James: πάντοτε ἐμφανίζονται νέα στοιχεῖα ποὺ ἐπιζητοῦν νὰ ἑνωθοῦν μὲ τὰ ἤδη ἀναγνωρισμένα. Στὴ φύση τῶν πραγμάτων ἐπιμένει νὰ θριαμβεύει (πολλὲς φορὲς μὲ ἡρωϊκὸ τρόπο) τὸ αὐτεξούσιο. Ἡ ἀναζήτηση τῆς ἑνότητος τῆς γνώσεως τῶν πραγμάτων ἔλκει τὴ διανόηση. Πέρα ἀπὸ τὴν ἑνότητα τοῦ κόσμου ὡς ἀντιληπτικὸ ὅλο (ἀντικείμενο), πρέπει νὰ ἐξεταισθῆ ὁ τρόπος πραγματώσεως τῆς συνεχείας τῶν πραγμάτων. Ἐμφανίζονται ἐπιδράσεις καὶ διαντιδράσεις ποὺ ἐγγυῶνται τὴν ἕνωση τῶν πραγμάτων, λ.χ. ἡ δύναμη τῆς βαρύτητος. Ὅμως ἡ ἀδράνεια διακόπτει τὴ συνέχεια. Τὰ διάμεσα θριαμβεύουν ὅταν «ἀναγνωρίζονται» μεταξύ τους στὸ πλαίσιο ἑνὸς ἰδίου μηχανισμοῦ λειτουργίας ποὺ παράγει συγκεκριμένα ἀποτελέσματα, καὶ ἑνὸς ἰδίου-ἀντι-μηχανισμοῦ ποὺ διακόπτει αὐτὴ τὴν παραγωγή, ἀλλάζει τὴ σειρὰ τῶν διάμεσων, ἀλλάζει τοὺς συνδυασμοὺς τῶν πραγματικῶν ὅρων γνώσεως καὶ ὑπάρξεως, ὅπως τοὺς ὁρίσαμε ἀνωτέρω. Ἡ πραγματικότητα εἶναι μορφὲς ζωῆς ποὺ ἀντιστοιχοῦν σὲ νοητικὰ σύνολα καὶ οἱ μεταξύ τους σχέσεις σὲ νοητικὲς συναρτήσεις. Ἀνάλογοι μ' ὅλα αὐτὰ εἶναι οἱ σκοποί. Ὅπως καὶ κάθε μορφὴ ζωῆς ἔτσι καὶ κάθε ἐπὶ μέρους σκοπὸς ἐνσωματώνεται στὸν μεγαλύτερο, μέχρις ὅτου ν' ἀποδειχθῆ ὅτι ἐνσωματώνονται ὅλοι στὸ σχέδιο τῆς δημιουργίας τὸ ὁποῖο καθ' αὐτὸ εἶναι αἴνιγμα, παραμένει ὑπόθεση λογικὴ καὶ θεμιτὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὑπέρτατο γένος. Ἐδῶ μπορεῖ νὰ ἔχει θέση μόνο ἡ πρώτη αἰτία, ἡ καθαρὴ ἑνότης. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς νοητικὲς ἑνότητες (λ.χ. κατηγορίες) ποὺ εἶναι ὁ τρόπος γιὰ νὰ ἑρμηνεύσουμε τὴν συνοχὴ τῶν ποικίλων εἰδῶν τοῦ κόσμου, ἡ ἴδια ἡ δράση δημιουργεῖ συνεχῶς κοινωνίες καὶ συστήματα συνοχῆς. Κάθε τέτοιο σύστημα περιέχει πολλὲς μορφὲς πραγμάτων μὲ ἴδιο περιεχόμενο, λ.χ. κοινωνία μὲ συγκεκριμένα ἔθιμα.

Ὁπωσδήποτε τὰ εἴδη τῆς ἑνότητος, κυρίως ἡ νοητικὴ ἑνότης, εἶναι προϊόντα ἐξελίξεως τῶν εἰδῶν, πλουσίων βιωματικῶν ἐμπειριῶν στὶς ὁποῖες ἀνιχνεύθηκε ἡ ἐνιαία πηγὴ ὅλων τῶν πραγμάτων ποὺ παραμένει ἴδια, ἐνῶ ἡ ποσότητα τῶν

ἐμπειριῶν αὐξάνει. Οἱ κατηγορίες καὶ τὰ πράγματα: ἔχουν οἱ μὲν μεγαλύτερη ἀξία ἀπὸ τὰ δέ; Ὄχι. Γιατί, ὅταν ἕνας κανόνας ἰσχύει γιὰ τὰ πράγματα τοῦ ἰδίου γένους, δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐπεκταθῆ ἡ ἰσχύς του σὲ ἄλλα γένη. Ἀφήνοντας τὶς «κοινὲς κατηγορίες» (κοινὸς νοῦς) καὶ υἱοθετῶντας τὸ κριτικὸ πνεῦμα τοῦ Hegel καταλήγουμε στὸ νὰ θεωροῦμε ὡς συνδετικοὺς ἅρμοὺς μεταξὺ τῶν πραγμάτων ὄχι τὶς περιορισμένες κατηγορίες τοῦ κοινοῦ νοῦ, ἀλλὰ τὴ σημασία καὶ τὴν ἀξία τοῦ ἐλαχίστου πράγματος μεταξὺ τῶν ἄλλων πραγμάτων. Ἡ γλῶσσα πρέπει νὰ συμφωνήσει μὲ τὴν πραγματικότητα, καὶ ὄχι ἡ πραγματικότητα μὲ τὴ γλῶσσα. Ἡ ἀλήθεια ποὺ κρύβει τὸ πρᾶγμα χρειάζεται ἐρείσματα γιὰ νὰ καταστῆ ἔγκυρη, γιὰ νὰ μετασχηματισθῆ σὲ ἰδέες, σὲ ἱστορία· χρειάζεται τὴν εὐκαιρία τῆς νοητικῆς καὶ γλωσσικῆς πραγματώσεως, δηλαδὴ τῆς ἀναφορᾶς τοῦ πράγματος α) στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀντιλήψεως καὶ τοῦ λόγου καὶ β) στὸ ἐπίπεδο τῆς χρησιμότητος καὶ τῆς ὠφελιμότητός του, ὥστε νὰ ὑποκινηθῆ καὶ ἡ συγκεκριμένη ἀντίστοιχη ἐνέργεια. Ἡ εὐκαιρία αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ πάντοτε πλήρη φανέρωση καὶ κωδικοποίηση τῆς ἀληθείας, ἰδιαίτερα ὅταν γίνεται ἀναφορὰ πράγματος ποὺ ἐξελίσσεται καὶ μεταμορφώνεται ραγδαίως. Συνεπῶς ὑπάρχουν βαθμοὶ συναφείας καὶ συμφωνίας τῆς πραγματικότητος πρὸς τὴν διανόηση. Ὁδηγὸς σωστῶν ἐπιλογῶν ἀναφορᾶς τοῦ πράγματος στὸ σύστημα συναφείας τῆς πραγματικότητος πρὸς τὴν διανόηση εἶναι ἡ γενετική του σύσταση, ὅ,τι προηγεῖται τῆς πραγματικότητος ποὺ φαίνεται καὶ ἐνεργεῖ. Οἱ βασικὲς ἀρχὲς ἰσχύουν ὡς ἀρχὲς ἀκολουθίας ἰδίων-μέσα-στὴν-ἑτερότητα. Τὸ ἴδιον εἴτε ὡς πρωτεῖκὸ (μετασχηματιζόμενο), εἴτε ὡς ὑποστασιακό, ἔχει τὴ δύναμη νὰ συναντᾶ ἀνάλογα ἴδια προκειμένου νὰ ὑποστηριχθῆ ἢ νὰ διορθωθῆ μία σκέψη ἢ μία συμπεριφορά, καὶ νὰ διαμορφωθῆ μία ἰδιαίτερη μορφὴ ζωῆς ποὺ δὲν δεσμεύει τὴν ἴδια τὴ δύναμη τῆς ζωῆς γιὰ συνέχεια, ἀλλὰ κυοφορεῖ τὴν ἴδια τὴν ἀλήθεια τῆς συνεχείας: σὰν ἀντανάκλαση, σὰν κῦμα φωτός, σὰν «προῖκα» τοῦ σπέρματος ποὺ φέρει μία νέα ἀναδεικνυόμενη μορφή. Ἀρκεῖ νὰ ἀποσπασθῆ μία στιγμὴ ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα, νὰ γεμίσει δράση καὶ ἰδέες, ἀληθοφανεῖς, ἢ διφορούμενες, ὅμοιες καὶ ἀνόμοιες, γιὰ νὰ καρποφορήσει ἕνας ὁδηγός, ἐκείνη ἡ λογικὴ μορφὴ ποὺ θὰ στηρίξει τὶς ἄλλες. Ὁ J. Habermas (***lifeworld and communicative action***) ἀναφέρει τὴν ἀνάγκη τῆς ἀναπτύξεως τοῦ ἐπικοινωνιακοῦ λόγου, ὥστε νὰ καλλιεργηθῆ ἡ ἐκφραστικὴ δομὴ καὶ ἡ ἐπιχειρηματολογία ποὺ ἀποδεικνύουν ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἀποκτοῦν τὴν ἱκανότητα νὰ κατανοοῦν ἰδιότητες τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου καὶ νὰ υἱοθετοῦν ὁ ἕνας μὲ τὸν ἄλλο τὶς ἴδιες σχέσεις μὲ τὸν κόσμο. Συνεπῶς, ἐμπλουτίζουν τὴν ἐπικοινωνιακὴ ἐμπειρία τους καὶ μὲ τὴ λογικὴ ἱκανότητα ὑποστηρίζουν τὴν ἐλεύθερη διακίνηση ἰδεῶν, τὴν προσωπικὴ αὐτονομία, ὥστε ἡ ζωὴ ἑκάστου εἴδους στὴ γῆ νὰ προστατεύεται, ἐφ' ὅσον μὲ τὸν ἐπικοινωνιακὸ λόγο ἐξηγοῦνται οἱ ἐπιλογὲς ἑκάστου καὶ συζητοῦνται προκειμένου νὰ βελτιωθοῦν γιὰ τὸ καλὸ ὅλων. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ θριαμβεύει ἡ κριτικὴ αὐτονομία ὡς ἀτομικὸς ὑπεύθυνος λόγος καὶ διαδικασία ἐκμαθήσεως. Ἡ δυνατότης αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴν ὀρθότητα τῶν ἐπιλογῶν (ὄχι μὲ τὴν ἀλήθεια καθ' αὐτή). Ἤδη διαφαίνεται ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω ὅτι κάθε εἶδος ***αὐτοπροστατεύεται*** στὸν βαθμὸ ποὺ συμμετέχει μὲ τὴ δομημένη συμπεριφορά του (γνώσεις, ἰδιαίτερα φυσικὰ καὶ ἐπίκτητα χαρακτηριστικά, ἕξεις καὶ συνήθειες) στὴν κοινωνική, πολιτική, ὑλικοτεχνικὴ καὶ πολιτιστικὴ δόμηση τῆς ζωῆς. Ἡ αὐτονομία ἐγγυᾶται τοὺς

ρυθμούς καὶ τὴν ἀποτελεσματικότητα γιὰ τὴν κοινὴ ζωὴ τῆς λειτουργικῆς διαφορετικότητος τῶν ὄντων[5].

Εἶναι μία ξεχωριστὴ πραγματικότης δομούμενη, ὑπέροχη, ποὺ ἀκριβῶς εἶναι πραγματικότης, γιατὶ δὲν ἀντιγράφεται οὔτε εἶναι ἀποτέλεσμα μιμήσεως: ἀναδύθηκε μέσα ἀπὸ τὴ δράση, τὶς φυσικὲς ἕξεις, τοὺς φυσικοὺς νόμους, ἀπὸ τὶς ξεχωριστὲς συναντήσεις «ἰδίων». Τέτοια «ἴδια» στὸν πραγματισμὸ πρέπει νὰ θεωρηθοῦν οἱ λέξεις ποὺ ἀντιστοιχοῦν σὲ ὀντότητες ἱεραρχικὲς καὶ ἱεραρχούμενες, δηλαδὴ Λόγος, Ἐγώ, Φύση, Ζωή, Κοινό, Ἴδιο (ὅμοιο), Διάφορο, Νόμοι, λέξεις τὶς ὁποῖες ἡ Σφίγγα τοῦ σύμπαντος «ἐκτοξεύει» γιὰ νὰ συναντήσουν τὸν ἀνθρώπινο λόγο, τὸ ἀνθρώπινο αἴσθημα, τὶς ἀτομικὲς ψυχές, νὰ μπολιαστοῦν σ' αὐτὲς ὡς πρωτεϊκὲς ἀρχές. Τὸ ἐρώτημα «ποιές δυνατότητες ἐγκυμονεῖ κάθε στιγμή;» ἀφορᾶ στὴν ἴδια τὴν ἀτομικὴ ὕπαρξη. Ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ κατεύθυνση αὐτῆς προκύπτουν στὴν διαμορφωτικὴ βουλητικὴ ἐνέργεια τοῦ προσώπου. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι σύνθετο, ὅπως εἶναι ἡ πραγματικότης καθ' αὐτή. Οἱ ἀνάγκες τῆς στιγμῆς καὶ τὸ βίωμα τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ εἶναι ἐνδείξεις τῆς μείξεως καλῶν καὶ κακῶν «ἀληθειῶν». Τὸ ἴδιον-συντελούμενον εἶναι ἡ ἀνάγκη τῆς στιγμῆς, ἡ ὠφέλεια τῆς στιγμῆς, ἡ αὔξηση ἢ μείωση δυνάμεων καὶ συνεπῶς ἀξιῶν, ἡ δημιουργικὴ λειτουργία τοῦ «Ἐγώ», ἡ ἀξιοποίηση τοῦ προσώπου, ἡ μεταμόρφωση τοῦ ἰδανικοῦ σὲ ἠθικὸ καὶ πραγματικό, ὁ λόγος ποὺ ζῆ καὶ ἑνώνει ἀλήθειες σὲ μορφικὰ σύνολα ὡραῖα καὶ ἀγαθά. Ἡ πορεία καὶ ἡ σωτηρία τοῦ σύμπαντος ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀκολουθία καὶ τὴν σωτηρία τῶν «ἰδίων». Τὸ ἴδιον-συντελούμενον κινδυνεύει, καταπολεμεῖται καὶ ἐξαφανίζεται ἀπὸ τὸν ἀκραῖο ἐγωϊσμό, ἀπὸ τὸ κυνήγι καὶ τὴ ματαιοδοξία γιὰ τὸ καινούργιο, ἀπὸ τὴν ἀπαξίωση τοῦ καντιανοῦ πράγματος καθ' αὐτό, ἀπὸ τὴν ἄρνηση τοῦ πλουραλισμοῦ. Τὸ ἴδιον-συντελούμενον ὡς πρᾶγμα/ πράγματα εἶναι ἡ ἐπιβεβαίωση τῆς ἄπειρης ἀκολουθίας πραγμάτων στὸ σύμπαν. Γιὰ νὰ θεμελιωθῆ μία κοινὴ ἠθικὴ σωτηρίας πρέπει κάθε ἄτομο νὰ αἰσθάνεται τὴν ὠφέλεια ποὺ θὰ ἔχει «συμμορφούμενο» πρὸς τοὺς ἐναργεῖς κανόνες ποὺ ὑπαγορεύουν τὶς ἐπιλογὲς καὶ τὴν ἀκολουθία ἐνεργειῶν καὶ ἀποτελεσμάτων. Γιὰ νὰ φωτισθῆ ἡ ἀκολουθία εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐξαρτηθοῦν τὰ πολλὰ ἀπὸ ἕναν «ὁδηγό»: ἡ θεωρητικὴ γνώση περὶ τοῦ ὡραίου ἀποτελεῖ «ὁδηγὸ» γιὰ τὴν μετέπειτα αἰσθητικὴ ἐμπειρία, τὴν εὐχαρίστηση καὶ τὴν ἐξαντικειμένιση τῆς ἰδέας τοῦ ὡραίου στὰ δημιουργήματά μας. Ἡ ἀκολουθία καὶ ἡ προτίμηση τῶν πραγμάτων ἐξαρτῶνται ὄχι ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ἀξία κάθε πράγματος, ἢ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια καὶ ὡραιότητα, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ πλεονεκτήματα κατὰ περίπτωση καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ὠφελιμότητος σὲ κάθε στιγμή: ἕνα εἶδος αὐτὴ τὴ στιγμὴ ἔχει μεγαλύτερη ἀξία καὶ χρησιμότητα ἀπὸ ἄλλα. Ἡ συνήθεια (*ὅ,τι καὶ ὅπως* καθιερώνεται) καὶ ἡ βεβαιότης ἐπηρεάζουν τὴν κατάταξη τῶν κριτηρίων. Κριτήρια γιὰ τὴ «σειρὰ ποὺ ἀκολουθεῖται» κατὰ περίπτωση εἶναι τὰ ἑξῆς: προτίμηση στοὺς «τρόπους»[6] ποὺ ἀναδεικνύουν τὶς καλύ-

---

5. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 τόμ., Frankfurt, Suhrkamp, 1981. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

6. Ε. ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ, *Ἐκλεκτικιστικοὶ τροποποιητικοὶ ὅροι τῆς σχεσιακῆς πραγματικότητος καὶ κυβερνητικὸς ρεαλισμός*, Ἀθήνα, 2011.

τερες καὶ ὠφελιμότερες ἰδιότητες τῶν πραγμάτων· ἀποδοχὴ μᾶλλον αὐτοῦ ποὺ ἀξίζει γιὰ ὅλους· διάκριση τῆς εὐτυχίας ἀπὸ τὴν εὐχαρίστηση· διάκριση τῆς στερήσεως βασικῶν ὅρων ζωῆς ἀπὸ τὸ αἴσθημα τῆς ἐλλείψεως ποὺ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν ἐνεργητικὴ φύση, ὥστε νὰ ἐκπληρώνονται οἱ διαδοχικοὶ στόχοι καὶ οἱ ἐπιθυμίες· ἡ ἐπιλογὴ τοῦ κατάλληλου καιροῦ γιὰ τὴν ἐκπλήρωση· ἡ ἐπιτυχία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ τὴν κρίση· ἡ ἀνικανότης ὡς πρὸς τὴν ἐπιλογὴ διαφόρων πραγμάτων, ἡδονῶν καὶ συμπεριφορῶν ἀνατρέπει τὴ φυσικὴ καὶ λογικὴ ἀκολουθία ἐνεργειῶν. Ἡ τήρηση τῶν κανόνων εἶναι πιθανὸν νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ποσοτικὴ καὶ ποιοτικὴ ὠφέλεια ἀπὸ τὴν ἀκολουθία πραγμάτων καὶ ἐνεργειῶν. Φαίνεται πὼς ἡ συνεχὴς ἐναλλαγὴ πραγμάτων καὶ δράσεως μετριάζει τὴν πιθανότητα τῆς μοιραίας γιὰ τὸν ἄνθρωπο καταλήξεως ἀπὸ μία ὀδυνηρὴ συνάντηση αὐτοῦ μὲ τὴν πραγματικότητα: ***ἡ συνεχὴς δράση ἀπορροφᾶ τὸν πόνο ποὺ προέρχεται ἀπὸ μία συγκεκριμένη πηγή***. Ἡ, ὅταν εἶναι διαρκῶς ***«ἀνοιχτὰ τὰ μάτια τῆς ψυχῆς»***, θὰ ὑπάρχουν πάντα πηγὲς γνώσεως, ἀνακουφίσεως καὶ ἀναδομήσεως. Ἡ συμμετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀκολουθία τῶν πραγμάτων μέσα στὸν χρόνο καὶ στὸν τόπο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν φύση του καὶ ἀπὸ τὴν καλλιέργεια τῆς προσωπικότητός του. Ἡ συμμετοχὴ αὐτὴ εἶναι θετικὴ καὶ ὠφέλιμη γιὰ ὅλους, ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἐμφορεῖται ἀπὸ αἰσθήματα ἀγάπης. Ἡ πράξη αὐτὴ καθ' αὐτὴν ποτὲ δὲν εἶναι ὠφέλιμη· μία πράξη θεωρεῖται ὠφέλιμη ὡς πρὸς τὴν πρόθεση ποὺ τὴν κυοφόρησε καὶ ὡς πρὸς τὰ ἀποτελέσματα ποὺ τὴν ἀκολουθοῦν. Ἡ ἐπιλογὴ τῆς πράξεως, τὸ ἰδιαίτερο συμφέρον ποὺ ἐξυπηρετεῖ καὶ ἡ στρατηγικὴ ποὺ ἐξασφαλίζει τὶς δευτερεύουσες συμπληρωματικὲς πράξεις δὲν συμβάλλουν ἀποκλειστικῶς στὴν ἀτομικὴ (μερική) ὠφέλεια. Ἡ ἀτομικὴ ἐνέργεια εἶναι ρυθμιστική, συνδυαστική, κλιμακούμενη, μετασχηματιστικὴ καὶ συλλεκτική· δὲν εἶναι καθ' αὐτὴν παραγωγική· εἶναι ὑποκειμενικὴ καὶ ὑποστηρίζεται ἀπὸ ἐλπιδοφόρα μηνύματα ἢ ματαιώνεται ἀπὸ φοβίες· μόνο ὅταν «μπολιαστεῖ» σὲ ἀντικείμενα τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητος, ὥστε νὰ παραχθῆ μία ἀλληλουχία ἐνεργειῶν ποὺ ἑνώνουν τὸν κόσμο καὶ τὴν φύση, τότε ὡριμάζουν τὰ κριτήρια τοῦ κοινοῦ καλοῦ. Ὡριμάζει δηλαδὴ ἡ πρόθεση νὰ νομιμοποιηθῆ μία πρακτικὴ σκοπιμότης[7] ἡ ὁποία προϋποθέτει πολλὰ μέσα, πολλὲς ἐνέργειες, πολλὰ ἠθικὰ κατηγορήματα, σειρὲς ἰδίων καὶ διαφορετικῶν κρίσεων πού, ὡστόσο, συγκλίνουν στὸ ἴδιο πρᾶγμα: στὴν ἀναγνώριση καὶ στὴν ἐπίτευξη αὐτοῦ ποὺ ἀξίζει γιὰ ὅλους. Ἔτσι προκύπτουν οἱ νόμοι. Συγχρόνως προκύπτει καὶ κάτι ἄλλο: ἡ διαμόρφωση ἰδίων κοινωνικῶν αἰσθημάτων, πολιτικῶν καὶ οἰκονομικῶν συστημάτων, ἰδίων καθηκόντων καὶ δικαιωμάτων. Κάθε ἀτομικὴ πράξη κατὰ τὸν κοινωνικὸ ἀπόηχό της κρίνεται ὡς πρὸς τὴ συνεισφορά της στὴν ἀνωτέρω διαμόρφωση, ὡς πρὸς τὴ συμβολή της στὸν μετασχηματισμὸ τῶν ἰδίων χαρακτήρων (ἀτόμων, ἀντικειμένων, ἐνεργειῶν) σὲ ἀλληλοεπιδρῶντα καὶ συμπλεκόμενα στοιχεῖα.

Ἑλένη ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ
(Ἀθήνα)

---

7. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

Philosophia, 43, 2013, pp. 453-459

«ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ». ΤΟ ΣΧΕΔΙΟ ΤΩΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΩΝ ΕΡΜΗΝΕΙΩΝ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΑΙΝΤΕΓΚΕΡ ΕΠ' ΑΦΟΡΜΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ ΤΗΣ ΟΜΟΤΙΤΛΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑΣ ΤΟΥ 1922

Ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ '20, ὁ Χάιντεγκερ σχεδίαζε νὰ συγγράψει ἕνα ἔργο γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ νὰ τὸ δημοσιεύσει στὴν φαινομενολογικὴ ἐπετηρίδα ποὺ ἐξέδιδε ὁ Χοῦσσερλ, τοῦ ὁποίου καὶ διατελοῦσε βοηθὸς στὸ Φράϊμπουργκ. Προεργασία γιὰ τὸ ἔργο αὐτὸ ἀποτελοῦν οἱ διαδοχικὲς πανεπιστημιακές του παραδόσεις καὶ ἀσκήσεις ὁλικὰ ἢ μερικὰ ἀφιερωμένες στὴ φιλοσοφία τοῦ Σταγειρίτη[1]. Στόχος τοῦ Χάιντεγκερ μὲ τὴν πραγματεία αὐτὴ δὲν ἦταν νὰ παράσχει μιὰ νέα ἑρμηνεία τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας οὔτε νὰ συμβάλει σὲ ἀναγέννησή της ἢ νὰ τὴν ὑποβάλει σὲ κριτική. Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς φαινομενολογικῆς ἑρμηνείας τοῦ Ἀριστοτέλη ἦταν ἀπόρροια τοῦ δικοῦ του φιλοσοφικοῦ προγράμματος, τῆς ἑρμηνευτικῆς φαινομενολογίας τῆς γεγονικότητας [*hermeneutische Phänomenologie der Faktizität*][1α]· τοῦτο ἀπαιτοῦσε τὴ φαινομενολογικὴ κατάλυση [*Destruktion*], τὴν ἀποδόμηση [*Abbau*] τῆς παραδοσιακῆς ὀντολογίας καὶ ἀνθρωπολογίας, τὸ κεντρικὸ θεμέλιο τῶν ὁποίων –κατὰ τὸν Χάιντεγκερ– ἀποτελεῖ ἀκριβῶς ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία. Ἐντούτοις, τὸ σχέδιο τῆς πραγματείας γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ὑλοποιήθηκε, καθὼς ἐκτοπίσθηκε ἀπὸ τὸ περὶ χρόνου φιλοσοφικὸ πρόγραμμα, τὸ ὁποῖο ἀναπτύσσεται γιὰ πρώτη φορὰ στὴν πραγματεία *Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου* (1924) καὶ στὴ συνέχεια στὸ ἀνολοκλήρωτο *Εἶναι καὶ χρόνος* (1927), τὸ *opus magnum* τοῦ πρώιμου Χάιντεγκερ[2].

Τὸ πιὸ μεστὸ καὶ ὁλοκληρωμένο προσχέδιο τοῦ ἐν τέλει μὴ συνταχθέντος βιβλίου γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ ἕνα ἐκτενὲς κείμενο γραμμένο τὸ φθινό-

---

1. Οἱ πρώιμες πανεπιστημιακὲς παραδόσεις τοῦ Χάιντεγκερ ἔχουν ὅλες ἐκδοθεῖ στὰ *Ἅπαντά* του (Φραγκφούρτη, Klostermann, 1975 κ. ἑξ.). Ἐκεῖνες ποὺ ἀφοροῦν καθ' ὁλοκληρίαν ἢ ἐν μέρει στὸν Ἀριστοτέλη ἔχουν δημοσιευθεῖ στοὺς τόμους 61, 62, 17, 18, 19, 21, 22, 24 καὶ 26. Σχέδια καὶ σημειώσεις ἀπὸ τὶς ἀσκήσεις γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δημοσιεύθηκαν πρόσφατα στὸν τόμο 83 τῶν *Ἁπάντων* M. HEIDEGGER, *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*, Φραγκούρτη 2012.

1α. Κατὰ τὴν ἀπόδοση τῶν ὅρων, ἀκολουθῶ, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, τὶς λύσεις ποὺ υἱοθετεῖ ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ ἔργου.

2. Στὸ ἑξῆς *ΕτΧ* καὶ *ΕκΧ* ἀντίστοιχα. Ἑλληνικὲς ἐκδόσεις τῶν δύο αὐτῶν ἔργων: *Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου*, Ἀθήνα, Ροές, 2009, καὶ *Εἶναι καὶ χρόνος*, Ἀθήνα/Γιάννενα, Δωδώνη, 1978.

πωρο τοῦ 1922 μὲ τίτλο *Φαινομενολογικὲς ἑρμηνεῖες στὸν Ἀριστοτέλη* [στὸ ἑξῆς *ΦΕΑ*], τὸ συχνὰ καλούμενο «Ὑπόμνημα στὸν Νάτορπ»[3]. Πρόκειται γιὰ μιὰ συνολικὴ παρουσίαση του σχεδίου ποὺ ὁ Χάιντεγκερ συνέταξε ἐν σπουδῇ καὶ μὲ στόχο τὴν εὐόδωση τῆς ὑποψηφιότητάς του γιὰ τὴ θέση ἔκτακτου καθηγητῆ στὰ πανεπιστήμια τοῦ Μάρμπουργκ καὶ τοῦ Γκαίττινγκεν[4]. Ἡ παρουσίαση αὐτὴ ἀφ' ἑνὸς ἑνοποιεῖ καὶ συνοψίζει, ἀφ' ἑτέρου δὲ συμπληρώνει καὶ ἐπεκτείνει τὸ περιεχόμενο τῶν παραδόσεων τῶν δύο προηγούμενων ἐξαμήνων, ἀντικείμενο τῶν ὁποίων ἦταν ἀκριβῶς ἡ φαινομενολογικὴ ἑρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη[5].

Τὸ κείμενο τῶν *ΦΕΑ* ἀρχίζει μὲ σύντομες εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις καὶ χωρίζεται κατόπιν σὲ δύο μέρη: τὸ πρῶτο, μ' ἐπικεφαλίδα *Κατάδειξη τῆς ἑρμηνευτικῆς κατάστασης*, σκιαγραφεῖ τὴν ἰδέα καὶ τὴ θεματικὴ τῆς ἑρμηνευτικῆς φαινομενολογίας τῆς γεγονικότητας, βάσει δὲ αὐτῆς ἀναδεικνύει συνάμα τὴν ἀναγκαιότητα, τὴ σημασία καὶ τὴ στοχοθεσία τῶν ἀριστοτελικῶν ἑρμηνειῶν· τὸ δεύτερο, χωρὶς γενικὴ ἐπικεφαλίδα, ἐκθέτει τὸ πρόγραμμα τῶν ἀριστοτελικῶν ἑρμηνειῶν διαιρεμένο σὲ ἑνότητες βάσει τῶν πρὸς ἑρμηνεία ἀριστοτελικῶν πραγματειῶν: *Ἠθικὰ Νικομάχεια Ζ*, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Α΄ 1-2 καὶ *Φυσικὴ Ἀκρόασις* Α΄-Ε'[6]. Ἡ διαίρεση αὐτὴ σ' ἕνα «συστηματικὸ» καὶ ἕνα «ἱστορικὸ» μέρος προοικονομεῖ τὴν ἀντίστοιχη διαίρεση τοῦ *ΕκΧ* σὲ δύο «ἡμίσεα», τὴν ὁποία –βάσει τοῦ συνολικοῦ, ἐν τέλει ὅμως ἐπίσης μὴ ὑλοποιηθέντος, σχεδίου– ἐπρόκειτο νὰ ἔχει τό ἔργο αὐτό[7].

Ἡ σχέση τῶν δύο μερῶν τῶν *ΦΕΑ* εἶναι ὑποτακτική: ἡ *Κατάδειξη τῆς ἑρμηνευτικῆς κατάστασης* καλεῖται νὰ παράσχει τὴ βάση, ν' ἀναδείξει δηλ. τὶς «προϋποθέσεις» γιὰ τὴ διενέργεια τῶν «περὶ τῆς ἱστορίας τῆς ὀντολογίας καὶ τῆς λογικῆς ἑρμηνειῶν», ἑστιακὸ σημεῖο τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ ἡ ἑρμηνεία τοῦ Σταγειρίτη. Ἡ προκαταρκτικὴ αὐτὴ παρουσίαση τῶν προϋποθέσεων περιλαμβάνει μιὰ συνοπτικὴ ἔκθεση τῆς «γεγονικότητας τοῦ ἀνθρώπινου βίου», κατ' ἀρχὴν στοχασμοὺς περὶ τῆς φύσεως τοῦ φιλοσοφεῖν καὶ ἕναν χαρακτηρισμὸ τῆς παρούσας πνευματικοϊστορικῆς κατάστασης [*geistesgeschichtliche Situation*], ἡ ὁποία καί –κατὰ τὸν Χάιντεγκερ– καθιστᾶ ἀναγκαία τὴν ἀντιπαράθεση μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία.

---

3. *Ἅπαντα*, 62, 2005, σσ. 341-419. Ἡ πρώτη, μὴ κριτικὴ ἔκδοση τοῦ κειμένου πραγματοποιήθηκε στὸ *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6, 1989, σσ. 237-274.

4. Ἡ ὑποψηφιότητά του γιὰ τὴ θέση στὸ Μάρμπουργκ ὑπῆρξε ἐν τέλει ἐπιτυχής.

5. Πρόκειται γιὰ τὶς πανεπιστημιακὲς παραδόσεις: *Φαινομενολογικὲς ἑρμηνεῖες στὸν Ἀριστοτέλη. Εἰσαγωγὴ στὴ φαινομενολογικὴ ἔρευνα*, *Ἅπαντα*, 61, 1985, καὶ *Φαινομενολογικὲς ἑρμηνεῖες ἐπιλεγμένων ἀριστοτελικῶν πραγματειῶν περὶ ὀντολογίας καὶ λογικῆς*, *Ἅπαντα*, 62, 2005, σσ. 1-339.

6. Στὸ ἑξῆς *ΗΝ*, *ΜτΦ* καὶ *ΦΑ* ἀντίστοιχα. Οἱ τελευταῖες παράγραφοι τῆς περὶ τῆς *ΦΑ* ἑνότητας ἀφοροῦν στὴν ἑρμηνεία τῶν βιβλίων Ζ΄, Η΄ καὶ Θ΄ τῶν *ΜτΦ*.

7. Πβ. *Εἶναι καὶ Χρόνος*, §§ 5-6.

Ἡ ἔκθεση τῆς γεγονικότητας θίγει ἐν συντομίᾳ πληθώρα θεμάτων γνωστῶν ἀπὸ τὸ *ΕκΧ*, ὅπως ἡ βιομέριμνα [*Besorgen*] καὶ ἡ σημαντικότητα [*Bedeutsamkeit*] τῶν πραγμάτων τοῦ περίκοσμου [*Umwelt*], ἡ γένεση τῆς θεωρητικῆς στάσης ἀπὸ τὴν καθημερινὴ τριβὴ [*Umgang*] μὲ τὰ πράγματα, ἡ μέριμνα [*Sorge*] καὶ ἡ ἔγνοια [*Bekümmerung*] τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ἡ κατάπτωση [*Verfallen*] τοῦ βίου καὶ ἡ φυγὴ ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ὁ θάνατος καὶ ἡ σημασία του γιὰ τὴν ἑρμηνευτικὴ τῆς γεγονικότητας κ.λπ. Ἡ πραγμάτευση τῶν θεμάτων αὐτῶν προδίδει σὲ ἀρκετὰ σημεῖα τὴ «συστηματική» της λειτουργία ὡς βάσης γιὰ τὴ φαινομενολογικὴ ἑρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη. Παραβαλλόμενη δὲ μὲ τὴν *ΕτΧ* καὶ τὸ *ΕκΧ*, φανερώνει, ἀφ' ἑνός, τὸ ὅτι οἱ *ΦΕΑ* προοικονομοῦν ἀπ' ὁριομένες ἀπόψεις τὸ φιλοσοφικὸ πρόγραμμα ποὺ ἀναπτύσσεται στὰ ἔργα αὐτά, ἀφ' ἑτέρου, ὅμως, τὸν ἰδιαίτερο καὶ διακριτὸ χαρακτῆρα τῶν φιλοσοφικῶν δοκιμῶν τοῦ Χάιντεγκερ κατὰ τὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ '20.

Ἡ φιλοσοφία ὁρίζεται ὡς «φαινομενολογικὴ ἑρμηνευτικὴ τῆς γεγονικότητας». Ἀντικείμενό της δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο βίο, τὸν ὁποῖο καλεῖται νὰ περιγράψει καὶ νὰ ἑρμηνεύσει ὡς πρὸς τὶς βασικὲς κατηγορίες τῆς κινητότητάς του [*Bewegtheitskategorien*]. Ἡ γεγονικότητα, ὡστόσο, δὲν συνιστᾶ μόνο τὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ συνάμα καὶ τὸ ὑποκείμενο τῆς φαινομενολογικῆς ἑρμηνευτικῆς. Τούτη δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἰδιαίτερη ἐκδήλωση τοῦ γεγονικοῦ βίου, ἐξέχουσα κατὰ τὸ ὅτι ἀποτελεῖ ἀκριβῶς ἀντίρροπη στὴν κατάπτωση κινητότητα καθὼς ἐπιτρέπει τὴν αὐθεντικὴ ἔγνοια γιὰ τὴν ὕπαρξη. Συνάμα δέ, συλλαμβάνοντας καὶ ἐκθέτοντας τὸ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπινου βίου, συνιστᾶ κατ' ἀρχὴν ὀντολογία [*prinzipielle Ontologie*], τὸ θεμέλιο, ἑπομένως, γιὰ κάθε ἐπιμέρους ὀντολογία. Καθ' ὅτι, τέλος, προσαγορεύει καὶ ἑρμηνεύει τὸ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ὀφείλει νὰ προβεῖ σὲ κατηγορικὴ ἀνάλυση τοῦ προσαγορεύειν καὶ τοῦ ἑρμηνεύειν, ὥστε νὰ καθίσταται, ἔτσι, συνάμα καὶ «λογική». Ἡ ὀντολογία καὶ ἡ λογική, συνεπῶς, δὲν εἶναι –καταλήγει ὁ Χάιντεγκερ– παρὰ ἐπιμέρους ἐκφάνσεις τῆς φαινομενολογικῆς ἑρμηνευτικῆς τῆς γεγονικότητας.

Τὴν τρέχουσα κατάσταση τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ χαρακτηρίζει –πάντα κατὰ τὸν Χάιντεγκερ– ἡ ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο ποὺ εἰσήγαγαν οἱ Ἕλληνες. Ὡστόσο, οἱ ἑλληνικῆς προέλευσης ἔννοιες ἔχουν ἀπὸ καιρὸ ἀπολέσει τὴν ἀρχική τους σημασία καὶ ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὶς γεγονικὲς ἐμπειρίες τοῦ βίου ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἐξεπήγασαν καὶ τὶς ὁποῖες ὑποδηλώνουν. Ὅλες οἱ διακλαδώσεις τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας ἀνάγονται μὲ τὸν ἕναν ἢ τὸν ἄλλον τρόπο στὴν ἀριστοτελικὴ ἀνθρωπολογία καὶ ὀντολογία, τελείωση –κατὰ τὸν Χάιντεγκερ– τοῦ ἑλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, συνάμα ὅμως καὶ ἀναθεμελίωσή του βάσει τῆς πρωτότυπης κατηγορικῆς ἀνάλυσης τοῦ φαινομένου τῆς κίνησης. Ἡ φαινομενολογικὴ ἑρμηνεία τῆς γεγονικότητας ἀπαιτεῖ, ἑπομένως, τὴν ἀντιπαράθεση μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ δὴ μὲ τὶς διδασκαλίες του ἐκεῖνες ποὺ ἀπετέλεσαν τὴ βάση γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς μετέπειτα φιλοσοφικῆς ἑρμηνείας τοῦ ἀνθρώπινου βίου.

Ἡ ἑνότητα ποὺ ἀφορᾶ στὴν ἑρμηνεία τοῦ *ΗΝ Ζ'* εἶναι ἰδιαίτερα ἀξιομνημόνευτη. Πρόκειται γιὰ τὴν πρώτη σὲ κείμενα τοῦ Χάιντεγκερ πραγμάτευση τῆς ἀριστοτελικῆς περὶ τῶν διανοητικῶν ἀρετῶν διδασκαλίας, ἡ φαινομενολο-

γικὴ ἑρμηνεία τῆς ὁποίας –ὅπως ρητὰ δηλώνει σὲ μεταγενέστερα κείμενά του ὁ ἴδιος ὁ Χάιντεγκερ– συνέβαλε τὰ μέγιστα στὴ διαμόρφωση τῆς δικῆς του φαινομενολογίας κατ' ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ὑπερβατολογικὴ φαινομενολογία τοῦ Χοῦσσερλ. Ἰδιαίτερα ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη περὶ ἀληθείας, ὅπως ἀναδεικνύεται ἀπὸ τὴ φαινομενολογική της ἑρμηνεία –οἱ *ΦΕΑ* ἀποτελοῦν τὴν πρώτη διατύπωση αὐτῆς–, ἀπέβη καθοριστικὴ γιὰ τὴ μετέπειτα σκέψη τοῦ Χάιντεγκερ συνολικά[8]. Αὐτὸ ποὺ ὑπογραμμίζει ἡ πραγμάτευση τοῦ *HN* Z΄ εἶναι ὁ διττὸς χαρακτήρας τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας: ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, ἐξαίρεται ὁ γνήσια φαινομενολογικὸς χαρακτήρας τῶν ἀναλύσεων τῶν διανοητικῶν ἀρετῶν καὶ τῆς δομῆς τοῦ ἀνθρώπινου πράττειν· ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅμως, ἐπισημαίνεται ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση δὲν ἀναδεικνύει τὸ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπινου βίου ἀπ' αὐτὸν τὸν ἴδιο, ἀλλὰ βάσει μιᾶς «ριζοσπαστικοποίησης τῆς ἰδέας τοῦ ὄντος ὡς κινουμένου». Ἔτσι, τὴν ἰδέα τῆς ὕψιστης μορφῆς τοῦ κινεῖσθαι πληροῖ ἡ θεωρία, ὡς ὕψιστη δὲ μορφὴ τοῦ ἀνθρώπινου βίου ἀποδεικνύεται ἡ σοφία[9].

Τὸ πόρισμα αὐτὸ καθιστᾶ ἀναγκαία τὴν ἑρμηνεία τῶν κεφαλαίων 1-2 τοῦ βιβλίου Α΄ τῶν *ΜτΦ*, στὰ ὁποῖα διερευνᾶται ἡ γένεση τῆς σοφίας ἀπὸ τὴν αἴσθηση καὶ διαμέσου τῆς ἐμπειρίας, τῆς τέχνης καὶ τῆς ἐπιστήμης. Ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ καλεῖται ν' ἀναδείξει τὴν ἀποβλεπτικὴ δομὴ [*intentionale Struktur*] τῆς σοφίας ὡς τῆς «τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητικῆς» ἐπιστήμης, καθὼς ἐπίσης τὸν ὀντολογικὸ χαρακτήρα καὶ τὴν καταγωγὴ τῆς σοφίας στὸ πλαίσιο τοῦ γεγονικοῦ βίου. Καθιστᾶ δὲ σαφῆ δύο τινά: πρῶτον, ὅτι ἡ στάση τοῦ θεωρεῖν ἀποτελεῖ προϊὸν μιᾶς προϊούσας ἐγκατάλειψης τῆς μέριμνας γιὰ τεχνικοδιεκπεραιωτικὴ ἐνασχόληση καί, δεύτερον, ὅτι ἡ ἀνάλυση τοῦ θεωρεῖν βασίζεται στὴν ὁρισμένη ὀντολογικὴ ἀνάλυση τοῦ ὄντος ὡς κινουμένου[10].

Ἡ ἐπισήμανση τῆς καθοριστικῆς γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ὀντολογία καὶ ἀνθρωπολογία σημασίας τῆς ἀνάλυσης τῆς κίνησης ἀπαιτεῖ μὲ τὴ σειρά της ἑρμηνεία τῶν ἀριστοτελικῶν πραγματειῶν στὶς ὁποῖες διενεργεῖται ἡ ἀνάλυση αὐτή, τῶν βιβλίων δηλ. Α΄-Ε΄ τῆς *ΦΑ*. Ἡ χαϊντεγκεριανὴ ἑρμηνεία ἀναδεικνύει μεταξὺ ἄλλων τὰ ἑξῆς δύο ἀποφασιστικὰ σημεῖα: πρῶτον, τὸν ριζοσπαστικὸ χαρακτήρα τῆς ἀριστοτελικῆς ἀνάλυσης τῆς κίνησης, μὲ τὴν ὁποία πραγματοποιεῖται ἡ ὑπέρβαση τῆς ἐλεατικῆς ἀντίληψης περὶ τοῦ φαινομενικοῦ χαρακτήρα τῆς κίνησης· καί, δεύτερον, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σταγειρίτης ἀναλύει τὴν κίνηση μὲ ἀναφορὰ στὴν «ποίηση», τὴν κατασκευαστικὴ διαδικασία. Ἡ ἔννοια τοῦ Εἶναι ποὺ διαμορφώνεται βάσει τῆς ἀνάλυσης τῆς κίνησης εἶναι τὸ πε-

---

8. Πβ. *Ἅπαντα*, 1, 1978, σσ. 55-57, *Ἅπαντα*, 11, 2006, σσ. 143-152, καὶ *Ἅπαντα*, 14, 2007, σσ. 93-102.

9. Ἐκτενής, ἐν μέρει ὅμως τροποποιημένη ἑρμηνεία τοῦ *HN* Z΄ διενεργεῖται στὴν περὶ τοῦ πλατωνικοῦ *Σοφιστῆ* πανεπιστημιακὴ παράδοση τοῦ χειμερινοῦ ἐξαμήνου 1924-5, *Ἅπαντα*, 19, 1992, σσ. 21-188.

10. Τὰ κεφάλαια 1-2 τοῦ βιβλίου Α΄ τῶν *ΜτΦ* ὑποβάλλονται σ' ἐξονυχιστικὴ ἑρμηνεία στὴν ἀνωτέρω ἀναφερθεῖσα πανεπιστημιακὴ παράδοση τοῦ ἑαρινοῦ ἐξαμήνου 1922, *Ἅπαντα*, 62, 2005, σσ. 1-122· πβ. ἐπίσης *Ἅπαντα*, 19, 1992, σσ. 65-135.

ποιῆσθαι [*Hergestelltsein*], τὸ Εἶναι τοῦ πεποιημένου ὄντος[11]. Ἀπὸ τοῦτα, καθίσταται συγκεκριμένος καὶ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖον ὁ Χάιντεγκερ ἀποδίδει τόση σημασία στὴ *ΦΑ*, ἔργο τὸ ὁποῖο ἐξακολουθεῖ, καὶ μετὰ ἀκόμη τὴ «στροφὴ» τῆς σκέψης του περὶ τὸ 1930, νὰ θεωρεῖ ὡς «τὸ κρυφὸ καί, ὡς ἐκ τούτου, οὐδέποτε μέχρι τώρα ἐπαρκῶς μελετηθὲν καὶ κατανοηθὲν βιβλίο ἀναφορᾶς τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας»[12].

Ἡ ἄρτια ἔκδοση τῶν *ΦΕΑ*[13] ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητα σημαντικὴ συμβολὴ στὸ νὰ καταστοῦν γνωστὲς στὸ ἑλληνόφωνο ἀναγνωστικὸ κοινὸ ἡ ἐντατικότατη ἐνασχόληση τοῦ πρώιμου Χάιντεγκερ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ πρωτοτυπία τῶν ἀριστοτελικῶν του ἑρμηνειῶν, καθὼς ἐπίσης καὶ ἡ ἀποφασιστικὴ σημασία αὐτῶν τόσο γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς φιλοσοφίας τοῦ ἴδιου τοῦ Χάιντεγκερ ὅσο καὶ γιὰ τὴ βαθύτατη ἀνανέωση τοῦ στοχασμοῦ περὶ τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας στὸν 20ὸ αἰώνα.

Ἡ μετάφραση ἀπὸ τὸν δρα Γιῶργο Ἡλιόπουλο τοῦ τόσο γλωσσικὰ ὅσο καὶ καθ' ὕλην, δυσκολότατου κειμένου εἶναι –δεδομένου τοῦ πλήθους τῶν δυσμετάφραστων ὅρων, τῶν νεολογισμῶν καὶ τῶν ἐτυμολογικῶν ὑπαινιγμῶν– συνολικὰ ἐπιτυχής. Ἡ δὲ δίγλωσση ἔκδοση ἐπιτρέπει στὸν ἀναγνώστη μὲ γνώση τῆς γερμανικῆς ν' ἀνατρέξει στὸ πρωτότυπο γιὰ νὰ ἐξακριβώσει τί ἀποδίδεται μὲ ποιόν τρόπο (συμπληρωματικὴ βοήθεια παρέχει τὸ γερμανο-ελληνικὸ γλωσσάριο). Κάποια μεταφραστικὰ προβλήματα προκύπτουν ἀπὸ τὴν προσπάθεια νὰ τηρηθεῖ ἡ ἑλληνικὴ ἀπόδοση πολὺ κοντὰ στὸ γερμανικὸ πρωτότυπο, προσπάθεια πού, λόγῳ τῶν οὐσιαστικῶν διαφορῶν στὴ συντακτικὴ δομὴ τῶν δύο γλωσσῶν, ἐπιτείνει ἐνίοτε τὸν οὕτως ἢ ἄλλως δυσνόητο χαρακτήρα τοῦ πρωτοτύπου. Ἀνάλογα προβλήματα δημιουργεῖ κάποιες φορὲς καὶ ἡ μὴ ἀκριβὴς ἀπόδοση κάποιων λέξεων ἢ φράσεων. Οἱ ἀδυναμίες αὐτὲς γίνονται, φυσικά, φανερὲς μόνον ὅπου τὸ πρωτότυπο εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ ἰδιαίτερα στρυφνό.

Τοῦ κειμένου τῶν *ΦΕΑ* προτάσσεται μιὰ σύντομη εἰσαγωγὴ τῆς ἐπιμελήτριας Γκόλφως Μαγγίνη, ἀναπληρώτριας καθηγήτριας τοῦ πανεπιστημίου Ἰωαννίνων, μὲ κάποιες πρῶτες πληροφορίες γι' αὐτό. Περαιτέρω πληροφορίες γιὰ τὴν ἱστορία τῆς γένεσής του καὶ τοῦ πεπρωμένου τῶν ἀντιτύπων του προσφέρει τὸ μεταφρασμένο ἐπίμετρο τοῦ ἐπιμελητῆ τῆς γερμανικῆς ἔκδοσης. Ὅσον δὲ ἀφορᾶ ὄχι μόνο στὴν ἱστορία, ἀλλὰ καὶ στὸ περιεχόμενο καὶ τὴση-

---

11. Τὰ κεφ. 2-3 τοῦ βιβλίου Α΄ τῶν *ΦΑ*, στὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης ὑποβάλλει τὴν ἐλεατικὴ ἄποψη σὲ καταλυτικὴ κριτική, ἑρμηνεύονται ἐξονυχιστικὰ στὴν ἀνωτέρω ἀναφερθεῖσα πανεπιστημιακὴ παράδοση τοῦ ἐαρινοῦ ἐξαμήνου 1922, *Ἅπαντα*, 62, 2005, σσ. 123-261. Ὁ καθορισμὸς τῆς κινήσεως στὰ κεφ. 1-3 τοῦ βιβλίου Γ΄ τῆς *ΦΑ* ὑποβάλλεται σὲ ἑρμηνεία στὴν πανεπιστημιακὴ παράδοση τοῦ ἐαρινοῦ ἐξαμήνου 1924, *Ἅπαντα*, 18, 2002, σσ. 283-329.

12. *Περὶ τῆς ἔννοιας καὶ τῆς οὐσίωσης τῆς φύσης. Ἀριστοτέλους Φυσικῆς Ἀκροάσεως* Β΄, 1, *Ἅπαντα*, 9, 1976, σσ. 242.

13. Μ. ΧΑΙΝΤΕΓΚΕΡ, *Φαινομενολογικὲς ἑρμηνεῖες στὸν Ἀριστοτέλη*, Ἀθήνα, Πατάκης, 2011.

μασία τοῦ κειμένου, καθὼς ἐπίσης καὶ στὸν ἀντίκτυπο τῶν ἀριστοτελικῶν ἑρμηνειῶν τοῦ Χάιντεγκερ στοὺς φοιτητές του, σημαντικὴ μαρτυρία ἀποτελεῖ, ἀσφαλῶς, καὶ ἡ συνοδευτικὴ τῆς ἀνωτέρω μνημονευθείσας α΄ ἔκδοσης τῶν *ΦΕΑ* ἀναφορὰ τοῦ Χ.-Γκ. Γκάνταμερ ὑπὸ τὸν τίτλο *Τὸ νεανικὸ «θεολογικὸ» κείμενο τοῦ Χάιντεγκερ*, μετάφραση τῆς ὁποίας συμπεριλαμβάνεται ἐπίσης στὴν ἑλληνικὴ ἔκδοση.

Ἰδιαίτερης μνείας ἀξίζει ὁ ἐνδελεχέστατος ὑπομνηματισμὸς τοῦ κειμένου ἀπὸ τὴν Μαγγίνη μέσῳ 38 ἐκτενῶν σχολίων. Στὴ μεγάλη τους πλειονότητα (34), τὰ σχόλια αὐτὰ ὑπομνηματίζουν τὸ μέρος α΄, τὰ δὲ ὑπόλοιπα (4) ἀφοροῦν στὴν πρώτη ἀπὸ τὶς τρεῖς ἑνότητες τοῦ μέρους β΄. Ἀντικείμενό τους ἀποτελοῦν ἔννοιες καὶ ὅροι ποὺ χρησιμοποιοῦνται στὶς *ΦΕΑ*, καθὼς ἐπίσης καὶ οἱ ἰδιαίτερες θεματικὲς ποὺ ἀναπτύσσονται στὸ κείμενο. Ἔτσι, ἐξετάζονται λ.χ. ἐνδελεχῶς ὡς πρὸς τὴ σημασία, τὴν προέλευση καὶ τὴ χρήση τους οἱ θεμελιώδεις ἔννοιες *Faktizität* [γεγονικότητα], *Leben* [βίος], *Bewegtheit* [κινητότητα], *Zeitigung* [χρόνωση], *Sorge* [μέριμνα], *formale Anzeige* [τυπικὴ ἔνδειξη] κ.ἄ. Θεματικὲς ποὺ τυγχάνουν ἐκτενοῦς πραγμάτευσης εἶναι, μεταξὺ ἄλλων, ἡ ἑρμηνευτικὴ τῆς γεγονικότητας, ἡ προβληματικὴ τοῦ κόσμου, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ φύση τῶν ἐπιστημῶν, ὁ ἑρμηνευτικὸς μετασχηματισμὸς τῆς ἀποβλεπτικότητας, ἡ ἀντιπαράθεση τοῦ Χάιντεγκερ μὲ τὶς κοσμοθεωρησιακὲς φιλοσοφίες, ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη κ.ἄ.

Ἡ ἐξέταση τῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν θεματικῶν αὐτῶν δὲν ἀποσκοπεῖ τόσο στὴν ἐπεξήγηση ὅσο στὴν ἔνταξη τοῦ κειμένου στὸ πλαίσιο τῆς πρώιμης φιλοσοφικῆς σκέψης τοῦ Χάιντεγκερ καὶ τῆς ἐξέλιξής της καθ' ὁδὸν πρὸς τὸ *ΕκΧ*. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτό, ἡ Μαγγίνη ἀξιοποιεῖ τὴν εὐρύτατη καὶ ἐμβριθέστατη γνώση της τόσο τῶν λοιπῶν πρώιμων γραπτῶν τοῦ φιλοσόφου ὅσο καὶ τῆς πλούσιας σχετικῆς βιβλιογραφίας. Ἰδιαίτερα γόνιμη καὶ διαφωτιστικὴ ἀποβαίνει ἡ συχνὴ ἀντιπαραβολὴ τῶν *ΦΕΑ* μὲ τὶς δύο «συστηματικὲς» πανεπιστημιακὲς παραδόσεις ποὺ πλαισιώνουν χρονολογικὰ τὶς *ΦΕΑ*[14]. Οἱ δὲ πολλαπλὲς καὶ λεπτομερεῖς ἀναφορὲς στὴ βιβλιογραφία ἐπιτρέπουν στὸν ἀναγνώστη νὰ λάβει πλήρη γνώση τῶν διαφόρων ἑρμηνειῶν καὶ ἀποτιμήσεων τῶν χαϊντεγκεριανῶν διανοημάτων. Οἱ προεκτάσεις αὐτές, ἀσφαλῶς, ἀπευθύνονται πρωτίστως σὲ ἀναγνῶστες ποὺ διαθέτουν ἤδη γνώση τῆς χαϊντεγκεριανῆς φιλοσοφίας, καθὼς στὰ σχόλια, καὶ ἰδιαίτερα στὰ παραθέματα, χρησιμοποιοῦνται ἔννοιες καὶ ὅροι πού, γιὰ τοὺς μὴ ἐξοικειωμένους μὲ τὸν στοχασμὸ καὶ τὸν λόγο τοῦ πρώιμου Χάιντεγκερ, θ' ἀπαιτοῦσαν εἰδικὴ ἐπεξήγηση. Ἄξιο ἀναφορᾶς εἶναι ἐπίσης καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐπιμελήτρια ἀναδεικνύει μὲ σαφήνεια –ἀναφερόμενη σὲ μιὰ «ὀντολογικὴ στροφὴ τοῦ 1922/23» καὶ σὲ μιὰ «ὑπερβατολογικὴ στροφὴ κατὰ τὰ μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ '20»– τὶς διάφορες πτυχὲς τῆς συσχέ-

14. Πρόκειται γιὰ τὴν πρώτη ἀπὸ τὶς δύο στὴ σημείωση 5 ἀναφερθεῖσες παραδόσεις και γιὰ ἐκείνη τοῦ ἐαρινοῦ ἐξαμήνου 1923: *Ὀντολογία. Ἑρμηνευτικὴ τῆς γεγονικότητας*, *Ἅπαντα*, 63, 1982.

τισης τῶν *ΦΕΑ* μὲ τὴν ὅλη ἐξέλιξη τῆς πρώιμης σκέψης τοῦ Χάιντεγκερ, καθὼς ἐπίσης καὶ μὲ τὴ σκέψη ἄλλων φιλοσόφων, ὅπως τῶν Χοῦσσερλ, Ντίλταϋ, Γιάσπερς, Νίτσε, τῶν Νεοκαντιανῶν κ.λπ.

Τὸ σχέδιο τῶν φαινομενολογικῶν ἑρμηνειῶν στὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως διατυπώνεται στὴν πραγματεία αὐτὴ τοῦ 1922, ἀποτελεῖ ἀποφασιστικὸ προαπαιτούμενο γιὰ τὴν οὐσιαστικὴ κατανόηση τῆς σκέψης τοῦ Χάιντεγκερ καὶ ἰδιαίτερα τῆς πρώιμης, συνολικὴ διατύπωση τῆς ὁποίας ἐπιχειρεῖται στὸ *ΕκΧ*. Συνιστᾶ δὲ συνάμα σημεῖο ἐκκίνησης τόσο γιὰ σημαντικὰ φιλοσοφικὰ ρεύματα ὅσο καὶ γιὰ τὴν ἐκ νέου ἀξιοποίηση τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης στὸ β΄ ἥμισυ τοῦ 20οῦ αἰώνα. Ἡ ἄρτια, ἔγκυρη, προϊὸν ἐπιμελοῦς ἐργασίας ἔκδοση τῆς πραγματείας διευκολύνει, ἔτσι, τὴν πρόσβαση τοῦ ἑλληνόφωνου ἀναγνωστικοῦ κοινοῦ σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς σημαντικὲς πηγὲς τῆς σύγχρονης εὐρωπαϊκῆς σκέψης.

Δημήτρης ΥΦΑΝΤΗΣ
(Κολωνία)

Philosophia, 43, 2013, p. 460

Luz Garcia ALONSO, *Léxico o Vocabulario filosófico*, México, D. F., Eucime, 2011, 266 pp.

En traduction libre, le sous-titre de l'ouvrage est le suivant: «enrichi d'explications, de principes fondamentaux, de théories soutenues et de citations». Des lexiques et vocabulaires de philosophie, il en existe de toutes sortes. En voici un qui tranche sur le tas, qui tient compte, entre autres, de l'apport de travaux plus ou moins récents. La rédactrice principale tient à remercier ses collaboratrices, les doctoresses Raquel Bouchez de Arcos et Eva Reyes Guevara, ainsi que sa doctorante Regina Curiel Garcia. Dans son avant-propos (p. 1), Luz Garcia Alonso, Recteur de l'Ateneo Filosófico dont le siège est dans la capitale mexicaine, souligne que ce lexique fait fi de la conventionnalité des vocabulaires déjà existants en ce qu'à côté de termes qui admettent une définition essentielle et réelle, il en existe d'autres qui n'en admettent pas, car d'aucuns ne disposent pas de synonyme et que certains d'entre ces derniers sont équivoques. Elle se réclame de son expérience universitaire pour avancer que la définition de plusieurs termes exige une brève explication et que les citations s'avèrent utiles en l'occurrence, car elles suggèrent une réflexion supplémentaire pour révéler le sens profonde de chaque terme. Les functions académiques exercées par L.G.A. depuis 56 ans se sont soldées par une série de publications qui offrent de vastes explications détaillées pour la plupart des termes à la fin du volume (pp. 235 et suiv.) et auxquelles le lecteur est renvoyé. Voici quelques exemples du contenu de ce dictionnaire hautement original. *S.v. Acte*, pp. 9-21: «accomplissement», «perfection», opposés à «puissance». Suivent les divisions de l'acte, les principes y afférents, les théories principales, l'acte humain, l'acte «entitatif», des citations, encore une analyse de l'acte humain, la conception de sa finalité, l'intentionnalité, la volition, la délibération, le consentement, le jugement pratique, la décision, l'usage de l'action, sa fruition, l'acte opérationnel, l'acte pur, quelques textes (et j'en passe). *S.v. Nature* (pp. 176-177): Définition, division, principes, etc. *S.v. Raison* (p. 197): conjointement avec les facultés rationnelles, l'intellect et la volonté, analyses des théories essentielles. *S.v. Réalités transcendantales* (pp. 213-217): Réalités qui accompagnent tout être. Ce sont l'un, la chose, la qualité, le vrai et le bien (le beau étant reporté *s.v. Belleza*, «beauté»). Leur analyse est complétée par de nombreuses citations. On est forcé de se limiter à ces exemples qui, toutefois, suffisent à démontrer l'originalité; partant, l'utilité de ce prestigieux instrument de travail.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

Philosophia, 43, 2013, p. 461

Hoda EL-KHOULY, *Heraclitus, Fragments. Text and Translation, with a Commentary*, Athens, Greek Foundation of Educational Research and Studies, 2013, 316 σσ.

Λαμπρύνει μὲ νέο φῶς τὸν στοχασμὸ τοῦ Ἐφεσίου φιλοσόφου τὸ ἔργο αὐτὸ ποὺ ἀπευθύνεται στὸν ἀραβόφωνον μελετητὴ τῆς προσωκρατικῆς διανοήσεως. Ἔχω παρακολουθήσει μ' ἐνδιαφέρον ἀμείωτο τὴν ἐξέλιξη τῆς συγγραφέως ἀπὸ τὰ πρῶτα της ἐρευνητικὰ βήματα. Πολύγλωσση, κατέχει πλήρως τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσαν, ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἔρευνα τοῦ πεδίου ἐρεύνης ποὺ ἔχει ἐπιλέξει. Τὰ μέχρι τοῦδε ἔργα της ἀφοροῦν τόσο στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν ἑρμητισμόν, ὅσο καὶ στὸν Ἀβικέννα καὶ στὸν Ἀβερρόη, καὶ ἀποτελοῦν ὀρόσημα τοῦ ἐργασιακοῦ της δυναμισμοῦ. Μὲ τὸ βιβλίο της γιὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀνανεώνει ἀκόμη καὶ πρόσφατες ἔρευνες περὶ αὐτοῦ, διὰ μιᾶς ἀπροσδόκητης ἐπεκτάσεως κ' ἐμβαθύνσεώς των. Ἡ προσφορὰ τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἔγκειται σὲ παρεμβολές, σὲ διορθώσεις καὶ σ' ἑρμηνεῖες εἰς τὰ ἡρακλείτεια ἀποσπάσματα τὰ ὁποῖα μάλιστα καὶ μεταφράζονται στὴν ἀραβικήν.

Στὴν Εἰσαγωγήν της ἡ Σ. παρουσιάζει τὴν πρωτοτυπίαν τοῦ ἡρακλείτειου στοχασμοῦ τονίζοντας τὴν σπουδαιότητα ἐννοιῶν ὅπως *λόγος*, *πῦρ*, *ἁρμονία* (ὡς συνθέσεως ἀντιθέτων), ἀλλὰ καὶ τὴν διάκριση μεταξὺ σοφοῦ καὶ τῶν ἄλλων. Ὅλες αὐτὲς οἱ ἔννοιες καὶ οἱ ἰδιότητες ἐξετάζονται ὑπὸ νέαν προοπτικήν. Στὴν ἐξαντλητικὴν μετάφραση τῶν ἀποσπασμάτων κατὰ τὶς πλέον πρόσφατες ἐκδόσεις τῶν Diels-Kranz ἀποφεύγεται κάθε ἀμφιλογία, ὥστε τὸ προκύπτον κείμενο νὰ εἶναι καθαρὸν καὶ πλῆρες. Ἡ Σ. δὲν διστάζει, ὡς προελέχθη, νὰ προτείνει νέες θεωρήσεις, ὅλες εὔλογες. Τὸ κείμενο συνοδεύεται ἀπὸ ἄφθονες ὑποσημειώσεις. Τὸ βιβλίο αὐτὸ τεκμηριώνει κ' ἐπιστρέφει τὴν ἄοκνην ἐργασία μιᾶς δεκαετίας.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθήνα)

Philosophia, 43, 2013, pp. 462-464

Θεοδόσης ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, *Τὸ ἔργο τέχνης, ὁ δημιουργός του κι ἐμεῖς*, Ἀθήνα, Πεδίο, 2013, 100 σσ.

Πρόκειται γιὰ ἕνα δοκίμιο τοῦ Καθηγητῆ καὶ Πρύτανη τοῦ Παν/μίου Ἀθηνῶν, Θ. Πελεγρίνη, ποὺ ἀφορᾶ στὴν τέχνη, εἴτε σὲ ἐπίπεδο δημιουργοῦ εἴτε σὲ ἐπίπεδο ἔργων, καὶ στοὺς παραλήπτες της, δηλαδὴ ὅλους ἐμᾶς στοὺς ὁποίους ἡ τέχνη ἀπευθύνεται. Ὁ συγγραφέας στὸν *Πρόλογο* ἀναφέρει ὅτι τὸ βιβλίο του ἀφιερώνεται στὸν Ἀκαδημαϊκὸ Εὐάγγελο Μουτσόπουλο, ὁ ὁποῖος τὸν παρότρυνε ὡς πρὸς τὴ συγγραφή του.

Ξεκινώντας, στὸ κεφ. 1, τὴν πραγμάτευση τοῦ θέματός του μὲ τὴν μνημόνευση τέχνης καὶ πραγματικότητας, ἀναφέρεται ἀσφαλῶς στὴν πλατωνικὴν ἀντίληψη περὶ τέχνης. Εὐνόητο εἶναι πὼς ὁ περιορισμός μας σ' ἕναν κόσμο δευτερεύουσας σημασίας, ὅπως εἶναι ὁ κόσμος τῶν αἰσθητῶν, μοιραῖα συνεπάγεται τὴν ὑποβάθμισή μας, σύμφωνα πρὸς τὴν πλατωνικὴ προσέγγιση τῆς τέχνης[1]. Ὁ Πλάτων ἐξορίζει τοὺς ποιητὲς ἀπὸ τὴν ἰδανική του πολιτεία· ἀλλά, ταυτοχρόνως, ἀποδέχεται τὴν τεράστια δύναμη τοῦ ποιητικοῦ λόγου καὶ τὸν σημαντικό του ρόλο στὴ συγκρότηση τῆς κοινωνίας. Στὸν *Ἴωνα*, παρ' ὅλο ποὺ ἀναδεικνύει μὲ εὔληπτο τρόπο τὴν ἄγνοια τῶν ποιητῶν γιὰ τὶς παραστατικὲς τέχνες, ἀναγνωρίζει, ἐν τούτοις, τὴ γοητεία τῶν ἀντίστοιχων ἔργων καὶ τὴν ἐπίδραση ποὺ ἐπιφέρουν στοὺς θεωρούς των. Βεβαιώνει ὅτι μία ἔνθεη δύναμη ἐμφυσεῖται στοὺς ποιητές, ποὺ τοὺς προτρέπει νὰ συνθέσουν ἐνῶ παραδέχεται τὴ δύναμη τῆς ἔμπνευσής των ὡς ἐπουράνια σαγήνη (536 b), διότι τὸ ἔργο τους ἐνέχει κάτι θεῖο, αἰθέριο, ἔνθεο καὶ ἀλλόφρον (534 b).

Ὅμως, σύμφωνα πρὸς τὴν ἀριστοτελικὴν ἄποψη, ἡ τέχνη ἀποτελεῖ παράγοντα τῆς ζωῆς μας, ὅπως ὀρθῶς ἀναφέρει καὶ ὁ συγγραφέας τοῦ βιβλίου κατὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὁρισμοῦ τῆς τραγωδίας. Ὁ συγγραφέας προβαίνει σὲ διαχωρισμὸ τῶν δημιουργικῶν δραστηριοτήτων τοῦ ἀνθρώπου σὲ δύο κατηγορίες: σὲ πράξεις καὶ κατασκευές· τὶς δὲ κατασκευές, μὲ τὴ σειρά τους, τὶς διακρίνει σὲ βάναυσες καὶ σὲ καλὲς τέχνες. Τονίζει τὴν αὐτονομία τῶν καλλιτεχνημάτων, τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ ἀξιολογηθοῦν καὶ νὰ «σταθοῦν» χωρὶς νὰ πρέ-

1. Τὰ κυριώτερα σημεῖα στὰ ὁποῖα ἐστιάζεται ὁ κριτικὸς στοχασμὸς τοῦ Πλάτωνος εἶναι: α) οἱ γνώσεις καὶ οἱ ἱκανότητες τῶν ποιητῶν, β) ἡ παιδαγωγικὴ ἀξία τῆς ποίησης, γ) ἡ διφορούμενη στάση τῶν ποιητῶν ἔναντι τῶν θεῶν, δ) ἡ σχέση τῆς ποιητικῆς ἀναπαράστασης πρὸς τὸν κόσμο τῶν Ἰδεῶν καὶ ε) ἡ συγκριτικὴ ἐξέταση ποίησης καὶ φιλοσοφίας.

πει ὁπωσδήποτε νὰ γνωρίζουμε τὸν δημιουργό τους ἢ τὸν τρόπο καὶ τὸν λόγο δημιουργίας των. Ὁ Θεοδόσης Πελεγρίνης ἀναφέρει ἐδῶ τὴν ἀκραία (σαρκαστικὴ μᾶλλον) ἄποψη τοῦ Οὐμπέρτο Ἔκο, ὅτι ὁ συγγραφέας πρέπει νὰ αὐτοκτονεῖ μετὰ τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ ἔργου του, ὥστε νὰ μὴν μᾶς προβληματίζει περιγράφοντάς μας ὑπὸ ποιὲς συνθῆκες τὸ «ἐποίησε» καὶ ἔτσι νὰ θολώνει τὴν προσωπική μας ἐμπειρία ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸ δημιούργημά του· ἀναφέρεται ἐπίσης καὶ στὴν θεωρία τοῦ Μάρξ ὅτι, δηλαδή, τὸ ἔργο τοῦ καλλιτέχνη εἶναι «ἄκαρδο», καθὼς αὐτονομεῖται πλήρως ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ «ἐγκαταλείπει» τὰ χέρια τοῦ δημιουργοῦ του.

Στὸ 9ο κεφάλαιο, ποὺ ἀναφέρεται στὴν κάθαρση τὴν ὁποία προσφέρει ἡ τέχνη, ὁ συγγραφέας τείνει νὰ υἱοθετήσει τὴν ἄποψη τοῦ Πλουτάρχου (ἀντίθετη πρὸς ἐκείνην τοῦ Πλάτωνος). Κατ' αὐτήν, χαρακτῆρες τῆς τραγωδίας, ποὺ ἐξετάζονται μεμονωμένα, εἶναι δυνατὸν κατ' ἀρχὴν νὰ φαίνονται ἀνήθικοι ἢ αἰσχροί· θεωρούμενοι ὅμως ὑπὸ τὴν γενικώτερη οἰκονομία τοῦ ἔργου καὶ ὡς πρὸς τὸ δίδαγμα ποὺ προσφέρουν, ἀποβαίνουν ὠφέλιμοι. Ἑπομένως, τὸ εὐτελὲς καὶ τὸ βλαβερό, στὴν τέχνη δύνανται ν' ἀποτελέσουν παράγοντες *κάθαρσης*, ἀρκεῖ ἀφ' ἑνὸς ὁ καλλιτέχνης νὰ ἐπιτυγχάνει τὸν τελικὸ σκοπὸ τοῦ ἔργου του, δηλαδὴ τὴν κάθαρση ὅσων τὸ καρπώνονται, ἀλλὰ καὶ ἐμεῖς, τὸ κοινό, νὰ μποροῦμε νὰ τὸ προσεγγίσουμε μὲ τρόπο ἀπροκατάληπτο καὶ μὲ εὐρύτητα πνεύματος μὲ τὴ βοήθεια καὶ τῆς κατάλληλης ἄσκησης στὴν ἀντίστοιχη τέχνη.

Ἡ δημιουργία τοῦ ἔργου τέχνης, ὅπως μᾶς ἀναφέρει ὁ Θ. Πελεγρίνης στὸ κεφ. 11, διακρίνεται σὲ δύο φάσεις: ἐκείνην τῆς διαμόρφωσης τοῦ ἔργου καὶ ἐκείνην τῆς αὐτονόμησής του, ὅταν, δηλαδή, αὐτὸ παραδίδεται ὁλοκληρωμένο στὸ κοινὸ ὑπὸ τὶς προϋποθέσεις ποὺ ἤδη ἀναφέραμε. Ἀνάλογος εἶναι, ἄλλωστε, καὶ ὁ ρόλος τοῦ δημιουργοῦ κατὰ τὶς δύο αὐτὲς φάσεις: κατὰ τὴν πρώτη, ἡ παρουσία του δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἀναγκαία· κατὰ τὴν δεύτερη, εἴτε δὲν ἔχει σημασία εἴτε μπορεῖ νὰ εἶναι ἀκόμη καὶ ἐπικίνδυνη. Ὡστόσο, ἐπειδὴ ἡ δημιουργία εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένη πρὸς τὸν δημιουργό, ἡ ἀνύψωση καὶ ἡ κάθαρση τοῦ κοινοῦ ἐξαρτᾶται κατὰ πολὺ ἀπὸ αὐτόν.

Ὁ δημιουργὸς τοῦ ἔργου τέχνης εἶναι ἕνα πλάσμα νοῆμον, τονίζει ὁ συγγραφέας στὸ κεφ. 12, ποὺ ἀξιοποιεῖ τὶς νοητικές του δυνάμεις προκειμένου νὰ ἐννοήσει καὶ νὰ σχηματίσει πράγματα, ὄχι ὅπως συμβαίνουν στὴ ζωὴ ἀλλὰ ὅπως αὐτὰ θὰ ἔπρεπε ἢ θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι. Ἄρα, συμπεραίνει ὁ Θ. Πελεγρίνης, ἕνα ἔργο τέχνης, προκειμένου νὰ χαρακτηριστεῖ ἔργο τέχνης, θὰ πρέπει ν' ἀκυρώνει τὴν πραγματικότητα. Ἀλλά, πολλοὶ ἀπὸ ἐμᾶς, οἱ περισσότεροι ἴσως, μποροῦμε νὰ φανταστοῦμε διαφορετικὰ τὴν πραγματικότητα καὶ νὰ τὴν ἀποδώσουμε μὲ κάποιον συγκεκριμένον τρόπο. Εἴμαστε, λοιπόν, ὅλοι καλλιτέχνες; Ἡ διαφορά μας ἔγκειται στὸ εὖρος καὶ τὴν εὑρηματικότητα ποὺ ἔχει ὁ νοῦς τοῦ καθενός μας· πρόκειται γιὰ διαφορὰ βαθμοῦ καὶ ὄχι ποιοῦ. Ἄλλωστε, ἡ φαντασία καὶ ἡ εὑρηματικότητα συνιστοῦν καὶ τοὺς λόγους ποὺ ἡ τέχνη δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ κανόνες, ὅπως πολὺ ὀρθῶς ἀποφαίνεται ὁ συγγραφέας τοῦ βιβλίου. Διαφέρει, ὡστόσο, ἀπὸ τὸ παιχνίδι ἑνὸς παιδιοῦ, καθ' ὅσον σκοπὸς τοῦ παιχνιδιοῦ εἶναι ἡ προσωπικὴ εὐχαρίστηση ἐνῶ ἡ ἀποστολὴ τῆς τέχνης ἔχει χαρακτήρα κοινωνικό. Στὸ ἔργο τέχνης ὁ δημιουργός του (ὅπως ἀναφέρεται στὸ κεφ. 12), πρέπει καὶ νὰ προσδίδει ἀληθοφάνεια· τὸ ἔργο τέχνης πρέπει νὰ διαθέτει ἑνότητα μέσα στὴν ποικιλία καὶ νὰ μὴν ὑποπίπτει στὴν παγίδα τῆς ἀσυ-

ναρτησίας, τῆς ἀντίφασης ἢ τῆς ὑπερβολικῆς πολυπλοκότητας, ποὺ προκαλοῦν σύγχυση.

Στὸ δοκίμιό του αὐτὸ γιὰ τὸ ἔργο τέχνης, τὸν δημιουργό του καὶ τὸ κοινὸ ποὺ τὸ ἀπολαμβάνει, ὁ Θ. Πελεγρίνης προσεγγίζει πρωτίστως ὑπὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ φιλοσόφου, ἀλλὰ ἐμμέσως καὶ τοῦ καλλιτέχνη, μὲ τρόπον ἁπλὸ καὶ σαφή, ἄρτιον ὅμως καὶ σφαιρικό, τὶς βασικὲς παραμέτρους τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας, καθιστώντας τὸν διάλογο μὲ τὸ ἔργο τέχνης ἕναν διάλογο πού, ὅπως λέει καὶ ὁ ἴδιος, «δὲν σταματᾶ ποτὲ καθ' ὅσον ἡ μαγεία τοῦ ἀληθινοῦ καλλιτεχνήματος συνίσταται στὴ διεύρυνση τῆς ἴδιας μας τῆς ζωῆς».

Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ
(Ἀθήνα)

Philosophia, 43, 2013, pp. 465-470

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ἑρμηνείας*, εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ἑρμηνευτικὲς σημειώσεις, Ἀλέξανδρος ΚΕΣΙΣΟΓΛΟΥ – Γεώργιος ΠΑΠΑΤΣΙΜΠΑΣ, Ἀθήνα, Σμίλη, 2012, 391 σσ.

Τὸ ἀριστοτελικὸ ἔργο *Περὶ ἑρμηνείας* εἶναι μέρος τοῦ *Ὀργάνου*, τῆς ὁμάδας δηλαδὴ τῶν ἔργων ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὴ λογικὴ μὲ τὴν εὐρεία ἔννοια, ἡ ὁποία κατὰ τὴ γνώμη τοῦ ὑπεύθυνου τῆς ὁμαδοποίησης αὐτῆς, πιθανότατα τοῦ Ἀνδρόνικου τοῦ Ρόδιου, εἶναι ἐργαλεῖο («ὄργανον») καὶ ὄχι μέρος τῆς φιλοσοφίας. Τὸ *Περὶ ἑρμηνείας* κατέχει τὴ δεύτερη θέση σὲ αὐτὴ τὴν ὁμάδα ἔργων, μετὰ τὶς λεγόμενες *Κατηγορίες*. Γιὰ τὶς *Κατηγορίες* ὑπάρχει ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα καὶ μέχρι σήμερα μεγάλη συζήτηση σχετικὰ μὲ τὸ ἀντικείμενό τους, γεγονὸς ποὺ ἐξηγεῖ τὴν ὕπαρξη ἐναλλακτικῶν τίτλων, ὅπως *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος*, *Πρὸ τῶν Τοπικῶν*, *Πρὸ τῶν τόπων* (τίτλο ποὺ προτιμᾶ ὁ τελευταῖος ἐκδότης, R. Bodéüs στὴν ἔκδοση Les Belles Lettres). Ἡ κατάσταση ὅσον ἀφορᾶ στὸ *Περὶ ἑρμηνείας* εἶναι ἀπὸ μιὰ ἄποψη παρόμοια καὶ ἀπὸ μιὰ ἄλλη καλύτερη.

Παρόμοια εἶναι ἡ κατάσταση στὸν βαθμὸ ποὺ ἤδη ὁ τίτλος τοῦ ἔργου ἀμφισβητεῖται ἀπὸ τὸν ἐκδότη τῆς τελευταίας κριτικῆς ἔκδοσης, L. Minio-Paluello (Oxford Classical Texts), χωρὶς ὅμως καλοὺς λόγους, καθὼς ὁ τίτλος παραδίδεται καὶ ἀπὸ σημαντικὰ μεσαιωνικὰ χειρόγραφα (cod. Ambrosianus L 93, cod. Marcianus 201), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους ὑπομνηματιστὲς τοῦ ἔργου, ὅπως ὁ Ἀμμώνιος, ὁ Στέφανος καὶ ὁ Βοήθιος. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ὁ τίτλος τοῦ ἔργου κατάγεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη· τοῦτο εἶναι τουλάχιστον ἀβέβαιο. Ὁ τίτλος ἀντιπροσωπεύει μᾶλλον μιὰ ἄποψη σχετικὰ μὲ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ἔργου, ἡ ὁποία προφανῶς ὑπερίσχυσε στὸν ἀρχαῖο Περίπατο. Ἐνδεικτικὸ τῆς κριτικῆς στάσης ἀπέναντι στὸν τίτλο εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ὑπομνηματιστὲς τὸν ἀντιμετωπίζουν κάπως κριτικά. Ὁ Ἀμμώνιος ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης θὰ μποροῦσε νὰ ἔχει προτιμήσει τὸν τίτλο *Περὶ τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου* (*In de int.*, 5, 21-23), ἄποψη ποὺ δὲν ἐκπλήσσει, μιὰ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὸ τέλος τοῦ κεφαλαίου 4 κατὰ τὴ σύγχρονη διαίρεση μᾶς λέει ὅτι ἡ πραγμάτευσή του ἀφορᾶ τὸν ἀποφαντικὸ λόγο («ὁ δὲ ἀποφαντικὸς [λόγος] τῆς νῦν θεωρίας»). Ὁ Ἀμμώνιος προσθέτει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει «ἑρμηνεία» τὸν ἀποφαντικὸ λόγο ἐπειδὴ ἀποτελεῖ ἐξήγηση ἢ παρουσίαση τῆς γνώσης τῆς ψυχῆς («τοῦτο τοίνυν τὸ εἶδος τοῦ λόγου τὸ ἀποφαντικὸν ἑρμηνείαν ἀξιοῖ καλεῖν ὁ Ἀριστοτέλης ὡς ἑρμηνεῦον τὴν γνῶσιν τῆς ψυχῆς», *In de int.*, 5, 18-21). Ὁ Βοήθιος, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ τίτλος *Περὶ ἑρμηνείας* τοῦ ἔργου εἶναι ἱκανοποιητικὸς καὶ τὸν μεταφράζει ὡς *De interpretatione* (ἀπὸ ὅπου κατάγονται καὶ οἱ σύγχρονες ἀποδόσεις), καθὼς τὸ ἔργο, πιστεύει ὁ Βοήθιος, πραγματεύεται κάθε γλωσσικὴ ἔκφραση ποὺ ἔχει σημασία, ἡ ὁποία εἶναι μία «ἑρμηνεία» (*interpretatio*) στὸν βαθμὸ ποὺ κάθε τέτοια ἔκφραση ἔχει σημασία.

Τὸ ἴδιο τὸ ἔργο δὲν μᾶς κατατοπίζει στὴν ἀρχή του σχετικὰ μὲ τὸ ἀντικείμενό του, ὅπως κάνει συχνὰ ὁ Ἀριστοτέλης σὲ ἄλλες πραγματεῖες του, ἀλλὰ ἀρχίζει μὲ τὴν ἀνακοίνωση ὅτι χρειάζεται νὰ ὁρίσουμε μιὰ σειρὰ ἀπὸ ὅρους – «πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος». Αὐτὴ ἡ ἀρχὴ *in medias res* κάνει μᾶλλον τὸν Minio-Paluello νὰ πιστεύει ὅτι ἔχει χαθεῖ τὸ εἰσαγωγικὸ μέρος τοῦ ἔργου μαζὶ μὲ τὸν τίτλο του, καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ τὸν ἀθετεῖ. Ὁ ἀναγνώστης μένει ἔτσι μὲ ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὸ ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τοῦ ἔργου. Βέβαια, θὰ ἔλεγε κανείς, στὸ κεφάλαιο 4 ὁ Ἀριστοτέλης μᾶς λέει, ὅπως ἤδη ἀνέφερα, ὅτι ἀντικείμενο του ἔργου εἶναι ὁ ἀποφαντικὸς λόγος, ὁ ὁποῖος, προσθέτει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ὁ μόνος ποὺ ἀληθεύει ἢ ψεύδεται, ποὺ δέχεται μὲ ἄλλα λόγια τιμὲς ἀλήθειας. Τὸ ἐρώτημα ὅμως παραμένει καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴ διευκρίνιση. Ὅπως ἤδη εἴδαμε, οἱ ἀρχαῖοι ὑπομνηματιστὲς διαφωνοῦν σχετικὰ μὲ τὸ τί περιλαμβάνει ὁ «ἀποφαντικὸς λόγος», δηλαδὴ α) ἀποφαντικὲς προτάσεις, ἢ β) καὶ μέρη τους ποὺ ἔχουν σημασία. Ὅσα λέει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ κεφάλαια 2 καὶ 4 σχετικὰ μὲ λέξεις ποὺ ἔχουν σημασία ἐνῶ τὰ μέρη τους δὲν ἔχουν (π.χ. Κάλλιπος), συνηγοροῦν πρὸς τὴ δεύτερη ἄποψη (δηλαδὴ τοῦ Βοήθιου). Ἀλλὰ ἀκόμα καὶ ἂν υἱοθετήσουμε τὴ μία ἀπὸ τὶς δύο ἀπόψεις περὶ ἀποφαντικοῦ λόγου, δὲν εἶναι σαφὲς τί ἀκριβῶς σχετικὰ μὲ αὐτὸν τὸν λόγο ἐξετάζει τὸ ἔργο. Ὁ C. Whittaker (*Aristotle, De Interpretatione*, Oxford 1996, σ. 7), γιὰ παράδειγμα, θεωρεῖ κεντρικὴ στὸ ἔργο τὴ σχέση ἀντίφασης ἀποφαντικῶν προτάσεων, καὶ ὑποστηρίζει ὅτι καταλληλότερος τίτλος τοῦ ἔργου θὰ ἦταν *Περὶ ἀντιφάσεως*. Ἀκόμη ὅμως καὶ ἂν ὁ ἀναγνώστης υἱοθετήσει μιὰ ἄποψη σχετικὰ τόσο μὲ τὸ εἶδος τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου ὅσο καὶ σχετικὰ μὲ τὴ σκοπιὰ ἀπὸ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης τὸν προσεγγίζει, παραμένει ὡς γεγονὸς μιὰ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ κεφάλαια 1-4 ποὺ ἐστιάζουν στὴ γλώσσα ἐν γένει καὶ στὰ ὑπόλοιπα ποὺ ἐστιάζουν εἰδικώτερα στὶς λογικὲς σχέσεις τῶν ἀποφαντικῶν προτάσεων.

Τὸ ἐγχείρημα τῶν συγγραφέων νὰ ἀναμετρηθοῦν μὲ τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη προσφέροντας μιὰ σύγχρονη νεοελληνικὴ μετάφραση μαζὶ μὲ ἑρμηνευτικὰ σχόλια εἶναι σὲ ἕναν βαθμὸ μιὰ ἀναμέτρηση καὶ μὲ τὸ ἐρώτημα τοῦ ἀντικειμένου καὶ τῆς ἑνότητας τοῦ ἔργου. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ John Ackrill στὴ γνωστὴ μετάφραση τῶν *Κατηγοριῶν* καὶ τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* δὲν συζητᾶ τὸ ἀντικείμενο τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* καὶ εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι μεταφράζει τὸν τίτλο τοῦ πρώτου ἔργου ἀλλὰ ὄχι τοῦ δεύτερου (*Aristotle Categories and De interpretatione*, Oxford 1963), στάση ποὺ βρίσκει πολλοὺς μιμητὲς μέχρι σήμερα. Ἀνάλογα, ὁ Hermann Weidemann στὸ διεξοδικὸ ὑπόμνημά του στὴ σειρὰ Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung (Berlin 1994), τὸ ὁποῖο ἰδιαίτερα χρησιμοποιοῦν οἱ συγγραφεῖς, συζητᾶ μὲν τὸ θέμα τοῦ ἀντικειμένου τοῦ ἔργου ἀποφεύγει ὅμως νὰ μεταφράσει τὸν ἑλληνικὸ τίτλο καὶ τὸν διατηρεῖ (*Peri hermeneias*). Συχνὰ βέβαια τὸ *Περὶ ἑρμηνείας* μεταφράζεται στὸν ἀγγλόφωνο κόσμο ὡς «On interpretation» (π.χ. R. SMITH, Logic, στὸ J. BARNES (ἐπιμ.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, σ. 33), ἀλλὰ ἔχω τὴν ἐντύπωση ὅτι πρόκειται μᾶλλον γιὰ μετάφραση τοῦ λατινικοῦ *de interpretatione* παρὰ τοῦ ἑλληνικοῦ *Περὶ ἑρμηνείας*. Ἐξαίρεση ἀποτελεῖ ὁ Giorgio Colli, ὁ ὁποῖος στὴν ἰταλικὴ μετάφραση τοῦ *Ὀργάνου* μεταφράζει τὸ *Περὶ ἑρμηνείας* ὡς «*Dell'espressione*» (G. COLLI, *Aristotele Organon*, Roma, 1955). Οἱ συγγραφεῖς τῆς νεοελληνικῆς σχολιασμένης

μετάφρασης ἐπίσης δὲν μεταφράζουν τὸν τίτλο τοῦ ἔργου καὶ διατηροῦν τὸν ἀρχαῖο. Κατὰ τὴ γνώμη μου αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ κἂν ἐπιλογὴ μὲ δεδομένο ὅτι στὰ νέα ἑλληνικὰ ἡ φράση «περὶ ἑρμηνείας» ἔχει συγκεκριμένη σημασία, ποὺ εἶναι «σχετικὰ μὲ τὴν ἑρμηνεία», κάτι ποὺ εἶναι ἐλάχιστα διαφωτιστικό, ἂν δὲν εἶναι παραπλανητικὸ ὡς ἀπόδοση τοῦ ἀρχαίου *περὶ ἑρμηνείας*. Οἱ συγγραφεῖς ἀφιερώνουν βέβαια ἕνα μέρος τῆς ἐκτενοῦς εἰσαγωγῆς γιὰ νὰ συζητήσουν τὸ ζήτημα τοῦ νοήματος τοῦ τίτλου. Καὶ ἐπιχειροῦν νὰ τὸ κάνουν ἑστιάζοντας στὸ νόημα τοῦ ὅρου «ἑρμηνεία».

Ἡ προσέγγιση αὐτὴ εἶναι σὲ κάποιον βαθμὸ δικαιολογημένη καὶ σὲ κάποιον ἄλλο ὄχι. Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ διακρίνει κανεὶς δύο ζητήματα, ἀλληλένδετα ἀλλὰ καὶ σαφῶς ξεχωριστά: (α) τὸ ζήτημα τῆς σημασίας τῆς φράσης «περὶ ἑρμηνείας», καὶ (β) τὸ ζήτημα τοῦ ἀντικειμένου τοῦ ἔργου *Περὶ ἑρμηνείας*. Ἡ διερεύνηση τῆς σημασίας τοῦ ὅρου «ἑρμηνεία», τὴν ὁποία οἱ συγγραφεῖς θεωροῦν λογικὰ πρότερη τῆς διερεύνησης τοῦ ἀντικειμένου τῆς πραγματείας δὲν βοηθᾶ ἄμεσα στὸν δεύτερο στόχο, καὶ αὐτὸ γιὰ δύο λόγους κατὰ τὴ γνώμη μου, πρῶτον ἐπειδή, ὅπως ὀρθὰ παρατηροῦν οἱ συγγραφεῖς (σ. 22), ὁ ἐν λόγῳ ὅρος δὲν ἐμφανίζεται στὸ συγκεκριμένο ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ δεύτερον ἐπειδὴ τὸ ἔργο στοχεύει ἀκριβῶς νὰ μᾶς ἐξηγήσει τί εἶναι ἡ «ἑρμηνεία», ὅπως ἕνα ἔργο *Περὶ φύσεως* στοχεύει νὰ ἐξηγήσει τὴ φύση, ἕνα ἔργο *Περὶ κόσμου* τὸν κόσμο κ.ο.κ. Δὲν ἔχει νόημα νὰ διερευνᾶ κανεὶς τὶς ἐνδεχόμενες σημασίες τοῦ ὅρου «κόσμος» (κόσμημα, τάξη, σύμπαν), προκειμένου νὰ προσδιορίσει τὸ ἀντικείμενο ἑνὸς ἔργου *Περὶ κόσμου*. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ παράδειγμα τοῦ ἔργου *Περὶ οὐρανοῦ* τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ ὅρος «οὐρανὸς» μπορεῖ νὰ σημαίνει τόσο «τὸν οὐράνιο θόλο/κόσμο» ἀλλὰ καὶ «τὸ σύμπαν» (*Περὶ οὐρανοῦ*, 278 b 9-21, *Τίμαιος*, 28 b 2-3). Ἡ γνώση τῶν σημασιῶν τοῦ ὅρου δὲν ἐμποδίζει τὴ διαφωνία στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα σχετικὰ μὲ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου. Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ ἀντικειμένου ἑνὸς ἔργου (τοῦ «σκοποῦ» στὴ γλῶσσα τῶν ὑπομνηματιστῶν) γίνεται πρωτίστως μὲ κριτήρια ἐσωτερικῶν ἐνδείξεων ἑνὸς ἔργου, δηλαδὴ δομῆς, ὀπτικῆς, ἐπιχειρήματος. Οἱ συγγραφεῖς δὲν ἐπιμένουν σὲ μιὰ τέτοια προσέγγιση, ἂν καὶ συζητοῦν φυσικὰ τὴ δομή, τὴν ἑνότητα καὶ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ἔργου. Νομίζω, ὡστόσο, ὅτι ἀφιερώνουν σχετικὰ λίγο χῶρο στὴν εἰσαγωγή τους γιὰ τὸ μεῖζον αὐτὸ ζήτημα, ὅπως ἐπίσης καὶ γιὰ τὸ σχετικὸ ζήτημα τῆς θέσης τοῦ ἔργου σὲ μιὰ ὁμάδα ἔργων λογικῆς.

Ὁ ἀναγνώστης ποὺ πληροφορεῖται ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς γιὰ τὴν ἔνταξη τοῦ ἔργου στὸ *Ὄργανον* ἀναρωτιέται εὔλογα μὲ ποιὰν ἔννοια τὸ *Περὶ ἑρμηνείας* εἶναι ἕνα ἔργο λογικῆς καὶ ποιὰ ἡ θέση του σὲ μιὰ ἐπιστήμη λογικῆς. Τὸ μόνο ὅμως ποὺ μαθαίνει σχετικὰ εἶναι ἡ ἄποψη τοῦ Whittaker, τὴν ὁποία μᾶς μεταφέρουν οἱ συγγραφεῖς (σ. 30), ὅτι δηλαδὴ τὸ ἔργο συγγενεύει περισσότερο μὲ τὸ περιεχόμενο τῶν *Τοπικῶν* καὶ τῶν *Σοφιστικῶν Ἐλέγχων* παρὰ μὲ τὶς *Κατηγορίες*. Οἱ συγγραφεῖς δὲν μᾶς τὸ ἐξηγοῦν αὐτὸ οὔτε καὶ παίρνουν θέση. Μᾶς λένε, μάλιστα, ὅτι εἶναι δύσκολο νὰ δοῦμε τὸ *Περὶ ἑρμηνείας* ὡς ἕνα ἔργο λογικῆς ἀλλὰ μᾶλλον ὡς ἕνα ἔργο ἐφαρμογῆς λογικῶν ἀρχῶν καὶ μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ ὡς ἕνα ἔργο ὀρθολογικῆς σκέψης (σελ. 34), γιατί, ὑποστηρίζουν, ἡ ἀριστοτελικὴ λογικὴ σημαίνει κυρίως συλλογιστική.

Ἐδῶ αἰσθάνομαι ὅτι λανθάνει κάποια σύγχυση. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «λογική», ἐνῶ χρησιμοποιεῖ τοὺς ὅρους «συλλογιστικός», «συλ-

λογίζεσθαι». Τοὺς τελευταίους τοὺς χρησιμοποιεῖ σχετικὰ μὲ τὴν τέχνη τοῦ συλλογισμοῦ, στὸν ὁποῖο διακρίνει διαφορετικὰ εἴδη. Τὸν ὅρο «λογικὴ» τὸν χρησιμοποιοῦν οἱ Στωϊκοί, καὶ μὲ αὐτὸν ἐννοοῦν καὶ τὸν χῶρο ποὺ ἐμεῖς ἀποκαλοῦμε «γνωσιοθεωρία» (π.χ. *SVF*, II, 35). Αὐτὴ τὴν εὐρεία ἔννοια τῆς λογικῆς φαίνεται νὰ ἔχουν κατὰ νοῦν οἱ Περιπατητικοὶ ὅταν μιλοῦν γιὰ ὁμάδα ἀριστοτελικῶν ἔργων λογικῆς. Τὸ ἐρώτημα, λοιπόν, σχετικὰ μὲ τὴ θέση τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* σὲ μιὰ ὁμάδα ἔργων λογικῆς παραμένει.

Οἱ συγγραφεῖς ἀφιερώνουν μεγάλο μέρος τῆς ἐκτενοῦς εἰσαγωγῆς τους στὴν πρόσληψη τοῦ ἔργου ἀπὸ τὴ νεώτερη διανόηση (ἑνότ. 4-6), ἐνῶ στὴν τελευταία ἑνότητα συζητοῦν ζητήματα κριτικῆς τοῦ κειμένου (ἑνότ. 7). Στὶς ἑνότητες ὅπου συζητεῖται ἡ πρόσληψη ὁ ἀναγνώστης βρίσκει πολλὰ ἐνδιαφέροντα, συνεχίζεται ὅμως μὲ ἕναν ἄτυπο τρόπο ἡ πραγμάτευση τῶν ἐρωτημάτων γιὰ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ἔργου καὶ τὸν λογικό του χαρακτήρα, καὶ θὰ ἦταν πολὺ καλύτερο, νομίζω, νὰ εἶχαν χρησιμοποιηθεῖ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα γιὰ μιὰ διεξοδικότερη συζήτηση τῶν καίριων γιὰ τὸ ἔργο ζητημάτων. Σχετικὰ μὲ τὴ συζήτηση γιὰ ζητήματα κριτικῆς τοῦ κειμένου, εἶναι σπάνιο γιὰ ἑλληνικὴ σχολιασμένη μετάφραση νὰ δείχνει εὐαισθησία σὲ τέτοια ζητήματα καὶ εἶναι ἀναμφίβολα ἐνδεικτικὸ τῆς φροντίδας καὶ τῆς εὐαισθησίας τῶν συγγραφέων τοῦ τόμου ὅτι τὸ κάνουν, ὅπως καὶ ὅτι δίνουν κριτικὸ ὑπόμνημα στὸ ἀρχαῖο κείμενο ὅταν τὸ κρίνουν σκόπιμο. Θὰ ἦταν, ὅμως, ἐξίσου σκόπιμο νὰ ἐνημερώσουν τὸν ἀναγνώστη, ἔστω ἐπιγραμματικά, γιὰ τὶς κύριες πηγὲς παράδοσης τοῦ κειμένου προκειμένου νὰ τὸν προσανατολίσουν στὴ συζήτηση γιὰ τὸ κείμενο.

Περνῶ στὴ μετάφραση τοῦ κειμένου. Σπεύδω νὰ ὑπογραμμίσω τὴ δυσκολία τοῦ ἐγχειρήματος, ἡ ὁποία δὲν ἔγκειται μόνο στὸν δύσκολο, πυκνὸ καὶ συχνὰ ἐλλειμματικὸ ἀριστοτελικὸ λόγο, ἀλλὰ καὶ στὸ γεγονὸς ὅτι ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ ἕνα κείμενο ποὺ μιλᾶ γιὰ τὴ γλώσσα τὴν ἴδια, καὶ ἑπομένως παραδείγματα καὶ ὅροι τῆς ἀρχαίας εἶναι δύσκολο νὰ μεταφερθοῦν στὴ νεοελληνική. Οἱ δυσκολίες αὐτὲς ἀπαιτοῦν κατὰ τὴ γνώμη μου προγραμματικὴ συζήτηση καὶ δικαιολόγηση τῶν ἀποφάσεων ποὺ υἱοθετοῦνται στὴ μετάφραση. Δυστυχῶς αὐτὸ δὲν τὸ κάνει κανεὶς μεταφραστὴς ἀρχαιοελληνικῶν φιλοσοφικῶν κειμένων, ὅσο γνωρίζω, ἐνῶ τὰ ζητήματα ποὺ ἀντιμετωπίζει ὁ νεοέλληνας μεταφραστὴς ἀρχαίων φιλοσοφικῶν κειμένων εἶναι πολλά, δύσκολα καὶ ἰδιαίτερα. Ἕνα τέτοιο εἶναι πότε καὶ μὲ ποιὸ κριτήριο διατηροῦμε ὅρους τῆς ἀρχαίας γλώσσας στὴ νεοελληνικὴ μετάφραση. Θὰ πρέπει, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ γίνεται πάντοτε σὲ ἀνάλογες ἐκδόσεις συζήτηση γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ καὶ νὰ ὁρίζονται κριτήρια, πρῶτον ἐπειδὴ διαφορετικὰ ἀφήνεται νὰ διευθετηθεῖ ἀπὸ τὶς αἰσθητικὲς προτιμήσεις τῶν συγγραφέων, τὶς ὁποῖες ὅμως δὲν συμμερίζονται ὅλοι γιατὶ δὲν διέπονται ὅλοι ἀπὸ τὰ ἴδια κριτήρια, ἀλλὰ κυρίως ἐπειδὴ ἡ μετάφραση εἶναι ἑρμηνεία καὶ προέχει ἡ ἀποφυγὴ παρανοήσεων στὶς ὁποῖες συχνὰ μᾶς ὁδηγεῖ ἡ διατήρηση ἀρχαίων ὅρων στὸ νεοελληνικὸ κείμενο.

Καίριος στὸ ἐν λόγῳ κείμενο εἶναι ὁ ὅρος «ἀπόφασις», τὸν ὁποῖο οἱ συγγραφεῖς συστηματικὰ ἀφήνουν ἀμετάφραστο ἀλλὰ τὸν τυπώνουν μὲ πλάγια στοιχεῖα, ἐνίοτε δὲ προσθέτουν σὲ ἀγκύλες τὴν μετάφρασή του «ἄρνηση». Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἁπλό: γιατὶ δὲν μεταφράζουν οἱ συγγραφεῖς ἕναν ὅρο ὁ ὁποῖος στὰ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ σημαίνει X [«negation»] καὶ στὰ νέα ἑλληνικὰ σημαίνει Ψ [«decision»]; Γιατὶ δὲν ἐπιλέγουν σταθερὰ νὰ τὸν μεταφράσουν «ἄρνηση», ὅπως

κάνουν οἱ μεταφραστὲς σὲ ὅλες τὶς μεταφράσεις ποὺ γνωρίζω; Ποιὸς νεοέλληνας καταλαβαίνει τὸ «ἀπόφασις» ὡς «ἄρνηση»; Καὶ ἂν τὸ κάνει, τότε γιατί νὰ διαβάσει τὴ μετάφραση; Ἀντιστοίχως, δὲν μεταφράζουν τὴν ἀρχαία φράση *πτῶσις ῥήματος* (16 b 17, 17 a 10), τὴν ὁποία οἱ συγγραφεῖς διατηροῦν ὡς «πτώση ρήματος», φράση ἀκατανόητη στὴ νεοελληνική.

Ἕνα ἄλλο ζήτημα στὴ μετάφραση εἶναι ἡ προσθήκη ὅρων ποὺ δὲν ὑπάρχουν στὸ πρωτότυπο. Παράδειγμα πρῶτο: «ἅπαντα οὖν τὰ ἐσόμενα ἀναγκαῖον γενέσθαι» (18 b 15) - μτφρ. «Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ συλλογιστική, ὅλα τὰ συμβαίνοντα στὸ μέλλον εἶναι ἀνάγκη νὰ γίνουν». Τὸ ζήτημα ἐδῶ δὲν εἶναι ὅτι ὑπερτονίζεται ὁ συμπερασματικὸς χαρακτήρας τοῦ «οὖν», ἀλλὰ ὅτι γίνεται λόγος γιὰ μιὰ ρυθμιστικὴ ἀρχή, ἡ ὁποία δὲν ὑπάρχει τουλάχιστον στὴν πρόταση αὐτή, καὶ προκύπτει στὴ μετάφραση μιὰ ἀφηρημένη ὀντότητα, ἡ συλλογιστική, ποὺ δὲν ὑπάρχει στὸ πρωτότυπο. Τὸ ζήτημα εἶναι ἀκόμη πιὸ ὀξύ, κατὰ τὴ γνώμη μου, στὸ ἑπόμενο παράδειγμα: «καὶ εἰ μὴ ὑπάρχει [λευκόν], ψεύδεται, καὶ εἰ ψεύδεται, οὐχ ὑπάρχει» (18 b 3-4) - μτφρ. «Ἔτσι ἡ μὴ ὕπαρξη ἰσοδυναμεῖ μὲ ψεῦδος καὶ τὸ ψεῦδος μὲ ἀνυπαρξία». Τὸ πρόβλημα ἐδῶ δὲν εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, μόνο ἡ εἰσαγωγὴ στὴ μετάφραση ἑνὸς ἀφηρημένου οὐσιαστικοῦ ποὺ δὲν ὑπάρχει στὸ πρωτότυπο, τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς ἀνυπαρξίας, ὅσο κυρίως ὅτι ἡ μετάφραση εἰσάγει στὸ κείμενο μιὰ ἰδιότητα, αὐτὴ τῆς ὕπαρξης, τὴν ὁποία, ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ κλασικὴ φιλοσοφία δὲν δημιούργησε, ἐνῶ τὸ πρωτότυπο δὲν μιλᾶ γιὰ ἰδιότητα ὕπαρξης, ἀλλὰ γιὰ τὸ ἂν ὑπάρχει ἢ δὲν ὑπάρχει ἡ ἰδιότητα τοῦ λευκοῦ, γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος στὴν ἀμέσως προηγούμενη πρόταση.

Ἔρχομαι τέλος σὲ δύο περιπτώσεις προσθήκης στὴ μετάφραση διδακτικῶν ὁδηγιῶν ποὺ δὲν ὑπάρχουν στὸ πρωτότυπο. Στὸ περίφημο κεφάλαιο 9 ὁ Ἀριστοτέλης δίνει τὸ ἑξῆς παράδειγμα ἐνδεχόμενου συμβάντος, «οἷον ὅτι τουτὶ τὸ ἱμάτιον δυνατόν ἐστι διατμηθῆναι καὶ οὐ διατμηθήσεται...» (19 a 12-13) - μτφρ. «[δεῖτε] π.χ. αὐτὸ ἐδῶ τὸ ροῦχο (ποὺ φορῶ): εἶναι δυνατὸ μὲν νὰ σχιστεῖ στὰ δύο ἢ νὰ μὴν σχιστεῖ...». Τὸ ἐρώτημα πρὸς τοὺς συγγραφεῖς εἶναι ἁπλό: τί τοὺς κάνει νὰ πιστεύουν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δείχνει τὸ ροῦχο του ὡς παράδειγμα; Τὸ «τουτὶ» ὅπως καὶ τὸ «τόδε τι» σηματοδοτοῦν στὸν Ἀριστοτέλη τὴν ἀναφορὰ σὲ ἕνα καθέκαστον χωρὶς νὰ κάνουν σαφὲς ποιὸ εἶναι αὐτό. Κάτι τέτοιο δὲν χρειάζεται, ἄλλωστε, γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς ἀριστοτελικῆς ἐξήγησης. Οἱ συγγραφεῖς φαντάζονται ἁπλῶς τὸν Ἀριστοτέλη νὰ κάνει μάθημα ὅταν γράφει τὸ ἐν λόγῳ κείμενο. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ μεταφράζουν τὴ φράση «οὐ γάρ ἐστι τὸ οὐ πᾶς ἄνθρωπος λεκτέον» (20 a 7-8) ὡς «Προσοχή! Δὲν εἶναι σωστὸ νὰ ποῦμε "ὄχι κάθε ἄνθρωπος"». Ὑποστηρίζουν μάλιστα στὴν εἰσαγωγὴ (σ. 28) ὅτι τὸ κείμενο σὲ κάποια σημεῖα εἶναι ἀκατανόητο ἂν δὲν ὑποθέσουμε διδακτικὴ πρᾶξη. Δὲν βρίσκω κανένα τέτοιο σημεῖο στὸ κείμενο, καὶ σίγουρα ὄχι τὰ πιὸ πάνω σημεῖα. Φυσικά, μπορεῖ τὸ κείμενο ἢ κάποιος πρόγονός του νὰ χρησιμοποιήθηκε σὲ διδακτικὴ πρᾶξη, αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι θὰ πρέπει νὰ τὴν ἐγκαταστήσουμε στὸ κείμενο ἐπειδὴ δὲν εἶναι ἀπίθανο νὰ τὴν συνόδευε.

Παρὰ τὶς παραπάνω κριτικὲς παρατηρήσεις, ἡ μετάφραση στὸ σύνολό της εἶναι προσεκτικὴ καὶ ἀποδίδει εὐαίσθητα τὸ κείμενο καὶ σὲ κατανοητὸ νεοελληνικὸ λόγο (ἐξαίρεση ἀποτελεῖ ἡ σκοτεινή, κατὰ τὴ γνώμη μου μετάφραση τῆς παραγράφου 16 a 3-9).

Θὰ ἤθελα τέλος νὰ σχολιάσω σύντομα τὶς ἑρμηνευτικὲς σημειώσεις ποὺ συ-

νοδεύουν τὴ μετάφραση. Οἱ συγγραφεῖς κατέβαλαν ἰδιαίτερη προσπάθεια, νομίζω, νὰ λάβουν ὑπόψη τους ἕναν μεγάλο ὄγκο βιβλιογραφίας ἀπὸ τὴ μία καὶ νὰ εἶναι σύντομοι στὸν σχολιασμό τους ἀπὸ τὴν ἄλλη. Καὶ τὰ δύο εἶναι σπάνια σὲ βιβλία τοῦ εἴδους. Τὸ γεγονὸς ὅτι λαμβάνουν ὑπόψη τους τὴν ὑπομνηματιστικὴ παράδοση ἀπὸ τὸν Ἀμμώνιο μέχρι τοὺς Ἄραβες σχολιαστὲς καὶ τὴ μεσαιωνικὴ λατινικὴ παράδοση εἶναι πολύτιμο ἐργαλεῖο γιὰ τὸν ἀναγνώστη, εἰδικὸ καὶ μή. Θὰ σταθῶ μόνο σὲ κάποια ζητήματα ὁρολογίας. Τὸ πρῶτο ἀφορᾶ τὸν ὅρο «ὀντολογία», τὸν ὁποῖο οἱ συγγραφεῖς χρησιμοποιοῦν γιὰ τὸ εἶδος λόγου ποὺ ἐκφράζει τὴν ἀλήθεια ἢ τὸ ψεῦδος (σ. 202). Γιατί ὅμως νὰ εἶναι αὐτὴ ἡ λειτουργία τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου «ὀντολογική», ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ συγγραφεῖς, καὶ ὄχι λογική; Πρόκειται γιὰ τὶς τιμὲς ἀλήθειας ποὺ προσιδιάζουν μόνο στὸν ἀποφαντικὸ λόγο, καὶ ἡ ἀληθοτιμὴ εἶναι λογικὴ καὶ ὄχι ὀντολογικὴ ἰδιότητα. Τὸ δεύτερο ζήτημα ἀφορᾶ τὸν ὅρο «ἰδιότητα» ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ συγγραφεῖς στὰ σχόλια τοῦ κεφαλαίου 6 προκειμένου νὰ μιλήσουν γιὰ τὸ χαρακτηριστικὸ ποὺ ἀποδίδεται σὲ ἕνα ὑποκείμενο, σὲ μιὰ κατάφαση (σ. 207). Ἡ ἀπόδοση αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἀφορᾶ εἴτε χαρακτηριστικὸ οὐσίας εἴτε χαρακτηριστικὸ ἰδιότητας ἀνάλογα ἂν ἡ κατηγόρηση εἶναι οὐσιαστικὴ («καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι») ἢ ἐπιθετική («ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι»). Μόνο στὴ δεύτερη περίπτωση τὸ χαρακτηριστικὸ εἶναι ἰδιότητα τοῦ ὑποκειμένου, τὸ χαρακτηριστικὸ οὐσίας δὲν θὰ πρέπει νὰ τὸ ἀποκαλοῦμε «ἰδιότητα», γιὰ τὴν ἀποφυγὴ σύγχυσης. Τέλος στὸν σχολιασμὸ τοῦ περίφημου κεφαλαίου 9 ὅπου συζητεῖται ἡ ἀλήθεια τῶν μελλοντικῶν συμβάντων, ἕνα ἰδιαίτερα δύσκολο ζήτημα, οἱ συγγραφεῖς κάνουν λόγο γιὰ τὴν παραδοσιακὴ ἑρμηνεία (σ. 231) τοῦ κεφαλαίου, ἀλλὰ δὲν προσδιορίζουν ποιὰ εἶναι αὐτή. Ὁ ὅρος «παραδοσιακὴ ἑρμηνεία» ἐδῶ εἶναι σχεδὸν τεχνικὸς ὅρος καὶ ἀφορᾶ σὲ μιὰ ὁριομένη ἑρμηνεία ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα μέχρι σήμερα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ ἀληθοτιμὲς τῶν μελλοντικῶν ἀποφαντικῶν κρίσεων διαφέρουν ἀπὸ αὐτὲς τοῦ παρόντος ὡς πρὸς τὸ ὅτι προκύπτουν σὲ μελλοντικὸ χρόνο.

Τέλος, ἐπιθυμῶ νὰ τονίσω ὅτι οἱ ἀτέλειες ποὺ ἐπεσήμανα εἶναι ἀναπόφευκτες σὲ ἕνα δύσκολο ἐγχείρημα καὶ μὲ δεδομένη τὴν ἔλλειψη ἀνάλογης ἐξηγητικῆς παράδοσης στὴ νεοελληνική. Τὸ ἔργο διέπεται ἀπὸ μιὰ σπάνια γιὰ τὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία ποιότητα. Ἡ ποιότητα αὐτὴ ἐντοπίζεται κατὰ τὴ γνώμη μου σὲ δύο κυρίως χαρακτηριστικὰ (α) στὸν προσεκτικὸ διάλογο τῶν συγγραφέων μὲ τὸ κείμενο καὶ τὴν ἐξηγητικὴ παράδοση, καὶ (β) στὴν προσπάθεια στὸν βαθμὸ τοῦ ἐφικτοῦ, μεγαλύτερης ἐνημέρωσης τοῦ ἀναγνώστη σχετικὰ μὲ τὰ προβλήματα ποὺ τίθενται στὸ ἔργο καὶ στὴν πρόσληψή του κατὰ τὴ μετέπειτα διανόηση, ποὺ ἐκτείνεται μέχρι τὸν Heidegger καὶ τὸν Frege. Τὰ τέσσερα ἐπίμετρα καὶ ὁ πίνακας λέξεων στὸ τέλος τῆς ἔκδοσης ἀποδεικνύουν αὐτὴ τὴν ποιότητα καὶ κάνουν τὸ ἔργο εὔχρηστο. Ἀξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ ὁ φροντισμένος καὶ ἰδιαίτερα καλαίσθητος χαρακτήρας μιᾶς ἔκδοσης τυπογραφικὰ ἀπαιτητικῆς.

Γιῶργος ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗΣ
(Ρέθυμνο)

Philosophia, 43, 2013, pp. 471-476

ΑΙΛΙΟΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ, *Ἱεροὶ Λόγοι. Σῶμα καὶ γλῶσσα στὰ ὄνειρα ἑνὸς ρήτορα*· εἰσαγωγή • μετάφραση • σχόλια Ἐλισάβετ ΚΟΥΚΗ, Ἀθήνα, Σμίλη, 2012, 373 σσ.

Οἱ *Ἱεροὶ Λόγοι* τοῦ Αἴλιου Ἀριστείδη, περίφημου ρήτορα τῆς Δεύτερης Σοφιστικῆς ἀπὸ τὴ Μυσία τῆς Μικρᾶς Ἀσίας (117-περ. 185 μ.Χ.), ἀποτελοῦν μία σειρὰ ἕξι λόγων (ἀπὸ τὸν ἕκτο σώζονται μόνον οἱ δύο πρῶτες παράγραφοι) ποὺ γράφτηκαν περίπου μεταξὺ τοῦ 171 καὶ 177 μ.Χ. καὶ συνιστοῦν μία ἰδιάζουσα περίπτωση στὸ πλούσιο ἔργο τοῦ ρήτορα. Πρόκειται γιὰ μία συνειρμική, ἄνευ χρονολογικῆς σειρᾶς, ἀφήγηση 130 περίπου ὀνείρων ποὺ ἔστελνε ἐπὶ τριάντα σχεδὸν χρόνια (144-171) ὁ θεὸς Ἀσκληπιός –ἀλλὰ καὶ ἄλλοι θεοί– στὸν ἴδιο τὸν Ἀριστείδη, ἢ σὲ οἰκεῖα του πρόσωπα, μὲ ὑποδείξεις γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν ἀσθενειῶν ἀπὸ τὶς ὁποῖες ὑπέφερε καθ' ὅλη αὐτὴ τὴν περίοδο, οἱ ὁποῖες συνοδεύονταν ἀπὸ συνεχεῖς προτροπὲς γιὰ τὴν ἐνασχόλησή του μὲ τὴ ρητορική. Ἡ ὁλοένα ἐπιδεινούμενη ὑγεία τοῦ Ἀριστείδη, κλονισμένη ἤδη ἀπὸ τὸ 141 μ.Χ. κατὰ τὴ διάρκεια τῆς παραμονῆς του στὴν Αἴγυπτο καὶ ἰδιαιτέρως βεβαρημένη μετὰ τὸ ταξίδι του στὴ Ρώμη τὸ 144, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἀδυναμία τῶν ἑκάστοτε γιατρῶν νὰ βροῦν κατάλληλη θεραπεία στὶς παθήσεις του, τὸν ὁδηγοῦν νὰ θέσει ἑαυτὸν ὑπὸ τὴν προστασία τοῦ θεοῦ Ἀσκληπιοῦ, τὸν ὁποῖον ἀποκαλεῖ χαρακτηριστικὰ «Σωτῆρα» (*Ἱ. Λ.*, Α΄, 1· Β΄, 7). Μεταβαίνει στὸ Ἀσκληπιεῖο τῆς Περγάμου, περίφημο τόπο λατρείας, ὀνειρομαντείας καὶ θεραπευτήριο, ὅπου τηροῦσαν τὴν πρακτικὴ τῆς ἐγκοιμήσεως. Οἱ ἀσθενεῖς διέμεναν στὸ μαντεῖο ὅπου δέχονταν τὴ φροντίδα τῶν ἱερέων καὶ τοῦ λοιποῦ προσωπικοῦ τοῦ ναοῦ γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν ὀνείρων τους, ἀλλὰ καὶ τῶν γιατρῶν καὶ θεραπευτῶν ποὺ ἐφάρμοζαν ὅσα πρόσταζε ὁ θεός[1].

Τὸ ἔργο ἔχει ἐγείρει ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὶς μέρες μας ποικίλες ἀντιδράσεις καὶ ἀνάμικτα συναισθήματα στοὺς μελετητές, κυρίως λόγῳ τῆς δυσκολίας νὰ διερευνηθοῦν τὰ κίνητρα ποὺ ὁδήγησαν τὸν Ἀριστείδη στὴ συγγραφὴ καὶ τὸ εἶδος τοῦ κοινοῦ στὸ ὁποῖο ἀπευθυνόταν. Τὰ τελευταῖα χρόνια παρατηρεῖται

1. Ἡ πρακτικὴ αὐτὴ ἦταν διαδεδομένη καὶ συνυπῆρχε μὲ τὴν κλασικὴ ἰατρικὴ τῆς ἐποχῆς. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ Γαληνός – σύγχρονος καὶ λίγο νεώτερος τοῦ Ἀριστείδη (129-περ. 210 ἢ 216 μ.Χ.) – διακρινόταν γιὰ τὴ βαθιά του πίστη στὸν Ἀσκληπιό, στὸν ὁποῖο ὀφειλε τὴν ἐνασχόλησή του μὲ τὴν ἰατρικὴ ὡς ἀποτέλεσμα ἑνὸς ὀνείρου ἢ μιᾶς σειρᾶς ὀνείρων ποὺ εἶχε στείλει στὸν πατέρα του ὁ ἴδιος ὁ θεὸς (*Θεραπευτικῆς μεθόδου*, 609, 8 κ. ἑξ.· *Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην*, 608, 15 κ. ἑξ.). Πβ. V. NUTTON, *Ancient Medicine*, London - New York, Routledge, 2004, σσ. 217 (καὶ σημ. 10, σ. 389), 279. Γιὰ μία ἀνάλυση τοῦ θεραπευτικοῦ προσκυνήματος στὴν ἀρχαιότητα σὲ σχέση μὲ τὸ κείμενο τοῦ Ἀριστείδη, πβ. τὴ μελέτη τῆς A. PETSALIS-DIOMIDIS (σημ. 2).

ἀναζωπύρωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ αὐτό, ὅπως δείχνουν οἱ ἀλλεπάλληλες μελέτες ποὺ ὑπάρχουν στὴν ξένη βιβλιογραφία[2], οἱ ὁποῖες ἐπιχειροῦν νὰ ἀπαντήσουν σὲ αὐτὰ τὰ δύσκολα ἐρωτήματα ἀναδεικνύοντας ἀφ' ἑνὸς τὴ λογοτεχνικὴ διάσταση τοῦ ἔργου σὲ σύγκριση μὲ τὸ πνευματικὸ ὑπόβαθρο καὶ τὶς πνευματικὲς ἀνησυχίες τῆς ἐποχῆς, ἀφ' ἑτέρου τὴν ἀξία του ὡς πηγὴ ἱστορικῶν καὶ πολιτισμικῶν πληροφοριῶν γιὰ τὴν κοινωνία τῆς περιόδου μέσῳ τῆς ἀξιοποίησης ἀρχαιολογικῶν δεδομένων καὶ παράλληλων κειμένων.

Τὸ βιβλίο τῆς Ἐ. Κούκη εἶναι ἡ πρώτη μεταφρασμένη καὶ σχολιασμένη ἔκδοση τῶν *Ἱερῶν Λόγων* στὴ νεοελληνικὴ βιβλιογραφία καὶ αὐτὸ ἀπὸ μόνο του τὸ καθιστᾶ σημαντικό. Ἡ ἐπαγγελματικὴ ἰδιότητα τῆς συγγραφέως ὡς ψυχαναλύτριας, ποὺ ἐξηγεῖ ἐνδεχομένως τὸ ἐνδιαφέρον της γιὰ τὸ συγκεκριμένο ἔργο, τῆς δίνει τὸ προνόμιο γιὰ μία ἰδιαίτερη ἀνάγνωση τῶν ὀνείρων ποὺ περιγράφονται στοὺς *Ἱεροὺς Λόγους* καὶ τῆς ψυχοσύνθεσης τοῦ ἴδιου τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδη ὡς πάσχοντος ὑποκειμένου[3]. Ἡ εἰσαγωγή, «Διαδρομὲς στὸν βίο τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδη» (σσ. 13-57), χωρίζεται σὲ δύο μέρη· στὸ πρῶτο μέρος ἡ συγγραφέας παρουσιάζει τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ ἔργου καὶ τὶς ἀπόπειρες τῶν μελετητῶν νὰ τὸ κατατάξουν σὲ συγκεκριμένο λογοτεχνικὸ εἶδος καὶ νὰ ἑρμηνεύσουν τὶς προθέσεις τοῦ συγγραφέα (σσ. 13-25), ἐνῶ ἀφιερώνει τὸ δεύτερο καὶ ἐκτενέστερο (σσ. 25-57) στὴν περιγραφὴ τῆς πορείας τοῦ βίου τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδη, ἔτσι ὅπως

---

2. Πέρα ἀπὸ τὶς κλασικὲς πλέον ἐκδόσεις τῶν *Ἱερῶν Λόγων* μὲ εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση καὶ σχόλια στὰ ἀγγλικὰ (C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the* Sacred Tales, Amsterdam, Hakkert, 1968) καὶ στὰ γαλλικὰ (A. J. FESTUGIÈRE, *Aelius Aristide*, Discours sacrés. *Rêve, religion, médecine au IIe siècle après J. C.*, μὲ σχόλια τοῦ H.-D. Saffrey, Paris, Macula, 1986), θὰ περιοριστῶ νὰ ἀναφέρω τὶς πιὸ πρόσφατες μελέτες ποὺ ἀφιερώνονται ἀποκλειστικὰ ἢ σὲ μεγάλο βαθμὸ στὸ ἐν λόγῳ ἔργο: W. V. HARRIS / B. HOLMES (eds), *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, Leiden-Boston, Brill, 2008· A. PETSALIS-DIOMIDIS, "*Truly Beyond Wonders*". *Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford, Oxford U.P., 2010· I. ISRAELOWICH, *Society, Medicine and Religion in the* Sacred Tales *of Aelius Aristides* (*Mnemosyne* suppl. 341), Leiden-Boston, Brill, 2012, τὸ πλέον πρόσφατο ποὺ ἐμφανίσθηκε μετὰ τὴν ἔκδοση τοῦ βιβλίου τῆς κυρίας Κούκη. Σὲ αὐτὰ ἀναμένεται νὰ προστεθεῖ ἡ ἀδημοσίευτη μέχρι στιγμῆς διδακτορικὴ διατριβὴ τῆς J. DOWNIE, Professing Illness: Healing Narrative and Rhetorical Self-Presentation in Aelius Aristides' *Hieroi Logoi*, Univ. of Chicago (2008), τὴν ὁποία ὅμως φαίνεται νὰ ἔχει διαβάσει ἡ Ἐ. Κούκη.

3. Ὅπως πληροφορούμαστε στὸ βιογραφικὸ σημείωμα τῆς ἔκδοσης, ἡ Ἐ. Κούκη σπούδασε κλινικὴ ψυχολογία στὸ Παρίσι, ὅπου ἐργάστηκε ἐπὶ σειρὰ ἐτῶν ὡς ψυχαναλύτρια καὶ συμμετεῖχε στὴν ὁμάδα ψυχαναλυτῶν ποὺ ἐπιμελοῦνται τὴν ἔκδοση τῶν Ἁπάντων τῆς Φρανσουάζ Ντολτὸ ἀπὸ τὸν ἐκδοτικὸ οἶκο Gallimard. Στὸ Παρίσι ἔκανε, ἐπίσης, σπουδὲς ἀρχαιολογίας. Ἡ ἐνασχόλησή της μὲ τὸ κείμενο τῶν *Ἱερῶν Λόγων* χρονολογεῖται ἤδη ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1980, ὅταν δημοσιεύει τὸ πρῶτο της σχετικὸ ἄρθρο, Οἱ *Ἱεροὶ Λόγοι* τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδη, *Ψυχανάλυση καὶ Ἑλλάδα*, ἐπιμ. Θ. ΤΖΑΒΑΡΑ, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Σχολῆς Μωραΐτη, 1984, σσ. 309-331· ἀκολουθοῦν τὰ ἄρθρα, Τὰ ὄνειρα τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδη, *Ὄψις ἐνυπνίου. Ἡ χρήση τῶν ὀνείρων στὴν ἑλληνικὴ καὶ ρωμαϊκὴ ἀρχαιότητα*, ἐπιμ. Δ. Ι. ΚΥΡΤΑΤΑ, Ἡράκλειο, Πανεπ. Ἐκδ. Κρήτης, 1993, σσ. 143-163, καί, Τὸ ὄνειρο στὴν κλασικὴ ἀρχαιότητα καὶ ἡ μαρτυρία τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδη, *Ἀρχαιολογία καὶ Τέχνες*, 118, 2010, σσ. 25-29.

ἀποτυπώνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο μέσα στοὺς *Ἱεροὺς Λόγους*. Ἡ συνοπτικὴ παρουσίαση τοῦ πρώτου μέρους στοχεύει στὸ νὰ ἀναδείξει τὸν «ἰδιότυπο, πολυπρισματικὸ χαρακτῆρα τῶν *Ἱ.Λ.*» (σ. 21) πού, γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο, ἐπιδέχονται πολλαπλῶν ἑρμηνειῶν καὶ ἀναγνώσεων. Ἡ συγγραφέας δὲν φαίνεται νὰ προκρίνει οὔτε ἐνδιαφέρεται νὰ ἀναλύσει κάποια ἀπὸ τὶς προτεινόμενες ἑρμηνεῖες, ἀντιθέτως προσφέρει μία προσέγγιση ἐστιασμένη στὸ πρόσωπο τοῦ Ἀριστείδη. Ὅπως ἐπισημαίνει ἐξαρχῆς, στὴ σύνθεση τοῦ ἔργου κυριαρχεῖ ἕνα τριμελὲς ἐπαναλαμβανόμενο μοτίβο: «τρεῖς τόποι» –τὸ πάσχον σῶμα ποὺ δέχεται τὶς θεραπεῖες, τὰ θεόσταλτα ὄνειρα καὶ ὁ τόπος τῆς πνευματικῆς δημιουργίας, δηλαδὴ ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴ ρητορική– βρίσκονται σὲ μία σχέση ἀλληλεξάρτησης καὶ ἀλληλοκαθορισμοῦ (σσ. 13-14). Στὴν περίπτωση τοῦ Ἀριστείδη ἡ φυσικὴ ἀδυναμία συνεπάγεται καὶ πνευματικὴ ἀδράνεια, ἐνῶ ἡ πνευματικὴ ἐγρήγορση ὁδηγεῖ στὴν ἀνάρρωση. Σῶμα καὶ πνεῦμα ἐναρμονίζονται μέσῳ τῆς θεϊκῆς παρέμβασης, ὅπως αὐτὴ ἀποκαλύπτεται στὰ θεραπευτικὰ ὄνειρα ποὺ ὁ ἴδιος ἑρμηνεύει καὶ ἐφαρμόζει κατὰ γράμμα. Τὸ σῶμα τοῦ Ἀριστείδη γίνεται ὁ καμβὰς πάνω στὸν ὁποῖο ἀποτυπώνονται τὰ «ἀγωνίσματα» (*Ἱ.Λ.*, Α΄, 1) τοῦ Ἀσκληπιοῦ, σὲ μία σχέση ποὺ θυμίζει ἐκείνη τοῦ ἀναλυτῆ μὲ τὸν ἀναλυόμενο, ἰδωμένη ὅμως ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἀσθενοῦς (σσ. 19-20). Ἡ συγγραφέας κατατάσσει τὸ ἔργο κάπου μεταξὺ *νοσοβιογραφίας* καὶ *ὀνειροβιογραφίας* (σ. 21), ἐπιλέγοντας νὰ ἀκολουθήσει μία χρονολογικὴ ἀνάγνωση τοῦ κειμένου, σὲ μία προσπάθεια νὰ τοποθετήσει στὴ σωστή τους θέση «τὰ διάφορα κομμάτια τῆς γραφῆς τοῦ Ἀριστείδη σὰν ψηφίδες ἑνὸς μωσαϊκοῦ πού, ἐὰν βροῦν τὴ θέση τους, σκιαγραφοῦν τὴ χρονολογία τῆς βιογραφίας του» (σ. 25).

Στὸ δεύτερο μέρος τῆς εἰσαγωγῆς ἡ συγγραφέας ἀσχολεῖται μὲ τὴ χρονολόγηση τῶν συμβάντων τῆς ζωῆς τοῦ Ἀριστείδη, βασιζόμενη στὶς σχετικὲς ἐργασίες τοῦ Behr (τοῦ πιὸ «ἀριστειδίου», ὅπως ἔχει ἀποκληθεῖ, ἀπὸ τοὺς μελετητές), ὁ ὁποῖος συνέβαλε τὰ μέγιστα στὴν κατεύθυνση αὐτή[4]. Χρονολογικὲς ὑπομνήσεις ὑπάρχουν σὲ ὑποσελίδιες σημειώσεις καὶ στὴ μετάφραση τοῦ ἔργου, οἱ ὁποῖες εἶναι ἄκρως κατατοπιστικὲς καὶ βοηθοῦν τὸν ἀναγνώστη νὰ διεξέλθει τὸ κείμενο χωρὶς προβλήματα. Ἡ παρουσίαση τοῦ βίου τοῦ Ἀριστείδη σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς πνευματικές του ἀνησυχίες, ἡ σχέση του μὲ τοὺς γονεῖς του καὶ τὰ πρόσωπα τοῦ στενοῦ καὶ εὐρύτερου περιβάλλοντός του, παρουσιάζονται ἐντελῶς ἀνάγλυφα, μὲ ἔξοχο τρόπο, ἀπὸ τὴ συγγραφέα, ἡ ὁποία συχνὰ κάνει διεισδυτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο σκιαγραφοῦνται μέσα ἀπὸ τὴν ἀφήγηση τῶν *Ἱ.Λ.* καὶ ἐπηρεάζουν τὴ ζωὴ τοῦ συγγραφέα. Τὰ πρόσωπα τῆς ζωῆς τοῦ Ἀριστείδη γίνονται καὶ αὐτά, ὅπως τὰ ὄνειρα καὶ τὰ ὁράματά του, οἰωνοὶ τῆς προσωπικῆς του πορείας ἐπηρεάζοντας, ἐνίοτε καταλυτικά, τὴν ψυχοσύνθεσή του μέσα ἀπὸ τὸ ἰδιαίτερο πρῖσμα ὑπὸ τὸ ὁποῖο τὰ ἀντικρίζει ὁ Ἀριστείδης καὶ τὰ συσχετίζει συνειρμικὰ μὲ τὰ προσωπικά του πάθη.

---

4. Ἡ ἔκδοσή του τῶν *Ἱερῶν Λόγων* (πβ. σημ. 2) συνιστᾶ κατὰ βάση μία βιογραφία τοῦ Ἀριστείδη. Πβ. τὴν κριτικὴ τοῦ I. AVOTINS, Aelius Aristides and the *Sacred Tales* by C. A. Behr, *AJPh*, 92, 1971, σσ. 347-349. Πλήρη κατάλογο τῶν ἔργων τοῦ Behr παραθέτει στὴ βιβλιογραφία της ἡ Ἐ. Κούκη.

Ἡ χρονολόγηση αὐτὴ εἶναι ἀπολύτως χρήσιμη καὶ ἐπιβεβλημένη σὲ μία εἰσαγωγικὴ παρουσίαση. Ὡστόσο, θέτει σὲ δεύτερη μοίρα τὴ λογοτεχνικὴ διάσταση τοῦ ἔργου: τὴ συνειδητὴ ἐπιλογὴ τοῦ Ἀριστείδη νὰ μὴν καταγράψει τὰ γεγονότα μὲ χρονολογικὴ σειρά, ἀλλὰ ὅπως τοῦ ἔρχονταν στὸν νοῦ, καὶ μάλιστα προειδοποιώντας τὸν ἀναγνώστη ὅτι δὲν πρόκειται κἂν γιὰ μιὰ πιστὴ καταγραφὴ τῶν συμβάντων, καθ' ὅτι τὰ παθήματα τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς του εἶναι ἀναρίθμητα, ὅπως τοῦ πολύπαθου Ὀδυσσέα (Α', 1-2), καὶ ὁ ἴδιος ἔχει πλέον χάσει μεγάλο μέρος τοῦ ἡμερολογίου στὸ ὁποῖο κατέγραφε τὶς παθήσεις, τὰ ὄνειρα καὶ τὶς προτεινόμενες θεραπεῖες (Β', 2-4). Τοῦτο, ἀπὸ μόνο του, δείχνει ὅτι τὰ κίνητρα τοῦ συγγραφέα δὲν ἦταν αὐτοβιογραφικά· ἀντιθέτως, ἡ ἐξιστόρηση τῶν παθημάτων τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς του εἶναι ἡ ἀφορμὴ γιὰ νὰ τονίσει τὴν προνομιακὴ σχέση ποὺ τὸν συνδέει μὲ τὸν Ἀσκληπιό. Ἡ Ἐ. Κούκη ἀντιλαμβάνεται αὐτὴ τὴν ἄλλη διάσταση καὶ τὴν ἐπισημαίνει στὴν εἰσαγωγή της (σσ. 24-25), ἀλλὰ δὲν ἀναλύει ἐπαρκῶς τὰ ἐρωτήματα ποὺ ἐγείρει τὸ θέμα οὔτε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο δηλώνεται ἡ σχέση αὐτὴ μέσα ἀπὸ συγκεκριμένες κειμενικὲς ἐπιλογὲς τοῦ συγγραφέα. Συγκεκριμένα, θὰ ἔχρηζε διερεύνησης τόσο ἡ λογοτεχνικὴ παράδοση ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλεῖ εὑρέως καὶ στὴν ὁποία στηρίζεται ὁ Ἀριστείδης, ὥστε νὰ καταδειχθεῖ πῶς πρωτοτυπεῖ σὲ σχέση μὲ αὐτήν, ὅσο καὶ οἱ θρησκευτικὲς ἀντιλήψεις ποὺ ἀποτυπώνονται στὸ κείμενό του σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ θρησκευτικὴ πρακτικὴ τῆς ἐποχῆς του.

Εἶναι σαφὲς πὼς τὰ καίρια καὶ ἀκανθώδη αὐτὰ ζητήματα ἀπαιτοῦν ἀρκετὸ χῶρο, καὶ θὰ ἀποτελοῦσαν θέμα μιᾶς ξεχωριστῆς μελέτης ἢ μιᾶς σειρᾶς μελετῶν γιὰ τὸν Αἴλιο Ἀριστείδη· ἐνδεχομένως, ἡ πραγμάτευσή τους νὰ εἶναι ἔξω ἀπὸ τοὺς σκοποὺς καὶ τῆς ἴδιας τῆς συγγραφέως. Ὡστόσο, νομίζω πὼς θὰ ἔπρεπε νὰ γίνει ἐκτενέστερη καὶ πιὸ συστηματικὴ ἀναφορὰ σὲ αὐτὰ στὸ πρῶτο μέρος τῆς εἰσαγωγῆς, οὕτως ὥστε νὰ γίνουν σαφέστερες γιὰ τὸν ἀναγνώστη οἱ προθέσεις τοῦ Ἀριστείδη καὶ νὰ ἀναδειχθεῖ ἡ ἰδιαίτερη σημασία τοῦ συγκεκριμένου ἔργου. Ἡ συγγραφέας περιορίζεται σὲ σύντομες διάσπαρτες ἀναφορὲς στὰ ζητήματα αὐτά, παραπέμποντας συνήθως σὲ περαιτέρω βιβλιογραφία. Ἀναφέρει ἐπιγραμματικὰ ὅτι τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστείδη «ἀνθεῖ –στὰ ἀνώτερα κοινωνικὰ στρώματα κυρίως (;)– ἡ "ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ"» καὶ κάνει μνεία στὸν Μᾶρκο Αὐρήλιο (σ. 14), ποὺ χρησιμοποίησε τὴν περίφημη αὐτὴ φράση στὴν πραγματεία του *Τὰ εἰς ἑαυτόν* (1, 17, 4), μὲ πολὺ διαφορετικοὺς βεβαίως στόχους καὶ καθαρὰ φιλοσοφικὲς προθέσεις. Περισσότερες ἀναλογίες –κυρίως ὡς πρὸς τὴν ἔμφαση στὸ σωματικὸ καὶ ψυχικὸ πάθος, βεβαίως πάλι μὲ διαφορετικὸ προσανατολισμό– θὰ μποροῦσαν νὰ ἀναζητηθοῦν σὲ χριστιανικὰ κείμενα τῆς ἴδιας περιόδου, στὰ ὁποῖα καταγράφονται τὰ πάθη Χριστιανῶν κληρικῶν ἀπὸ τοὺς διωγμούς, τὶς συλλήψεις καὶ τὰ βασανιστήρια τῶν Ρωμαίων. Ἕνα παράδειγμα, ποὺ ἔχει ἐπισημανθεῖ ἀπὸ τοὺς μελετητές, εἶναι οἱ ἐπιστολὲς τοῦ ἐπισκόπου Ἀντιοχείας Ἰγνατίου (1ος αἰ. μ.Χ.) ποὺ γράφονται ἐνῶ ὁ Ἰγνάτιος ὁδηγεῖται αἰχμάλωτος στὴ Ρώμη ὅπου καὶ μαρτύρησε[5].

---

5. Πολύτιμες πληροφορίες γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο σκιαγραφοῦνται πάσχοντα πρόσωπα στὰ κείμενα τῆς περιόδου καὶ σχετικὴ ἀνάλυση προσφέρουν οἱ μελέτες τῆς Judith Perkins, ποὺ παρατίθενται στὴ βιβλιογραφία τῆς Ἐ. Κούκη. Σημαντικὸ ὡς πρὸς τὸν παραλληλισμὸ τοῦ Ἰγνατίου μὲ τὸν Ἀριστείδη εἶναι ὅτι καὶ οἱ δύο ἀπέκτησαν προσωνύμια ποὺ μαρτυροῦσαν τὴν προνομιακὴ σχέση τους μὲ τὸν Θεὸ ποὺ λάτρευε ὁ κα-

Ἡ συγγραφέας ἐπισημαίνει, ἐπίσης, τὴ σχέση τοῦ τίτλου *Ἱεροὶ Λόγοι* μὲ ἀρχαῖες μυστηριακὲς λατρεῖες (ὅπως ὁ Ὀρφισμός) ποὺ περιλάμβαναν παραινέσεις ἀποκλειστικὰ πρὸς τοὺς μυημένους (σ. 19), ἐνῶ σὲ κάποιο ἄλλο σημεῖο παραθέτει τὴ διαπίστωση τοῦ Festugière ὅτι τὸ ἔργο ἀποτελεῖ δεῖγμα προσωπικῆς θρησκείας (σ. 23). Ὡς πρὸς αὐτά, σημαντικὸ θὰ ἦταν νὰ σημειωθεῖ ἡ ἐνδεχόμενη ἐπίδραση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ ἑρμητισμοῦ στοὺς *Ἱ.Λ.*, ἑνὸς θεολογικοῦ συστήματος μὲ παράδοση αἰώνων, τοῦ ὁποίου οἱ ρίζες ἀνάγονταν στὴν ἀρχαία Αἴγυπτο, ἐνῶ οἱ ἀντιλήψεις παρέμεναν ζωντανὲς κατὰ τὴν ἑλληνορωμαϊκὴ ἐποχή, μέσῳ τῆς συγγραφῆς στὰ ἑλληνικὰ τῶν ἑρμητικῶν κειμένων, ἡ ὁποία συνέπεσε μὲ τὴν περίοδο ποὺ ἔζησε ὁ Ἀριστείδης (2ος αἰ. μ.Χ.). Κεντρικὴ μορφὴ τοῦ ἑρμητισμοῦ ἦταν ὁ Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος, προϊὸν θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ τοῦ ἑλληνικοῦ Ἑρμῆ μὲ τὸν αἰγυπτιακὸ θεὸ τῆς σελήνης Θεῦθ, ἐνῶ ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ ἑρμητικὰ κείμενα ἀναφέρονται καὶ στὴ λατρεία τοῦ Ἀσκληπιοῦ (πβ. *Ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα, Πρὸς Ἀσκληπιόν*, κ.ἄ.). Ἡ θρησκεία εἶχε ἀποκρυφιστικὸ χαρακτῆρα, καὶ ἀσκοῦνταν κατ' ἰδίαν ὡς κατεξοχὴν δεῖγμα προσωπικῆς θρησκείας. Ἀπὸ τὰ ἑρμητικὰ κείμενα ὁ θεὸς προβάλλει ὡς ἕνας κοσμικὸς νοῦς, ποὺ ἀποτελεῖ ταυτόχρονα μέρος τοῦ φυσικοῦ κόσμου, στὸν ὁποῖο ἐνυπάρχουν τρεῖς ἰσοδύναμες ὑποστάσεις: ὁ Νοῦς (ὡς νοητικὴ δύναμη), ὁ Λόγος (ὡς Λογική) καὶ ὁ Ἄνθρωπος (ὡς πνεῦμα). Ἡ τριπλὴ αὐτὴ διάσταση βρίσκεται στὸν πυρῆνα καὶ τοῦ κειμένου τῶν *Ἱερῶν Λόγων*, καὶ ἀποτυπώνεται στὸ «τριπλὸ μοτίβο» ποὺ ἀναφέρει ἡ Ἐ. Κούκη[6]. Εἶναι, πράγματι, πολὺ πιθανὸ ὁ Ἀριστείδης, κατὰ τὴ διάρκεια τῆς παραμονῆς του στὴν Αἴγυπτο, ὅπου καὶ ἐκδηλώθηκε γιὰ πρώτη φορὰ ἡ ἀσθένειά του, νὰ εἶχε ἔρθει σὲ ἐπαφὴ μὲ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ ἑρμητισμοῦ καὶ ἴσως ἀκόμη νὰ εἶχε διαβάσει στὰ ἑλληνικὰ κάποια ἀπὸ τὰ κείμενα αὐτά. Θεωρῶ ὅτι οἱ πολιτισμικὲς καὶ θρησκευτικὲς ἐπιρροὲς ποὺ δέχεται ὁ Ἀριστείδης κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ ἐξηγοῦν πολλὰ γιὰ τὴν ἴδια τὴν ἔμπνευση καὶ σύλληψη τοῦ ἔργου καὶ χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης. Αὐτὲς οἱ ἐνδεικτικὲς ἀναφορὲς ἐνισχύουν τὴ διαπίστωση ὅτι τὸ κείμενο κατατάσσεται «στὶς παρυφὲς τῆς ἀρεταλογίας» (σ. 19), ἐξαιτίας τοῦ κεντρικοῦ ρόλου τοῦ θεοῦ Ἀσκληπιοῦ, τῆς στενῆς σχέσης τοῦ Ἀριστείδη μαζί του, ἀλλὰ καὶ τῆς πρόθεσής του νὰ προσδώσει ἱερὸ χαρακτῆρα στὴν ἴδια τὴ ζωὴ καὶ στὸ ἔργο του, μὲ ἕναν τρόπο ποὺ μαρτυρεῖ ἀνησυχίες γιὰ τὴν ἀπήχηση καὶ τὴν ἀποδοχή του, τόσο ἀπὸ τοὺς σύγχρονους ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς μελλοντικοὺς ἀναγνῶστες, ὅπως ὀρθῶς διαπιστώνει καὶ ἡ Ἐ. Κούκη (σσ. 18-20).

Εἶναι σαφὲς ὅτι ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἐνισχύονται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο, μέ-

---

θένας· ὁ Ἰγνάτιος ἀποκαλεῖται *Θεοφόρος* (*Φιλαδελφεῦσιν*, 5 p., 1), ἐνῶ ὁ Ἀριστείδης *Θεόδωρος* (Δ', 53 κ. ἑξ.), ἐπιλογὴ ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τυχαία, ὅπως σημειώνει στὸ σχόλιο 242 καὶ ἡ συγγραφέας.

6. Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ σύνδεση τῶν *Ἱ.Λ.* μὲ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ ἑρμητισμοῦ δὲν ἔχει ἐπαρκῶς ἐπισημανθεῖ καὶ ἀναλυθεῖ ἀπὸ τοὺς μελετητές, οἱ ὁποῖοι τὴν θεωροῦν ὡς ἁπλὴ εἰκασία: A. D. NOCK - A. J. FESTUGIÈRE (ἐπιμ. *Corpus Hermeticum*, τόμ. 4, Paris 1954, σ. 36, σημ. 133, καὶ C. A. BEHR, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 2) σ. 72, σημ. 44. *Contra*, J. CARCOPINO, *Aspects Mystiques de la Rome Païemme*, Paris 1942, σσ. 253 κ. ἑξ. Ἔστω καὶ ἂν τὰ δεδομένα δὲν εἶναι ἐπαρκῆ, δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθεῖ ἡ χρονικὴ σύμπτωση καὶ οἱ ἀντιστοιχίες μεταξὺ τῶν δύο κειμένων.

σα ἀπὸ συγκεκριμένες τεχνικὲς καὶ ρητορικὰ σχήματα, ποὺ φυσικὰ δὲν μποροῦν νὰ ἀναλυθοῦν ἐδῶ[7]. Συνολικά, ἔχω τὴν αἴσθηση πὼς τὸ πρῶτο μέρος τῆς εἰσαγωγῆς κρύβει τὴν ἀμηχανία (ἢ τὸν δισταγμό) τῆς συγγραφέως νὰ τοποθετηθεῖ ἀπέναντι στὴν πλούσια φιλολογικὴ παράδοση σχολιαστῶν καὶ μελετητῶν ποὺ ἔχουν ἐπιχειρήσει νὰ προσεγγίσουν τὰ δύσκολα, ὁμολογουμένως, ζητήματα τῆς εἰδολογικῆς κατάταξης καὶ τῆς ἰδιαίτερης *ποιητικῆς* τοῦ ἔργου. Προτιμότερη θὰ ἦταν μία «κάθετη», ἢ *κατὰ πλευρὰν* (ὅπως σημειώνει ἡ ἴδια παραθέτοντας τὴν ἄποψη τοῦ Mauron, σ. 22) ἀνάγνωση τοῦ κειμένου, ὅπου οἱ ἀπόψεις τῶν μελετητῶν θὰ ἔρχονταν σὲ δεύτερο ἐπίπεδο, καὶ θὰ τονίζονταν οἱ δικές της διαπιστώσεις μέσα ἀπὸ ἐνδεικτικὰ παραδείγματα τόσο ἀπὸ τοὺς *Ἱ.Λ.* ὅσο καὶ ἀπὸ παράλληλα κείμενα. Ἀντιθέτως, μὲ τὴν ἐπιλογή της νὰ ἐστιάσει περισσότερο στὸ πρόσωπο τοῦ Ἀριστείδη, μοιάζει νὰ τὸν ἀπομονώνει ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς, καθὼς καὶ ἀπὸ τὴ λογοτεχνικὴ παράδοση στὴν ὁποία στηρίζεται, καὶ ἡ ὁποία ἐν τέλει τὸν διαμορφώνει, πρᾶγμα ποὺ δημιουργεῖ ἐρωτηματικὰ στὸν ἀνυποψίαστο ἀναγνώστη ποὺ δὲν ἔχει τριβὴ μὲ τὸν συγγραφέα ἢ τὴν περίοδο.

Ἡ μετάφραση ποὺ παρατίθεται ἀντικριστὰ πρὸς τὸ ἀρχαῖο κείμενο εἶναι πολὺ καλή, σὲ ὡραία νεοελληνικὴ γλώσσα, πρᾶγμα ποὺ τὸ θεωρῶ μεγάλο ἐπίτευγμα γιὰ ἕνα δύσκολο, ἐνίοτε «στρυφνό», κείμενο μὲ πολλὲς ἐπαναλήψεις. Οἱ σημειώσεις καὶ τὰ σχόλια (σσ. 303-342) εἶναι ἄκρως ἐπαρκῆ καὶ κατατοπιστικά· συνοδεύονται ἀπὸ ἕναν χάρτη τῆς Ρωμαϊκῆς Ἐπαρχίας τῆς Ἀσίας, ὅπου σημειώνονται οἱ σταθμοὶ τῶν πολλῶν ταξιδιῶν τοῦ Ἀριστείδη, καὶ ἀπὸ ἕνα ἀρχαιολογικὸ σχέδιο κάτοψης τοῦ Ἀσκληπιείου τῆς Περγάμου, τόπο ἐγκοιμήσεως ἐπὶ πολλὰ χρόνια τοῦ Ἀριστείδη, στοιχεῖα πολὺ βοηθητικὰ γιὰ τὸν ἀναγνώστη. Ἡ βιβλιογραφία εἶναι πλούσια καὶ μαρτυρεῖ τὴν πολύχρονη ἐντρύφηση τῆς Ἐ. Κούκη στὸ κείμενο. Στὶς τελευταῖες σελίδες ὑπάρχει ἕνας ἀναλυτικὸς κατάλογος τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστείδη καὶ ἕνα πολὺ χρήσιμο εὑρετήριο κυρίων ὀνομάτων καὶ ὅρων, τὸ ὁποῖο ἐπισημαίνεται εὐχάριστα, διότι συχνὰ ἀπουσιάζει ἀπὸ ἀντίστοιχες μελέτες.

Τυπογραφικὰ τὸ ἔργο ἀποτελεῖ ἕνα ἐκδοτικὸ κομψοτέχνημα μὲ ἐλάχιστα λάθη. Γενικῶς, πρόκειται γιὰ μία δουλειὰ ποὺ φανερώνει τὸ μεράκι τῆς συγγραφέως καὶ τὴν εὐαισθησία μὲ τὴν ὁποία προσεγγίζει τὴ μορφὴ τοῦ Ἀριστείδη· μία καλοδεχούμενη προσθήκη στὴ γενικῶς ἐλλιπὴ νεοελληνικὴ βιβλιογραφία γύρω ἀπὸ τὸ θέμα, ποὺ ἐλπίζω νὰ δώσει τὸ ἔναυσμα γιὰ περαιτέρω μελέτη τοῦ συγγραφέα καὶ τῆς ἐποχῆς του*.

Ἄννα ΤΑΤΣΗ
(Ἀθήνα)

---

7. Θὰ περιοριστῶ στὸ νὰ παραπέμψω σὲ ἕνα ἄρθρο ἀνάλογης προβληματικῆς τοῦ L. Pernot, τὸ ὁποῖο δὲν φαίνεται νὰ ἔχει ὑπ' ὄψιν της ἡ συγγραφέας στὴν κατὰ τὰ ἄλλα πλούσια βιβλιογραφία της, μολονότι ἔχει γενικῶς μελετήσει τὸ ἔργο του: L. PERNOT, The Rhetoric of Religion, *Rhetorica*, 24, 2006, σσ. 235-254. Γιὰ τὴν ἀφηγηματικὴ τεχνικὴ τῶν *Ἱ.Λ.*, πβ. L.T. PEARCY, Theme, Dream, and Narrative: Reading the *Sacred Tales* of Aelius Aristides, *TAPhA*, 118, 1988, σσ. 377-391.

*Ἡ συντάκτρια τῆς βιβλιοκρισίας δὲν πρόλαβε νὰ λάβει ὑπ' ὄψιν της τὴ μελέτη τοῦ Γ. Γιατρομανωλάκη, *Αἴλιος Ἀριστείδης. Ἱεροὶ Λόγοι*, Ἀθήνα, Ἄγρα, 2012, ἡ ὁποία δὲν εἶχε ἀκόμα δημοσιευθεῖ ὅταν γράφτηκε καὶ παραδόθηκε αὐτὴ ἡ βιβλιοκρισία.

Philosophia, 43, 2013, pp. 477-482

Θεόδωρος Στ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Μετουσία Θεοῦ – Φιλοσοφικὲς καὶ Θεολογικὲς μελέτες*, Ἀθῆναι, Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε), 2011, 473 σσ.

Ὁ παρὼν τόμος ἀποτελεῖ μιὰ συλλογὴ πραγματειῶν τοῦ ὁμότιμου Καθηγητῆ, ἱδρυτῆ καὶ πρώην διευθυντῆ τοῦ Ἰνστιτούτου Ὀρθόδοξης Θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μονάχου καὶ Ἄρχοντος Ὑπομνήσκοντος τῆς Ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, κυρίου Θεόδωρου Στ. Νικολάου, οἱ ὁποῖες δημοσιεύτηκαν σὲ ἑλληνικὲς καὶ γερμανικὲς περιοδικὲς ἐκδόσεις, διαρθρωμένες σὲ 18 ἐκτενῆ κεφάλαια, μὲ βασικὲς θεματικὲς τὴ σχέση φιλοσοφίας καὶ θεολογίας, Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ, ἀρχαίων φιλοσόφων καὶ Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ἑλληνορθόδοξης καὶ ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, κοσμικοῦ κράτους καὶ Ἐκκλησίας, καὶ ἄλλα θεολογικὰ ζητήματα ἰδωμένα ὑπὸ τὸ σύγχρονο πρῖσμα τῆς πολυπολιτισμικῆς κοινωνίας, τῆς ἑνωμένης Εὐρώπης καὶ τοῦ ρόλου τῆς θρησκείας στὸν σύγχρονο κόσμο.

Προτάσσεται (Κεφάλαιο Α΄) ἡ συζήτηση γιὰ τὸν σπουδαῖο ρόλο τοῦ «Ἑλληνισμοῦ»[1] στὴ διαμόρφωση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ καὶ τοῦ παγκόσμιου πολιτισμοῦ, μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ λόγου καὶ τῆς παιδείας στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου, ἀπὸ τὴν Ἑσπερία μέχρι ἀνατολικὰ στὸ Βυζάντιο, κατὰ τὴ ρωμαϊκὴ κυριαρχία, τὸν Μεσαίωνα καὶ τὴν Ἀναγέννηση, ὅπως εὔγλωττα ἐπεσήμαναν πρῶτοι στὸ ἔργο τους οἱ Γερμανοὶ οὐμανιστές, Humboldt, Winkelmann, Goethe.

Ὁ συγγραφέας ἐπιχειρηματολογεῖ ὅτι ἡ διάκριση στὴν ὁποία προβαίνει ἡ ἑλληνορθόδοξη πατερικὴ παράδοση μεταξὺ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας (ἔξωθεν, θύραθεν, κοσμικῆς) καὶ χριστιανικῆς φιλοσοφίας (ἡμετέρας, θείας κι ἀληθοῦς) εἶναι σχηματική, διότι παρ' ὅλο ποὺ ξεκινοῦν ἀπὸ διαφορετικὲς ἀφετηρίες –ἡ μὲν τὸν ἀνθρώπινο λόγο μὲ σκοπὸ τὴν κατάκτηση τῆς γνώσης, ἡ δὲ τὴν ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῆς ὁποίας χρησιμοποιεῖ τὸν Λόγο ὡς μέσο– συνάδουν ὅσον ἀφορᾶ τὸ γνωστικό τους ἀντικείμενο καὶ τὸ πεδίο ἐνασχόλησής τους: τὴν ἀσφαλὴ γνώση («ἐπιστήμη») τοῦ «ἀεὶ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος», δηλαδὴ τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια γιὰ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα πράγματα. Σύμφωνα μὲ τοὺς Ἕλληνες Πατέρες (Κεφάλαια Β'- Γ') καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς, ἡ φιλοσοφία, πρὶν ἀπὸ τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ, ὡς τρόπος βίου πρὸς θεραπεία καὶ σωτηρία τῆς ψυχῆς, ἐντασσόταν στὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας, μὲ ρόλο παιδαγωγικὸ νὰ βελτιώσει τὶς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων μὲ τὸν Θεὸ μέσῳ τοῦ Λόγου, καὶ σκοπὸ νὰ προάγει τὴ θεία ἀλήθεια. Σύμφωνα μὲ τὴ

1. Ὅρος ποὺ εἰσήχθη στὴν ἱστορικὴ ἐπιστήμη ἀπὸ τὸν J. G. Droysen τὸ 1836.

χριστιανικὴ θεολογία, μετὰ τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ, ἡ φιλοσοφία ὁριοθετεῖται σὲ ζητήματα ποὺ δὲν ἀφοροῦν τὴ θεία ἀποκάλυψη, καταξιώνει τὴν πίστη συνδέοντάς την μὲ τὴ γνώση, προκρίνει τὴν ἀρετὴ καὶ τὸν ἐνάρετο βίο συνδέοντάς τον μὲ τὸν ἀσκητικό, συνεπῶς ἀνάγει τὸν ἀσκητή-μοναχὸ σὲ ἀληθὴ φιλόσοφο. Μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση στὸ ἔργο τοῦ Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως (2ος-3ος αἰ.), συζητεῖται ἐκτενῶς (Κεφάλαιο Δ΄) ἡ σχέση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἠθική, ἡ ὑπὸ αὐστηρὰ χριστιανικὰ κριτήρια ἀξιολόγηση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὡς δῶρο τῆς θείας πρόνοιας, μὲ σκοπό, πρὸ Χριστοῦ νὰ διαπαιδαγωγήσει «τὸ Ἑλληνικὸν ... εἰς Χριστόν» (*Στρωματεῖς*, 1, 5), καὶ μετὰ Χριστὸν νὰ ἐπικουρήσει στὴν κατανόηση τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας χωρὶς νὰ γίνει ὑποτελὴς τῆς θεολογίας (*ancilla theologiae*), ὅπως τὴν ἤθελε ὁ λατινικὸς Μεσαίωνας[2]. Ὁ συσχετισμὸς φιλοσοφίας καὶ χριστιανικῆς θεολογίας ἐγείρει τὴν προβληματικὴ τῆς «χριστιανικῆς φιλοσοφίας» ποὺ εἰσήγαγε ὁ Κλήμης, ἡ ὁποία ὡς ἔννοια περιλαμβάνει τὴν πατερικὴ καὶ βυζαντινὴ φιλοσοφία καθὼς καὶ μεταγενέστερα φιλοσοφικὰ συστήματα ποὺ ἀναπτύχθηκαν σύμφωνα μὲ τὰ χριστιανικὰ δόγματα, ἀλλὰ ὡς ὅρος δὲν γίνεται ἀποδεκτὸς ἀπὸ τὴ νεώτερη φιλοσοφία – κυρίως ἀπὸ τὸν Kant καὶ τοὺς μεταγενέστερους φιλοσόφους ποὺ προβαίνουν σὲ ὀρθολογικὸ διαχωρισμὸ μεταξὺ πίστης καὶ γνώσης. Ἔναντι, λοιπόν, τῆς «χριστιανικῆς φιλοσοφίας» τοῦ Κλήμεντος προτάσσεται ὁ ὅρος «φιλοσοφικὴ θεολογία» ὥστε νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ ἐννοιολογικὴ ἀντιπαράθεση καὶ οἱ ἀπόπειρες ἐκχριστιανισμοῦ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξελληνισμοῦ τοῦ Χριστιανισμοῦ ἐπιμένοντας στὴ διαλεκτικὴ σχέση μεταξύ των. Ἡ συζήτηση προεκτείνεται στὶς ὁμοιότητες τοῦ ἔργου τοῦ Κλήμεντος *Παιδαγωγὸς* μὲ τὰ *Ἠθικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅσον ἀφορᾶ τὰ ἤθη, τὰ πάθη τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ τὸ πράττειν, ἐνῶ ταυτόχρονα ἐξαίρεται ἡ συμβολὴ τοῦ συγγραφικοῦ πονήματος τοῦ Κλήμεντος στὴ διαμόρφωση τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς μὲ τὴ διερεύνηση σὲ ἐκλαϊκευμένο ὕφος ζητημάτων τῆς καθημερινότητας τῶν Χριστιανῶν καὶ μὲ τὴ θεώρηση τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας ὡς συντελεστικῆς στὴ «θεοσέβεια», δηλαδὴ τὴν παίδευση μέσῳ τῆς ἀπόκτησης γνώσεων, ποὺ ἔχει σκοπὸ τὴν «θεραπείαν» τοῦ Θεοῦ.

Ἰδιαίτερη ἔκταση (Κεφάλαια Ε΄, Στ΄, Ζ΄) καταλαμβάνει ἡ πραγμάτευση τῆς ἔννοιας τῆς «ἐλευθερίας τῆς βούλησης» (*αὐτεξούσιον*) καὶ ὁ συσχετισμός της μὲ τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ καὶ τὰ πάθη αὐτῆς, βασικὴ προβληματικὴ στὸν ἀρχαιοελληνικὸ στοχασμό, τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία, καὶ τὴ χριστιανικὴ διανόηση, ἰδίως τοῦ Κλήμεντος. Στὶς ἀπαρχὲς τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ, ὁ Ὅμηρος καὶ ὁ Ἡσίοδος παρουσίασαν ἕναν ἄνθρωπο ὑποταγμένο στὴν εἱμαρμένη, τὴν «ἀνάγκη» καὶ τὶς δυνάμεις τῆς φύσης, ἐνῶ στὴ συνέχεια οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ Ἀτομικοὶ (Δημόκριτος) ἐντόπισαν καὶ κατονόμασαν γιὰ πρώτη φορὰ τὰ «πάθη τῆς ψυχῆς», καὶ συνέστησαν τρόπο βίου γιὰ τὸν ἔλεγχο καὶ τὴν καταστολή τους.

---

2. «Ἡ φιλοσοφία χωρὶς νὰ καταργηθῇ ἔγινε οὕτω δι' αὐτοὺς (τοὺς πατέρας) σύντροφος διαλόγου πρὸς ἐσωτερικὴν μεταμόρφωσιν ἑαυτῶν καὶ ὁλοκλήρου τοῦ περὶ αὐτοὺς κόσμου», Ν. ΝΗΣΙΩΤΗ, *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ Φιλοσοφικὴ θεολογία. Σκέψεις ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς θέσεως τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ συστηματικῇ θεολογίᾳ*, Ἀθῆναι, 1965, σ. 48.

Στὴν κλασικὴ φιλοσοφία ὁ Πλάτων κι ὁ Ἀριστοτέλης συνέδεσαν τὴν πραξεολογία μὲ τὴν ψυχολογία (λόγος περὶ ψυχῆς), μελέτησαν ἐνδελεχῶς τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ διακρίνοντας τὰ μέρη (*μόρια*) αὐτῆς, ἐξῆραν τὴ λειτουργία τοῦ λογικοῦ ἔναντι τοῦ ἀλόγου θυμοειδοῦς καὶ ἐπιθυμητικοῦ, καὶ τὴν ἱκανότητα ἢ ἀδυναμία ἄσκησης τοῦ αὐτεξούσιου. Ἡ ἀριστοτελικὴ διάκριση τῶν πράξεων σὲ ἑκούσιες καὶ ἀκούσιες, καὶ ἡ «προαίρεση» ὡς διανοητικὸς μηχανισμὸς λήψης ἀποφάσεων, προϋποθέτουν τὴν ἀναγνώριση τῶν παθῶν ὡς ἐγγενῶν συστατικῶν τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ ἀποδεικνύουν τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐλέγξει τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, ἄρα τὸν περιορισμὸ τῆς ἐλευθερίας στὰ «ἐφ' ἡμῖν», δηλαδὴ στὰ αὐστηρῶς ἐφικτά, αὐτὰ ποὺ ὁ ἄνθρωπος *δύναται* νὰ πράξει. Στοὺς Στωικοὺς ἡ προβληματικὴ τῶν παθῶν τίθεται στὸ ἐπίκεντρο τῶν φιλοσοφικῶν ἀναζητήσεών τους, μὲ τὸν Ζήνωνα νὰ καταγράφει ὡς τέτοια τὴ λύπη, τὸν φόβο, τὴν ἐπιθυμία καὶ τὴν ἡδονή, καθ' ὅσον οἱ ἄλλοι Στωικοί, ἐρειδόμενοι στὴ ζηνώνεια διάκριση, ἐντοπίζουν πολλὰ περισσότερα πάθη, τὰ ὁποῖα εἶναι δύσκολο ἢ καὶ ἀδύνατο νὰ ἐλεγχθοῦν καὶ νὰ καταταλοῦν ἀπὸ τὸ «ἡγεμονικόν». Ἐξαιτίας, λοιπόν, τῶν παθῶν περιορίζονται ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία καὶ τὸ αὐτεξούσιον, καὶ μόνο ὁ «σπουδαῖος», ὁ σοφός, εἶναι ἱκανὸς νὰ καθυποτάξει αὐτὲς τὶς πλεονάζουσες ἄλογες ψυχικὲς ὁρμές.

Ἡ συζήτηση περὶ τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης περιλαμβάνει τὴν ἔννοια τῆς χριστιανικῆς «ἁμαρτίας», τὸ ἠθικῶς κακῶς πράττειν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ τὴν ἐπιλογὴ τοῦ κακοῦ (Σατανᾶς) ποὺ ὁδηγεῖ στὸν ἠθικο-πνευματικὸ θάνατο τοῦ ἀνθρώπου. Σύμφωνα μὲ τὸν Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, στὸν χριστιανικὸ στοχασμὸ ἡ ἐλευθερία τῆς βούλησης ἔγκειται στὴ «συνεργία», δηλαδὴ τὴν ἐλεύθερη συγκατάθεση τοῦ ἀνθρώπου στὴν πρόνοια καὶ τὴ χάρη τοῦ Θεοῦ, ὥστε μόνο αὐτοὶ ποὺ «συνεργοῦν» νὰ κατορθώνουν τελικῶς τὴ «σωτηρία». Ὡστόσο, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ συγγραφέας, ἡ νεώτερη φιλοσοφία ἀπορρίπτει ὡς ἀντιφατικὸ τὸν συσχετισμὸ ἐλευθερίας τῆς βούλησης καὶ θρησκείας, μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι καθίσταται ἀδύνατη ἡ ἄσκηση τῆς ἐλευθερίας ἐντὸς τοῦ αὐστηροῦ πλαισίου τῆς θρησκείας καὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ, γι' αὐτό, μόνο ἐὰν «ἐκλείψει» ὁ Θεός, μποροῦμε νὰ μιλᾶμε γιὰ ἀληθινὰ ἐλεύθερο ἄνθρωπο (ἀξιωματικὴ ἀθεΐα).

Τὸ ἑπόμενο κεφάλαιο (Η') ἀφορᾶ τὴν κριτικὴ τοῦ Πλωτίνου στὶς ἀντιλήψεις περὶ ἠθικῆς τοῦ θεολογικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ κινήματος τοῦ Γνωστικισμοῦ, τὸ ὁποῖο κατ' ἀρχὴν περιέπεσε σὲ γνωσιολογικὲς ἀντιφάσεις διότι προσπαθώντας νὰ ἀπολυτρώσει τὸν ἄνθρωπο μέσῳ τῆς γνώσης, συμπίλησε ἀτάκτως ποικίλα μυθολογικά, ἀστρολογικά, κοσμολογικὰ στοιχεῖα ἀνατολικῆς καὶ ἑλληνικῆς προέλευσης. Ἡ πλωτινικὴ κριτικὴ ἀξιολόγησε τὶς ἠθικὲς δοξασίες τῶν Γνωστικῶν ὡς ἀλλοπρόσαλλες, διότι ἀφ' ἑνὸς οὐδόλως ἀσχολήθηκαν μὲ τὴν ἀνθρώπινη ψυχή, τὰ πάθη της, συναφῶς καὶ τὸ αὐτεξούσιον, ἀφ' ἑτέρου δὲν ὑπέδειξαν κανέναν τρόπο ἀπόκτησης ἠθικῶν ἀρετῶν καὶ διαγωγῆς ἠθικοῦ βίου.

Στὶς ἑπόμενες ἑνότητες (Θ'-Γ') ὁ καθηγητὴς Θ. Νικολάου προβαίνει σὲ συγκριτικὴ παρουσίαση θεμελιωδῶν ἐννοιῶν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ ἀντίστοιχες τῶν συγγραφέων τῆς πατερικῆς παράδοσης. Ἡ ἔννοια τοῦ «πολιτικοῦ ζώου» τοῦ Ἀριστοτέλη υἱοθετήθηκε ἀπὸ τὸν Μέγα Βασίλειο (Ψαλμὸς 14) ποὺ παραβάλλει τὴν πολιτικὴ κοινωνία, τὸν ἀνθρώπινο Λόγο καὶ τὸν νόμο τῆς πολιτείας μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινωνία, τὴ χριστιανικὴ ἀγάπη καὶ τὶς ἐντολὲς

τοῦ Θεοῦ, ἀντιστοίχως. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὁ μυστικισμός, αὐτὴ ἡ βαθιὰ ἀνέκφραστη ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία, ἀπαντᾶται τόσο στὸν Πλωτῖνο ὅσο καὶ στὸν Γρηγόριο Νύσσης. Ὁ μυστικισμὸς τοῦ Πλωτίνου εἶναι ἡ ἔξοδος τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, μιὰ πορεία ἀνόδου γιὰ ἐπιστροφὴ καὶ ἑνοποίηση τῆς ψυχῆς μὲ τὸ Ἕν, ὁπότε μὲ τὴν κατάκτηση τῆς γνώσης τοῦ θείου τὸ γιγνῶσκον ὑποκείμενο ἐξαφανίζεται μέσα στὴν τέλεια ἑνοποίηση καὶ ταύτιση μὲ τὸ ἀντικείμενο, τὸ Ἕν[3]. Ἀντιθέτως, στὸν Γρηγόριο αὐτὴ ἡ ἐμπειρία κατορθώνεται μὲ τὴ «*μετουσία Θεοῦ*» (ἐξ οὗ καὶ ὁ τίτλος τοῦ παρόντος τόμου), δηλαδὴ τὴ μέθεξη, τὴ μετοχὴ στὴ χάρη καὶ τὴ ζωοποιὸ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, τὴ θέωση, τὴν πνευματικὴ ἄνοδο πρὸς τὴν ψυχῇ τε καὶ σώματι ἕνωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, συνεπῶς τὴν κατάκτηση τῆς γνώσης τοῦ θείου –χωρὶς νὰ αἴρεται τὸ γιγνῶσκον ὑποκείμενο, ὅπως ὑποστήριζε ὁ Πλωτῖνος–, μιὰ πορεία ποὺ κατορθώνεται μόνο μέσῳ τῆς συμμετοχῆς στὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας –ἰδιαίτερα τῆς θείας Εὐχαριστίας– καὶ τὸν ἀσκητικὸ τρόπο βίου. Καὶ οἱ δύο στοχαστές, Πλωτῖνος καὶ Γρηγόριος, θὰ συμφωνοῦσαν ὅτι ἡ ἁμαρτία ἀμαυρώνει τὴν ἀνθρώπινη φύση, ἐνῶ ἡ κάθαρση εἶναι ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὰ πάθη, κυρίως τὴν ἄγνοια, μὲ ἀπώτερο σκοπὸ τὸν ἐνάρετο βίο καὶ τὴν ἕνωση μὲ τὸ θεῖο. Ὡστόσο, ὅπως διαπιστώνει ὁ συγγραφέας, εἶναι ριζικὲς οἱ διαφορὲς τοῦ μυστικισμοῦ τοῦ Πλωτίνου μὲ αὐτὸν τοῦ Γρηγορίου, διότι ἀκολουθώντας τὴν πρακτικὴ πολλῶν Πατέρων ὁ Γρηγόριος χρησιμοποίησε τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ὁρολογία τοῦ Πλωτίνου μὲ σκοπὸ νὰ τὶς θέσει στὴν ὑπηρεσία τῆς χριστιανικῆς πίστης.

Ἐξαιρετικὰ ἐπίκαιρες εἶναι οἱ θεματικὲς ἑνότητες (ΙΑ'-ΙΕ', ΙΖ'-ΙΗ') ποὺ ἀφοροῦν κρίσιμα ζητήματα, ὅπως τὴ σχέση Ἐκκλησίας καὶ Κράτους, ὀρθοδοξίας καὶ ἄλλων δογμάτων στὸ πλαίσιο τῆς ἑνωμένης Εὐρώπης, καὶ τὶς πιθανὲς προοπτικὲς γιὰ ἕνωση (;) τῶν Ἐκκλησιῶν. Ἤδη ἀπὸ τὴν Α' Οἰκουμενικὴ σύνοδο (τὸ 325) διατυπώθηκε τὸ αἴτημα ἰσότιμης δράσης Ἐκκλησίας καὶ Κράτους, ἀντίθετα σὲ κάθε προσπάθεια παποκαισαρισμοῦ (κυριαρχίας τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ τοῦ Κράτους) ἢ καισαροπαπισμοῦ/πολιτειοκρατείας (κυριαρχίας τοῦ Κράτους ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας). Ἡ ἐπιθυμητὴ λύση, ὅπως προτάσσεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα, εἶναι ἡ «συναλληλία», δηλαδὴ ἡ εἰρηνικὴ καὶ θεσμοθετημένη συνύπαρξη καὶ συνεργασία Ἐκκλησίας καὶ Κράτους ὑπὸ δημοκρατικὲς συνθῆκες στὶς σύγχρονες πολυπολιτισμικὲς κοινωνίες.

Ὅσον ἀφορᾶ τὶς διεκκλησιαστικὲς σχέσεις μοιάζει νὰ ξεπεράστηκε πλέον ἡ ἔνταση ποὺ προκλήθηκε ἱστορικὰ μετὰ τὸ σχίσμα τοῦ 1204 μεταξὺ ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς Ἐκκλησίας, ὥστε σήμερα νὰ βρίσκονται σὲ ἁρμονία στὸ σύνολο τῶν κρατῶν τῆς ἑνωμένης Εὐρώπης. Ὁ συγγραφέας, ὡς καθηγητὴς μὲ μόνιμο τόπο διαμονῆς τὴ Γερμανία, δείχνει ὑπέρμαχος τῆς ἕνωσης τῶν Ἐκκλησιῶν καὶ ἐπιχειρηματολογεῖ ὑπὲρ τῆς καταλληλότητας τῶν καιρῶν γιὰ μιὰ τέτοια ἕνωση ἐπισημαίνοντας τὴν ἀπειλὴ ὅτι ἡ μακραίωνη ἰσχύουσα κατάτμηση θὰ ὁδηγήσει τὸν Χριστιανισμὸ σὲ ὁλοσχερὴ ἀποσύνθεση. Γι' αὐτὸ προτείνει διασάφηση καὶ ὑπέρβαση τῶν θεολογικῶν διαφορῶν, διαμόρφωση κοινῶν ἐκκλησιαστικῶν-θεολογικῶν κριτηρίων, χωρίς, βέβαια, αὐτὸ νὰ ὑποδηλώνει ἰσοπέδωση καὶ ὁμοιο-

3. Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Μελετήματα χριστιανικῆς φιλοσοφίας*, Ἀθῆναι, 1967, σ. 158.

μορφία ἀλλὰ ἔμφαση στὰ βασικὰ ἄρθρα τῆς πίστης, κατήχηση καὶ ἐπανευαγγελισμὸ τῶν πιστῶν, ἐπίλυση τῶν αἱρέσεων καὶ τῶν παραθρησκειῶν.

Τὸ ἐπιχείρημα κάποιων Δυτικῶν περὶ μειονεξίας τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας λόγῳ τοῦ ὅτι δὲν «γνώρισε» τὸ κίνημα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὁ συγγραφέας τὸ ἀξιολογεῖ ὡς πλεονέκτημα διότι γιὰ τοῦτον ἀκριβῶς τὸν λόγο ἡ Ὀρθοδοξία δὲν κάνει αὐστηρὴ διάκριση μεταξὺ πίστης καὶ λογικῆς, ἀλλὰ παραμένει προσηλωμένη στὸν ἐκκλησιαστικὸ κανόνα ὅτι ἡ θεία λειτουργία εἶναι ὁ τόπος ποὺ βιώνεται ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια[4]. Ἐπικρίνοντας τὴν Οὐνία ὡς ὑποκριτικὴ παπικὴ μέθοδο ἐκδυτικισμοῦ τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ ἐμπόδιο στὴν εἰλικρινὴ προσέγγιση ὀρθόδοξης καὶ ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας στὶς ἀνατολικὲς χῶρες τῆς Εὐρώπης, ὁ συγγραφέας προτείνει τὴν ἐντατικοποίηση τῶν διμερῶν διαλόγων προκειμένου νὰ ἀποκατασταθεῖ ἡ ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας ὡς ὕψιστη μορφὴ ἀγάπης (πβ. Ἰωάννου ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, 13, 34-35) καὶ γι' αὐτὸ ἐξαίρει τὴν πρώτη συνάντηση ἔναρξης τοῦ διαλόγου τῆς μικτῆς ὀρθοδοξο-καθολικῆς ἐπιτροπῆς ποὺ ἔλαβε χώρα στὴν Πάτμο καὶ τὴ Ρόδο τὸ 1980 – μολονότι τελικῶς δὲν εὐοδώθηκε.

Ἐπὶ τὸν τύπον τῶν ἤλων θέτει ὁ συγγραφέας (Κεφάλαιο ΙΣΤ') τὸ ζήτημα τῆς ἱεροσύνης καὶ τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν στὰ ἱερατικὰ ἀξιώματα. Οἱ θιασῶτες αὐτῆς τῆς καινοτομίας, μὲ ἐπιρροὲς ἀπὸ τὴ φεμινιστικὴ θεολογία, ἐπιχειρηματολογοῦν ὅτι δὲν ὑπάρχουν δεσμευτικοὶ δογματικοὶ λόγοι ποὺ νὰ ἀπαγορεύουν τὴ χειροτόνηση τῶν γυναικῶν: γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1927 ἡ Εὐαγγελικὴ Ἐκκλησία τῆς Γερμανίας χειροτόνησε γυναῖκες ἱερεῖς, καὶ πιὸ πρόσφατα, τὸ 1994, ἡ Ἀγγλικανικὴ Ἐκκλησία χειροτόνησε 32 γυναῖκες ἱερεῖς στὴν πόλη Bristol. Ἀπολύτως ἀντίθετη σ' αὐτὲς τὶς ἐνέργειες ἡ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία ἀναθεμάτισε τὸ 2002 μιὰ ἀντίστοιχη προσπάθεια χειροτόνησης γυναικῶν, ἐνῶ στὴν Ὀρθόδοξη τὸ ζήτημα θεωρεῖται ἄτοπον, ἐφ' ὅσον δὲν διατυπώνεται στὴ Βίβλο κανένα ἐπιχείρημα ὑπὲρ τῆς ἱεροσύνης τῶν γυναικῶν. Ὡς ἀντιστάθμισμα, ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία προτείνει γιὰ τὶς γυναῖκες τὴν ἐπανεισαγωγὴ καὶ ἐπαναβίωση τοῦ βαθμοῦ τῆς «διακονίσσης», τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι μὲν ἱερατικὸ ἀξίωμα ἀλλὰ περιλαμβάνει πολλὰ καὶ ποικίλα καθήκοντα στὴν ὑπηρεσία τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἱστορικὰ ἀπαντᾶται στὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο, ἐνῶ στὴ Δυτικὴ μεταξὺ 4ου καὶ 11ου αἰώνα.

Σὲ ἐπιμέρους παρατηρήσεις θὰ ἐπισημαίναμε ὅτι τὰ περισσότερα κείμενα ποὺ συνθέτουν τὸν παρόντα τόμο εἶναι μεταφρασμένα ἀπὸ τὰ γερμανικὰ στὰ ἑλληνικὰ ἀπὸ φοιτητὲς καὶ συνεργάτες τοῦ Καθηγητῆ, μὲ ἀποτέλεσμα, ὅπως ἀναγνωρίζει ὁ ἴδιος στὸν Πρόλογο, νὰ παρατηρεῖται ἔντονη γλωσσικὴ ἀνομοιομορφία ἀπὸ κεφάλαιο σὲ κεφάλαιο, πού, θὰ προσθέταμε, προκαλεῖ ἀμηχανία στὸν ἀναγνώστη. Ἐπίσης, ὡς συλλογὴ κειμένων δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ ἐπαναλήψεις καὶ ἡ πραγμάτευση τῶν ἴδιων ἢ παρόμοιων ζητημάτων σὲ διαφορετικὰ κεφάλαια. Παρὰ ταῦτα, ὡς συνολικὴ ἀποτίμηση, ὁ καθηγητὴς Θεόδωρος Στ. Νικολάου ἐπιτυγχάνει νὰ προσεγγίσει μὲ ἐκλαϊκευμένο τρόπο ζητήματα φιλοσοφικοῦ καὶ θεολογικοῦ ἐνδιαφέροντος ἀπευθυνόμενος τόσο στὸν

4. Πβ. «σιωπῇ τιμάσθω τὰ ἄρρητα», Μεγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος*, 18.

ἁπλὸ Χριστιανὸ ὅσο καὶ στὸν θεωρητικὸ στοχαστὴ καὶ ἐρευνητή, μὲ στόχο νὰ συγκεράσει τὸν Ἑλληνισμὸ μὲ τὸν Χριστιανισμὸ ἀναδεικνύοντας τὴν ἁρμονικὴ συμπόρευσή τους μὲ βάση τὶς κοινὲς ἀναζητήσεις τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων μὲ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐνθαρρύνει τὴ συζήτηση περὶ τῶν κρίσιμων ζητημάτων τῆς σύγχρονης ἐκκλησιαστικῆς ἐπικαιρότητας τῶν κρατῶν τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἕνωσης.

Χριστίνα ΣΙΝΟΥ
(Ἀθήνα)

Philosophia, 43, 2013, pp. 483-486

UNE RELECTURE DE *MÉTAPHYSIQUE* DE MARCEL CONCHE[1]

Métaphysique: tout en restaurant ce concept primordial, l'auteur pense à propos de sa propre métaphysique –philosophie omnicompréhensive– et des notions impliquées: Tout de la réalité, l'homme, liberté, vérité, temps. L'éxpérience métaphysique considère toutes choses finies sur fond de l'infini réel. Voilà nous-même proche de cette métaphysique de l'éminent ami qui plus est de notre commune référence aux Grecs. Érudit helléniste et historien de la pensée grecque autant qu'original métaphysicien, il rejoint en *philia* notre ami Evanghélos Moutsopoulos, maître de la grécité et de toute la culture grecque trimillénaire. L'un et l'autre, membres de l'Académie d'Athènes, souhaitent l'avenir de la Grèce et la priorité des Grecs, d'abord des Antésocratiques, qui tous enseignèrent au monde l'identité de la raison et de la liberté. Anaximandre est l'éclaireur de la vérité et il dévoile, d'après M.C., un naturalisme évolutionniste, multiversel et hyperinfini. À l'encontre, aujourd'hui, maints philosophes se rallient au et à la mode de l'interrogatif. Ce n'est que préliminairement que l'esprit de M.C. s'est posé un questionnement. Il pense et médite rationnellement à partir tant de ses experiences de la liberté vécue que des exigences de sa conscience et de la raison exclusive de l'*hubris*. Il enrichit sa pensée critique tout au long de son œuvre avec la continuité tant d'une rigoureuse cohérence que du charme d'une écriture puriste. Lorsqu'il parvint à la vérité du Tout réel, la Φύσις, il ne se fit plus essentiellement interrogateur sans exclure les discussions hors du socle fondamental. Il voit désormais dans la lumière de son évidence et il rejette les prétendus concepts-clés de la métaphysique théologisée qui est illusoire. Sa métaphysique prend sa source en découlant de lui-même. Cependant secondement, tout en étant aussi évident, c'est de l'extériorité qu'il tire telle leçon, ainsi dans le cas des souffrances des enfants, mal absolu injustifiable. Le philosopher de M.C. s'élabore donc surtout dans le rapport avec soi-même et avec les idées en débat en soi-même. Son œuvre demeure solitaire en involution non sans accueil, ouverture et *amour d'amitié*. Son philosopher dans l'orbe du Tout et par suite de l'homme se dénomme métaphysique revalorisée en vérité. M.C. montre que la vérité se fonde sur la liberté émergeante vécue qui deviendrait impossible si elle ne pouvait se juger. La liberté implique un jugement qui donne un sens de vérité. L'*Ouvert* à la vérité, laquelle, constitutive de l'être humain, ne devient possible que par et pour la liberté. La personnalité de M.C. illustre que l'option métaphysique expérientielle prend un sens d'universalité

1. M. CONCHE, *Métaphysique*, Paris, PUF, coll. «Perspectives critiques», 2012.

de sa véridicité singulière. Le jugement qui profère et donc la liberté qu'il exerce devraient se faire entièrement indemnes de toute détermination causale. Ils devraient se déterminer eux-mêmes seulement par des raisons et non être déterminés par des causes, du moins en droit. Si l'homme, en principe, se vaut *franc arbiter*, il se fait trop souvent *serf* en tant qu'il pâtit. S'il ne mérite guère de sens de la vérité sans médiation de la liberté, dès lors la vérité ne lui est point d'emblée offerte. Il n'y a point de don et point de grâce, tout se gagne par effort; le *kairos*[2] qui survient suppose ce qui le prepare et une diathèse valide. Cela, M.C. le vit lui-même et aussi l'a toujours vécu, tout comme E.M. Pour nos deux amis, une pérennité d'existence philosophique bien remplie s'intensifie encore et s'accroît de vitalité d'esprit et de créativité. M.C. vit d'abord la vérité et il la voit elle-même comme illimitée. Pour lui, la vérité s'autovalide en Valeur suprême, but de la vie personnelle, surtout de la sienne propre. Méditatif, M.C. s'est en effet librement intuitionné du vrai de l'objet de sa métaphysique, à savoir le réel. Or, chaque philosophe élit ce qui s'impose vraiment comme réel. Certes si tous les humains pensaient tout naturellement devant les mêmes évidences essentielles en consonance avec la raison grecque conchéenne, alors s'offrirait à tous la Nature à l'exclusion de toute révélation et de tout déguisement abscons. Or, à notre époque de conscientisation esquissée de l'unité humaine, est enjointe d'accomplir la vocation de tout humain et de la société à l'universalisation. M.C. se situe sur le terrain naturaliste évident d'un philosopher mondial, et il rejoint E.M. sur un *quasi-œcuménisme*, du moins en droit alors que *de facto* l'imagination intellectuelle créatrice et polysémantiste se diversifie. De tout temps se joue le pluralisme des visions du monde. Nous surajoutons une métaphysique englobante comme somme ouverte et inachevable de toutes les conceptions dates ou possibles plus ou moins ajustées en complémentation ou en perspectivisme de type leibnizien. Telle serait une *perennis philosophia* dont l'historicité des pensées et des doctrines resterait compatible avec une intemporalité[3]. Nous souscrivons à l'arrêt de M.C. que la métaphysique ne saurait connaître alors que la connaissance ressortit aux sciences quelle qu'en soit le degrée de véracité. La métaphysique ne requiert point de raisonnement formel logique ou mathématique ni d'expérimentation protocolaire verifiable ni de véridicité révisible et comme telle confirmée universellement. Subséquemment demeure à la métaphysique son role de spe-

---

2. Cf. le philosophe du *kairos*, Evanghélos MOUTSOPOULOS, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991; *Variations sur le thème du kairos de Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002; *Structure et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2003; *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007; *Reflets et resonances du kairos*, Athènes, Académie d'Athènes, 2010, parmi d'autres travaux sur le *kairos*.

3. Cf. Evanghélos MOUTSOPOULOS, Vers une conception rénovée de la pérennité de la philosophie, *Diotima*, 24, 1996, pp. 179-184. J.-M. GABAUDE, Philosophia perennis, *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 39, 2009, pp. 11-32. IDEM, Œcuménicité du philosopher, *Diotima*, 39, Hommage à l'Académicien Evanghélos Moutsopoulos pour son 80ème anniversaire, première partie, *Philosophie ancienne*, 2011, pp. 7-21.

culation. Elle ne fournit ni preuves ni demonstrations ni critère rationnel decisif. Elle s'établit plutôt grâce à des arguments et à ce qui les alimente, méditations, intuitions, évidences vécues, réponses surgies ou inspirées en dia-logues, lectures critiques, retours autocritiques. Il revient à chaque philosophe de préférer ses engagements, ses arguments, ses desseins, ses positions, tous tant indémontrables qu'irréfutables en vertu de la vérité entée sur le libre arbitre. Le philosophe ne saurait se prévaloir d'une vérité de la vérité. Fruit d'une disquisition, la vérité, *kairiquement*, se déploie.

Ainsi s'impose la *métaphysique* de M.C., le *naturalisme* qu'est la vision de la *Physis*. Telle survaut la nature hyperfinie, éternelle, autocréatrice, innovatrice en *kairoi* et *mikrokairoi*, *devenante*, imprévisible, *hasardeusecréative*, pangénératrice, omnienglobante, intotalisable, omnimultiplicative, unique/non unitaire, omnistructurable. Néanmoins, la *Physis* n'est point en elle-même une structure éternellement invariable et elle se fait astructurée tout en assurant ses séquences mouvantes et structurables précaires. Elle n'est point d'advantage une matière. M.C. ne se limite donc point au matérialisme simpliste, superficial, restrictif. D'ailleurs, la physique privilégie l'énergie au detriment de la matière et même aujourd'hui jusqu'à supposer une réalité absente, omni-invisible. L'éternité *ontologique* du toujours identique à elle-même de la Physis est la vérité *parmenidienne* du toujours le même fleuve comme si elle était l'identité immuable du changement et du hazard. L'éternité *méontologique* de la mort en est le même sens dans la vérité héraclitéenne de l'écoulement à jamais du cours d'eau. N'est-ce pas de part et d'autre la mêmeté de l'invariance du mouvant? Sempiternellement n'est-ce pas vivre pour trespasser afin de vivre ou reviver? Aussi bien M.C. pense-t-il et vit-il sa sagesse héraclitéenne. Il entend personellement son éthique de la vie sous l'horizon de la mort en vertu de la finitude humaine. Il importe de conférer en *sagesse tragique* le maximum de valeur à la vie tellement œuvrée néanmoins vouée à périr. Ce défi s'exhausse à s'exister lui-même à la plus haute intensité en création et en amitié alors qu'est sue inexorable l'originelle condemnation à mort. Par contraste pascaliennement on témoignerait de la supériorité de l'esprit humain, lequel maîtrise ce qui s'oppose à lui, sa mortalité? Telle serait l'harmonie héraclitéenne. «Tout étant porte en lui la négation de lui-même, et cette négation est le temps. Rien qui soit toujours là, sinon cela même[4]». M.C. revient alors à l'époque de la *Parole* duelle d'Anaximandre qui réunifie l'avers parménidien et le revers héraclitéen. La Nature n'est autre que l'éternelle permanente parménidienne de l'impermanence infiniment créative sans fin ou plutôt des impermanences héraclitéennes. *De rerum natura*, les *res*, notamment humaines paraissent et définies et distinguées par M.C. La *temporalité* est spécifiquement pour l'étant humain une dialecticité subjective du temps rétréci ou une représentation de la négation du temps linéaire. La *temporalisation* est la forme individuée concrète que chaque étant

4. M. CONCHE, *Orientation philosophique. Essai de déconstruction*, éd. revue et augmentée, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Encre marine», 2011, p. 177.

humain vit dans sa temporalité, en fonction de sa conduite, de son appartenance, de sa circonstance. Chacun devrait être son propre pilote en temporisant, à quoi nous surajoutons la *kairicité* d'E.M. Corrigeant Pascal, M.C. assume différemment l'étagement de ses trois propres ordres: l'infini de la *physis*, l'infini de la liberté et de la connaissance, l'infini de l'amour. Il privilégie l'amour infini qui l'emporte infiniment sur les deux autres infinis.

Jetant l'ancre lors de ses escales au havre de sa propre métaphysique vécue non sans quelques ramous, le pilote de *Métaphysique* évalue toutes choses; il justifie ses valeurs et son éthique qui ne peuvent demeurer qu'infondées. Son pouvoir critique englobant joue notamment une autocritique retrospective qui devient un bilan en mouvement. Ce qu'il avait publié de 1971 à 1974 s'est avéré phase indispensable de *déconstruction* qui aura preparé l'avènement de sa propre vérité métaphysique. Son développement l'aura dévoilée comme *orientation*. En effet, la boussole du navire indique continûment une direction inchangée, à savoir la recherche de la vérité pour soi-même. M.C. fit couler le paquebot métaphysique surchargé de notions et de termes non critiques, absolutifs et chosifiés. Aussi bien, de sa propre caravelle, les rejeta-t-il hors-bord en voguant par gros temps dans les flots de l'instabilité pyrrhonienne jusqu'à l'accostage brumeux de l'Apparence absolue. En revanche, un tel nihilisme ontologique doit, malgré son *éthique* individualisée, rétrocéder devant le roc inébranlable de l'obligatoriété inconditionnelle de la *morale* universelle. M.C. ne saurait plus néantiser la vie. Dès lors, le reflux dévoile la métaphysique novatrice de la Φύσις antésocratique. L'auteur tient le gouvernail, il ne répond que de lui-même et il submerge les écueils des doctrines d'antan. Face à l'illimitation océane, le sage M.C., arraisonné en raison de son transfert de rations helléniques, mesure la limite. Il a visé son penser aporétique en faisant voile vers sa vérité personelle comme valeur de vie et gage de vie de valeur. Dans sa croisière cosmique, le méta-physicien a navigué en fonction de la sûreté et il a finalement abordé à l'absolu axiologique et normative.

Dès qu'il est amarré pour longtemps, il fait croiser tous les cordages en vue de finir et de résumer. La Nature se vivifie autocréatrice. Ainsi émerge la liberté personnelle, la plus sublime création de la Nature se dénaturant elle-même et se redupliquant en liberté créatrice. Pour le quasi-grec M.C. aussi bien que pour E.M., il y a rupture ontoépistémologique entre l'exaltation de l'*Hybris* de la *Physis* infinite et la réprobation de l'*hybris* de la finitude humaine. C'est l'*Hybris* infiniment sans règle dont hasardeusement est issue la régulation historique de l'*hybris*. Corollaire une autre sublimité surgit avec l'amour humain, création transrationnelle et transnaturelle du Poète-Nature. Advient alors l'ordre summum du philosophe amoureux inconditionnel de vérité. Néanmoins la vérité se cantonne et s'illustre semblance personnelle indémontrable: jamais de savoir absolu. Quoi qu'il en soit, M.C., tout comme E.M., proclame un absolu pour notre époque, la morale des droits et des devoirs de l'homme, absolutisme irréductible comme amour de la Valeur suprême.

Jean-Marc GABAUDE
(Toulouse)

Philosophia, 43, 2013, pp. 487-488

Demetra SFENDONI-MENTZOU, *Pragmatism-Rationalism-Empiricism. Theories of Knowledge* (in Greek, 3rd upgraded and enlarged edition), Thessaloniki, Ziti, 2012, 327 pp.

The problem of knowledge, one of the issues most discussed by philosophers, has marked the progression of philosophical thought from antiquity to our present day. Demetra Sfendoni-Mentzou's book, *Pragmatism-Rationalism-Empiricism: Theories of Knowledge*, undertakes the difficult enterprise to investigate this very basic issue, introducing a new, scientifically interesting analysis in the field of epistemology. The focus is on Charles S. Peirce's Pragmatic theory of knowledge and meaning, Peirce's critic of traditional epistemological systems of Rationalism and Empiricism, and his contribution in providing a solution, enriched with the scientific data of his time, to the problem of knowledge.

This third upgraded and enlarged edition of the book addresses, both to the specialist, and to the reader who has a general interest in this area, without at the same time sacrificing scientific validation. The author brings to light –mostly unknown to the philosophical community especially in Greece– aspects of Peirce's Pragmatism, as a result of her up to three decades research, parts of which have been published in international journals and collective volumes.

The author starts (chapter one) with the presentation of American Pragmatism's basic ideas, explaining at the same time how they were influenced by the development of science in several important fields. She then undertakes the task of exhibiting the central principles of Descartes' Rationalism (chapter two). Her aim is to show and explain the formulation of Peirce's theory of Pragmatism through his criticism of Cartesian apriorism / intuitionism. In chapter three the author presents, through an insightful appreciation of Peirce's theory of knowledge, the most notable parts of his critical rejection of the Cartesian Rationalism (universal doubt, *cogito* and self-consciousness, innate ideas, *a priori* knowledge, intuition, certainty). In chapters four, five and six follows the presentation of the main principles of John Locke's, George Berkeley's and David Hume's Empiricism, the emphasis being (chapter seven) on Peirce's rejection of Berkeley's nominalist-antirealist theory of knowledge.

Chapter eight is dedicated to an aspect of Peirce's philosophy, that has missed the attention of Peirce scholars, that of Peirce's Aristotelian - scholastic realism. The author highlights and analyzes the analogies between the three Peircean ontological categories –*Firstness*, *Secondness and Thirdness*– and Aristotle's ontological edifice. The emphasis is on the remarkable resemblance between the Aristotelian concept of potentiality (δυνάμει) and Peirce's ontological categories of *Firstness* and *Thirdness*. This important aspect of the Peircean philosophical thought helps us, according to the author, not only to understand the realist character of Peirce's ontology, but also to further investigate his philosophical

thinking in general and in particular his theories of *Meaning*, *Truth* and *Scientific Inquiry* of his mature period.

The discussion of Peirce's Pragmatic theory of *Meaning* (chapter nine) is the cornerstone of the author's careful step from the more familiar paths of the traditional schools (Rationalism-Empiricism) to a profound analysis of the central features of Peirce's Pragmatism. The theory of *Truth* and *Scientific Inquiry* (chapters ten and eleven) constitutes one of the central themes of Peirce's solution to the problem of knowledge. Truth and reality are closely linked in Peirce's account, and the analysis of both leads to his famous definition of truth as the *ideal limit*, which has received controversial interpretations by Peirce scholars. In this context, the author elaborates a fruitful and original reconstruction of Peirce's theory of *Truth*, shading particular light not only on the idea of *final opinion*, but also on the inter-subjective community theory of *truth* and *scientific knowledge*, as opposed to Descartes' "atomism" / intuitionism / apriorism.

The last chapter (chapter twelve) «Truth and Fallibilism in C. S. Peirce's Theory», which constitutes a totally new chapter added in this third edition, serves also as an Epilogue. To this purpose, it includes an extremely useful for the reader synopsis of the paths that have been followed by the author, in her attempt to show the main points of difference between the solution to the problem of knowledge provided by classical Rationalism and Empiricism on the one hand and Peirce's Pragmatism on the other. The final conclusion, which is based on the analysis developed in the preceding chapters, is that Peirce's Pragmatic theory offers a qualitatively different and, at the same time, more fruitful and promising solution to the problem of knowledge.

The *Appendix* added in the third edition forms an interesting part of the book. In this, the reader can find two important texts in the history of Epistemology: a large part of Berkeley's *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Preface, Introduction: chapters I-IV, First Part: chapters I-CVII) and Peirce's famous article, «How to Make Our Ideas Clear», both translated into Greek by the author. This is done by the author with the purpose of providing the texts to the reader, passages of which she has been using in the chapters of the book, as she was explaining the relevant theories. This is a method of significant value, as it offers the reader the opportunity to be directly acquainted with the original texts of the theories presented and analyzed in the book. At the end of the book there is an extended recommended bibliography especially for the study of American Pragmatism and C. S. Peirce.

In conclusion, I should say that the book is a clear case of a comprehensive and original work, especially the chapters on Peirce's philosophy. The author, who is an expert on the work of the founder of Pragmatism, offers an extremely interesting material, presented with an admirable clarity, which helps the reader understand the traditionally raised problems in the field of epistemology and, at the same time, appreciate the solution offered by Charles S. Peirce. Furthermore, the book fills the gap in the Greek bibliography regarding, on the one hand, the work of perhaps the most significant American philosopher and, on the other, his deep affinity with Aristotle.

Christos PECHLIVANIDIS
(Thessaloniki)

Philosophia, 43, 2013, pp. 489-492

ΧΕΓΚΕΛ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, μτφρ. Σ. Γιακουμῆ, Ἀθήνα, Νομικὴ Βιβλιοθήκη, 2013, 1224 σσ.

Τὸ 2013 δημοσιεύθηκε ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις «Νομικὴ Βιβλιοθήκη» στὴ σειρὰ «Ἀνοικτὴ Βιβλιοθήκη» ἕνα ἐνδιαφέρον μεταφραστικὸ πόνημα ποὺ ἐμπλουτίζει τὴν ἑλληνόγλωσση πρωτογενὴ ἐγελιανὴ βιβλιογραφία, μὲ μεταφραστὴ τὸν Δρ. Σ. Γιακουμή. Ὁ Δρ. Γιακουμὴς προσέφερε τὴν μετάφραση τῶν Διαλέξεων στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Hegel ὑπὸ τὸν τίτλο *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*. Ἡ ἀξιολόγηση τῆς ἐργώδους μετάφρασης τοῦ ὀγκώδους καὶ ἀπαιτητικοῦ αὐτοῦ ὑλικοῦ πρέπει νὰ λάβει ὑπ' ὄψη τὰ ἰδιαίτερα προβλήματα ποὺ συνοδεύουν αὐτὸ τὸ ἐγχείρημα. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Hegel περὶ ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας δὲν παραδόθηκαν ὑπὸ μορφὴ συγκροτημένου βιβλίου ἐκ μέρους τοῦ ἴδιου τοῦ φιλοσόφου, ἀλλὰ ὑπὸ μορφὴ πανεπιστημιακῶν παραδόσεων ποὺ ὁ φιλόσοφος προσέφερε στοὺς φοιτητές του ὑπὸ τὴν διδακτική του ἰδιότητα ὡς διδάσκων ἤδη ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς ὑφηγεσίας του στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Jena τὸ 1805. Οἱ διαλέξεις αὐτὲς ἐπαναλήφθηκαν τὸ 1816 στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης καὶ ἀπὸ τὸ 1819 καὶ μετὰ σχεδὸν ἀνελλιπῶς (1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30 καὶ 1831) στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Βερολίνου μέχρι καὶ τὸν θάνατο τοῦ φιλοσόφου (1831). Οἱ χειρόγραφες σημειώσεις τοῦ ἰδίου καθὼς καὶ ὁρισμένων φοιτητῶν του ἐπὶ τῶν παραδόσεων αὐτῶν συνετέθησαν ἀπὸ τὸν φοιτητὴ τοῦ K. L. Michelet, ἐκδόθηκαν γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1833[1], ἀναθεωρήθηκαν καὶ ἐπανεκδόθηκαν ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ 1844[2] καὶ ἀναπαράγονται στὴ σύγχρονη δημοφιλὴ ἔκδοση τοῦ οἴκου Suhrkamp[3]. Ἀκολούθησε ἡ πρώτη ἀπόπειρα κριτικῆς ἔκδοσης ἀπὸ τὸν J. Hoffmeister τὸ 1940[4], ποὺ περιορίστηκε μόνο στὴν εἰσαγωγὴ καὶ στὸ κεφάλαιο περὶ «ἀνατολικῆς φιλοσοφίας». Ἡ τελευταία ἀπόπειρα κριτικῆς ἔκδο-

1. G.W. F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, K. L. MICHELET - H. GLOCKNER (ἐπιμ.), Stuttgart, Saemtliche Werke, Jubilaeumsausgabe, 1965, τόμοι 17-19.

2. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, K. L. MICHELET (ἐπιμ.), Berlin, Duncker und Humblot, 1844.

3. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, E. MOLDENHAUER - K. M. MICHEL (ἐπιμ.), Frankfurt am Mein, Verlag Suhrkamp, 1999, τόμοι 18-20.

4. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, J. HOFFMEISTER (ἐπιμ.), Hamburg, Verlag Felix Meiner, 1966.

σης ἔγινε ἀπὸ τοὺς Jaeschke καὶ Garniron τὸ 1993[5]. Στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα ἔχει μεταφραστεῖ ἡ ἔκδοση τοῦ Hoffmeister ἀπὸ τὸν Σ. Καμπουρίδη[6] καὶ ἕνα διασωθὲν χειρόγραφο τμῆμα τῆς εἰσαγωγῆς στὶς διαλέξεις τῆς Χαϊδελβέργης ἀπὸ τὸν Ν. Ψημμένο[7]. Ὁ Σ. Γιακουμὴς μετέφρασε τὴν ἔκδοση Suhrkamp ἡ ὁποία ἀναπαράγει ἐκείνην τοῦ Michelet τοῦ 1833 μὲ τὴν προσθήκη τοῦ διασωθέντος τμήματος τῆς Εἰσαγωγῆς στὶς διαλέξεις τῆς Χαϊδελβέργης.

Μιὰ ἀξιολόγηση τῆς μετάφρασης τοῦ Σ. Γιακουμῆ πρέπει νὰ λάβει ὑπ' ὄψη τὰ παρακάτω πλεονεκτήματα καὶ μειονεκτήματα[8] τῆς ἐπιλογῆς τῆς ἔκδοσης τοῦ 1833. Ἕνα πλεονέκτημα τῆς ἐπιλογῆς αὐτῆς εἶναι ἡ πληρότητά της καθὼς ἡ ἔκδοση αὐτὴ συμπεριλαμβάνει τὶς ἀπολεσθεῖσες ἔκτοτε σημειώσεις τοῦ Hegel τῆς Jena καὶ ἔτσι ἀποκτᾶ χαρακτήρα πηγῆς. Τὸ μειονέκτημα, ὅμως, τῆς ἐπιλογῆς αὐτῆς εἶναι ὅτι ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος φέρεται νὰ ἀναθεώρησε τὶς σημειώσεις αὐτὲς κατὰ τὶς παραδόσεις τοῦ χειμερινοῦ ἐξαμήνου τοῦ 1817. Ὁ Michelet, ὅμως, ἀντὶ νὰ διατηρήσει τὰ δύο τετράδια σημειώσεων διακριτὰ στὴν ἔκδοσή του, τὰ συνέθεσε ἀποτυγχάνοντας ἔτσι πιθανὸν νὰ παραδώσει στοὺς μεταγενέστερους τὴ μεταβολὴ τῆς ἀντίληψης τοῦ Hegel περὶ τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας[9] ποὺ φαίνεται νὰ τεκμηριώνεται μεταξὺ τοῦ ἔργου *Ἡ διαφορὰ τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλινγκ* (ὅπου κάθε φιλοσοφικὸ σύστημα εἶναι μιὰ ὁλιστικὴ ἔκφραση τοῦ Ἀπολύτου) καὶ τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος* (ὅπου κάθε φιλοσοφικὸ σύστημα ἐκφράζει ἕνα μόνο στάδιο ἐξέλιξης τῆς φαινομενολογικῆς ἐξέλιξης τῆς συνείδησης). Τὸ δεύτερο μειονέκτημα τῆς ἔκδοσης τοῦ 1833 (ὅπως καὶ ἐκείνης τοῦ 1844) εἶναι ὅτι ὁ Michelet συνέθεσε ἄκριτα καὶ ἀθροιστικὰ τὶς σημειώσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Hegel μὲ ἐκεῖνες τῶν φοιτητῶν του καὶ μάλιστα ἀπὸ διάφορα ἔτη πανεπιστημιακῶν παραδόσεων. Τὰ μειονεκτήματα αὐτὰ εἶναι, βεβαίως, γνωστὰ στοὺς ἐκδότες τῆς ἔκδοσης Suhrkamp ποὺ μετέφρασε ὁ Γιακουμής, ἀλλὰ τὰ θεραπεύουν μόνο στὴν περίπτωση τῆς «Εἰσαγωγῆς» ὅπου διαχωρίζεται μόνο τὸ χειρόγραφο τῆς Χαϊδελβέργης καὶ ἔτσι καθαίρεται ἀπὸ τὶς προσμίξεις τοῦ Michelet μόνο ἕνα μικρὸ τμῆμα της, μεταξὺ τῶν σελίδων 11-28 στὴν ἔκδοση Suhrkamp καί, ἀντιστοίχως, μεταξὺ τῶν σελίδων 1-13 στὴ μετάφραση τοῦ Γιακουμῆ.

Στὸ πλαίσιο τῆς συζήτησης περὶ τῶν ἐκδόσεων τῶν διαλέξεων πρέπει νὰ ληφθεῖ ἰδιαιτέρως ὑπ' ὄψη ἡ κρισιμότητα τῆς «Εἰσαγωγῆς» γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ἔργου τοῦ Hegel. Στὶς εἰσαγωγὲς τῶν διαλέξεων αὐτῶν ὁ Hegel, προσπαθώντας νὰ ἀπαλλάξει τὸ μάθημα τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν στενὰ εἰσαγωγι-

---

5. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, W. JAESCHKE (ἐπιμ.), Hamburg, Verlag Felix Meiner, 1993.

6. Γκ. ΧΕΓΚΕΛ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, μτφρ. Σ. Καμπουρίδη, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Ἀναγνωστίδη, [χ.χ.]

7. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Ψημμένου, *Νέα Ἑστία*, 1275, 1980, σσ. 1137-1146.

8. Οἱ πρῶτες κριτικὲς ἐγέρθησαν ἀπὸ τοὺς G. Lasson καὶ J. Hoffmeister.

9. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, σ. 32.

κό του χαρακτήρα καὶ νὰ τὸ αὐτονομήσει ὡς φιλοσοφικὴ κατεύθυνση, ἀναπτύσσει τὴν ἀντίληψή του περὶ τοῦ ἐπιστημονικοῦ χαρακτήρα τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καί, ἑπομένως, τοῦ ἀναγκαιοκρατικοῦ καὶ συστηματικοῦ χαρακτήρα τῆς ἱστορικῆς του ἐξέλιξης ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς ἁρμόζουσας μεθοδολογίας προσέγγισης τοῦ ἀντικειμένου. Ἡ σύνθεση τῶν εἰσαγωγῶν ἀπὸ τὸν Michelet τὸ 1833 δὲν ἐπιτυγχάνει νὰ ἀποδώσει ἱκανοποιητικὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἀντίληψης τοῦ φιλοσόφου περὶ τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας[10]. Γιὰ παράδειγμα, ἡ ἀντίληψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάθε φιλοσοφικὸ σύστημα ἐκφράζει τὴν ἐποχὴ μέσα στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας ἀναπτύχθηκε, καὶ μάλιστα κατὰ τὴ φάση τῆς ὡριμότητάς του (κατὰ τὸ πρότυπο ποὺ ἀναπτύσσεται στὴ *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου*), καὶ δὲν πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζεται σὰν μιὰ ἄχρονη σύλληψη τῆς ἀλήθειας, ἀναπτύσσεται μόνο στὶς Εἰσαγωγὲς τῶν ἐτῶν 1825-26, 1827-28 καὶ 1829-30 ἀλλὰ ὄχι σὲ ἐκεῖνες τῶν ἐτῶν 1820-21, 1823-24 καὶ 1831. Στὶς διαλέξεις αὐτῶν τῶν ἐτῶν ἡ ἀντίληψη αὐτὴ περὶ συγχρονικότητας τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας περιορίζεται σημαντικὰ ὑπὲρ τῆς ἀντίληψης περὶ τοῦ λογικο-ιστορικοῦ παραλληλισμοῦ σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο κάθε φιλοσοφία ἐκφράζει ἕνα διαφορετικὸ στάδιο ἐξέλιξης τῆς Ἰδέας στὴ Λογική.

Οἱ προαναφερθέντες προβληματισμοὶ ἀποτυπώνουν οὐσιαστικὰ τὴν ἀμφιταλάντευση τοῦ Hegel γιὰ τὸ ἂν ἡ ἐξέλιξη τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων ἀποτυπώνει, ἢ πρέπει νὰ ἀποτυπώνει, σὲ κάποιο βαθμὸ τὶς ἀνεπάρκειες τῆς φαινομενολογίας τῆς συνείδησης ὅπως αὐτὲς ἀποτυπώνονται στὴ Φαινομενολογία, τὴν ἐξέλιξη τῆς Ἰδέας ὅπως αὐτὴ ἀποτυπώνεται στὴ Λογική, ἢ τὴν ἐξέλιξη τοῦ πνεύματος ὅπως αὐτὴ ἀποτυπώνεται στὴ Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου. Ἡ ἔκδοση Michelet 1833 / Suhrkamp καὶ κατ' ἐπέκταση ἡ μετάφραση Γιακουμῆ, μολαταῦτα, ἐξακολουθεῖ νὰ ἔχει μεγάλη ἀξία ἀφοῦ ἡ ἀναθεωρημένη ἔκδοση Michelet τοῦ 1844, παρὰ τὶς προθέσεις τοῦ ἐκδότη, εἶναι πολὺ περισσότερο παρεμβατικὴ καθὼς εἰσάγει κατὰ τὸ δοκοῦν παραπομπὲς σὲ κείμενα φιλοσόφων στοὺς ὁποίους ἀναφέρεται ὁ Hegel, ἀναδιατάσσει ὁλόκληρες παραγράφους, εἰδικὰ στὰ κεφάλαια περὶ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων, καὶ συσχετίζει αὐθαίρετα γερμανικοὺς ὅρους μὲ ἀρχαίους ἑλληνικούς. Ἡ ἔκδοση Hoffmeister προσπάθησε νὰ διαχωρίσει τὶς διαφορετικὲς ἐκδοχὲς τοῦ ὑλικοῦ μὲ ὑποσημειώσεις ἀλλὰ περιορίστηκε μόνο στὶς εἰσαγωγὲς καὶ δὲν ἐπεκτάθηκε στὰ ἐπιμέρους κεφάλαια. Τέλος, ἡ νεώτερη κριτικὴ ἔκδοση τῶν Jaeschke καὶ Garniron ἀκολούθησε τὴ μέθοδο τοῦ διαχωρισμοῦ τῶν πηγῶν κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Hoffmeister πιὸ ἀποτελεσματικὰ ἀλλὰ καὶ αὐτὴ δὲν περιλαμβάνει βεβαίως ὑλικὸ τὸ ὁποῖο παραδίδεται μόνο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Michelet καὶ ὡς ἐκ τούτου δὲν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ ἔκδοση τοῦ Michelet τοῦ 1833 καὶ ἑπομένως ἡ μετάφραση Γιακουμῆ διατηροῦν ἀναλλοίωτη τὴν ἀξία τους.

Ἡ μετάφραση Γιακουμῆ διακρίνει τὶς διαλέξεις κατὰ τὸ πρότυπο τῆς ἔκδο-

---

10. A. NUZZO, Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the Lectures on the History of Philosophy (1819-1831), *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, D. A. DUQUETTE (ἐπιμ.), New York, SUNY Press, 2003, σσ.19-34.

σης Michelet (1833) σὲ τρία μεγάλα μέρη ποὺ ἀκολουθοῦν χρονολογικὴ σειρὰ ἔκθεσης τῶν διαφόρων φιλοσόφων καὶ φιλοσοφικῶν ρευμάτων: «Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία» (σσ. 119-774), «Φιλοσοφία τοῦ Μεσαίωνα» (σσ. 775-892) καὶ «Νεώτερη Φιλοσοφία» (σσ. 893-1208). Παρέχεται ἐπίσης ἕνας σύντομος, ἐνδιαφέρων πρόλογος τοῦ μεταφραστῆ καθὼς καὶ χρήσιμο ἑλληνικὸ καὶ ξενόγλωσσο εὑρετήριο ὀνομάτων. Ἐνδεχομένως χρήσιμες γιὰ τὸν ἀναγνώστη τῆς μετάφρασης θὰ ἦταν οἱ παραπάνω διευκρινίσεις περὶ τῶν ἐκδόσεων καθὼς καὶ ἕνα εὑρετήριο ὅρων, ὥστε τὸ συγκεκριμένο ἔργο νὰ μελετᾶται μὲ τὴν ἀναγκαία ἐπιφυλακτικότητα ποὺ ἁρμόζει σὲ διαλέξεις οἱ ὁποῖες φαίνεται νὰ ἐξυπηρετοῦν τὶς φιλοσοφικὲς προθέσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Hegel, παρὰ μιὰ ἀποστασιοποιημένη περιγραφικὴ καταγραφὴ φιλοσοφικῶν συστημάτων προγενέστερων φιλοσόφων. Στὸν πρόλογο ὁ μεταφραστὴς φαίνεται νὰ ὑπαινίσσεται τὴν πρόδηλη ἑρμηνευτικὴ προθετικότητα τοῦ Hegel, ὅταν διατυπώνει τὴ θέση του γιὰ τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Hegel ποὺ κατὰ τὴ γνώμη τοῦ μεταφραστῆ συνίσταται στὴν ἄρση τοῦ δυϊσμοῦ μεταξὺ ἰδεαλισμοῦ καὶ ὑλισμοῦ. Ἔτσι ἐπιχειρεῖ, ἴσως, νὰ διερμηνεύσει τὴν περίφημη διάκριση περὶ ἰδεαλισμοῦ καὶ ρεαλισμοῦ στὴν Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς[11], ὅπου ὁ φιλόσοφος ὑποστήριξε ὅτι «κάθε φιλοσοφία εἶναι οὐσιαστικὰ ἕνας ἰδεαλισμὸς» καὶ ὅτι «ἡ ἀντίθεση ἰδεαλιστικῆς καὶ ρεαλιστικῆς φιλοσοφίας δὲν ἔχει νόημα». Ἡ συνείδηση τῆς ἑρμηνευτικῆς αὐτῆς προθετικότητας τοῦ Hegel, ἄλλωστε, φαίνεται νὰ δικαιολογεῖ καὶ τὴν ἀπόπειρα τοῦ μεταφραστῆ νὰ ἀποδίδει μὲ κεφαλαῖα γράμματα φιλοσοφικοὺς ὅρους ποὺ πρέπει νὰ θεωροῦνται θεμελιώδεις γιὰ τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ κάθε φιλοσόφου, συμπεριλαμβανομένου καὶ τοῦ Hegel. Ἐν κατακλεῖδι, τὸ μεταφραστικὸ πόνημα τοῦ Δρ. Γιακουμῆ δὲν στερεῖται μεταφραστικῆς ἀρτιότητας μὲ δεδομένη τὴν ἐξ ἀντικειμένου δυσκολία ἀπόδοσης ἐγελιανῶν ὅρων καὶ ἐννοιῶν, γεγονὸς ποὺ καθιστᾶ τὸ ἔργο αὐτὸ αὐτόχρημα σημαντικότατο γιὰ κάθε, ἐξειδικευμένο καὶ μή, ἀναγνώστη.

Στυλιανὸς ΤΑΒΟΥΛΑΡΗΣ
(Ρέθυμνο)

11. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, E. MOLDENHAUER - K. M. MICHEL (ἐπιμ.), Frankfurt am Mein, Verlag Suhrkamp, τόμος 5, σσ. 172-173.

Philosophia, 43, 2013, pp. 493-500

Gilles DELEUZE, *Ὁ Μπερξονισμός*· εἰσαγωγή-μετάφραση-ἐπίμετρο, Γιάννης ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, Ἀθήνα, Scripta, 2010, 240 σσ.

> «Τὸ *Εἶναι* εἶναι στὴν πραγματικότητα μὲ τὸ μέρος τῆς διαφορᾶς, οὔτε ἕνα οὔτε πολλαπλό. Ἀλλὰ τί εἶναι ἡ ἀπόχρωση (*nuance*), ἡ διαφορὰ τοῦ πράγματος, τί εἶναι ἡ διαφορὰ τοῦ κομματιοῦ τῆς ζάχαρης;».
>
> (Gilles DELEUZE, Bergson, 1859-1941)

Στὸ βιβλίο ποὺ συνυπογράφει μὲ τὸν Félix Guattari, *Τί εἶναι φιλοσοφία;*, ὁ Gilles Deleuze ὁρίζει τὴ φιλοσοφία ὡς «δημιουργία ἐννοιῶν» (DELEUZE, 2004, σσ. 41-42, 51), ἐνῶ παράλληλα συγκρίνει τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν τέχνη τῆς προσωπογραφίας: «Τὸ ζήτημα δὲν εἶναι νὰ "τὸ κάνεις νὰ μοιάζει", δηλαδὴ νὰ ἐπαναλαμβάνεις αὐτὸ ποὺ εἶπε ὁ φιλόσοφος, ἀλλὰ νὰ παράγεις ὁμοιότητα προβάλλοντας ταυτόχρονα τὸ ἐπίπεδο ἐμμένειας ποὺ ἐκεῖνος ἐγκαθίδρυσε καὶ τὶς νέες ἔννοιες ποὺ δημιούργησε» (σ. 67). Τὴ βασικὴ αὐτὴ ἀρχὴ ἐφήρμοσε ὁ Γάλλος φιλόσοφος στὶς διεισδυτικὲς ἑρμηνεῖες του σὲ τόσο διαφοροποιημένες φιλοσοφικὲς θεωρίες καὶ συστήματα ὅπως ἐκεῖνες τοῦ Χιοῦμ καὶ τοῦ Κάντ, τοῦ Σπινόζα καὶ τοῦ Λάμπνιτς, τοῦ Νίτσε καὶ τοῦ Μπερξόν. Οἱ «σπουδὲς» τοῦ Μπερξὸν σὲ αὐτὲς τὶς μεγάλες φιλοσοφικὲς μορφές – ἡ ἐπιλογή τους δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε τυχαία ἀλλὰ πρωτίστως ἐνδεχομενική (*contingente*) – δὲν εἶναι σὲ καμία περίπτωση ἐξωγενεῖς πρὸς τὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ ὑπὸ μιὰ δυνατὴ ἔννοια εἶναι ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφία του. Στὸν *Μπερξονισμὸ* ἡ δημιουργικὴ ἐμπλοκὴ τοῦ φιλόσοφου μὲ τοὺς προκατόχους του, τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ντελὲζ μὲ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, φτάνει σὲ μιὰ κορύφωση. Πρόκειται γιὰ ἕναν ἰσχυρισμὸ ποὺ διατυπώνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ντελέζ, πρὶν ἀκόμα ἀπὸ τὴ συστηματικὴ πραγμάτευση τοῦ *Μπερξονισμοῦ*, σὲ ἕνα σύντομο, ἀλλὰ ἰδιαιτέρως πυκνὸ σὲ νοήματα ἄρθρο του, τοῦ 1956 γιὰ τὴ σύλληψη τῆς διαφορᾶς στὸν Μπερξόν (DELEUZE, 2002/[1]1956b).

***

Τὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ δοκιμίου ἀφιερώνεται στὴ διερεύνηση τῆς μεθόδου τοῦ μπερξονισμοῦ, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν ἐνόραση (*intuition*). Ἡ ἐνόραση διασφαλίζει τὴν αὐστηρότητα καὶ τὴν ἀκρίβεια τῆς «πειθαρχίας» (*discipline*) ποὺ εἶναι ἡ φιλοσοφία καὶ συνιστᾶ κατεξοχὴν ἕνα ἐνέργημα μὲ τρεῖς διαστάσεις: κατ' ἀρχὰς τὴ θέση καὶ δημιουργία προβλημάτων, στὴ συνέχεια, τὴν ἀνακάλυψη ποιοτικῶν διαφορῶν, «διαφορῶν φύσεως», τέλος, τὴν πνευματικὴ ἐμπει-

κτικῆς[1]· ἡ πολλαπλότητα τῆς διάρκειας, ἀντιθέτως, προσβλέπει στὸ «δυνητικὸ» ποὺ δὲν εἶναι κάτι ἄλλο ἀπὸ κατάφαση τῆς διαφορᾶς: «Οὐδέποτε θὰ συναντήσουμε τὸ συγκεκριμένο συνδυάζοντας τὴν ἀνεπάρκεια μιᾶς ἔννοιας μὲ τὴν ἀνεπάρκεια τῆς ἀντίθετής της ἔννοιας· δὲν συναντοῦμε τὸν ἑνικό (*singulier*) διορθώνοντας μιὰ γενικότητα μὲ μιὰ ἄλλη γενικότητα» (σ. 69).

Τὸ τρίτο κεφάλαιο τοῦ *Μπερξονισμοῦ* πραγματεύεται τὸ σύνθετο θέμα τῆς μνήμης καὶ τῆς σχέσης της μὲ τὴ διάρκεια. Ὁ Μπερξὸν διακρίνει ἀνάμεσα σὲ δύο εἴδη μνήμης, τὴ μνήμη-ἐνθύμηση καὶ τὴ μνήμη-συστολή. Ἡ μνήμη ἀνήκει στὴ «γραμμὴ τῆς ὑποκειμενικότητας»: ἡ διαφορὰ τῆς ἀντίληψης, ποὺ εἶναι ἐνέργημα τοῦ παρόντος, ἀπὸ τὴ μνήμη, ποὺ εἶναι ἐνέργημα τοῦ παρελθόντος, εἶναι διαφορὰ φύσεως καὶ ὄχι βαθμοῦ, ὅπως ὑποστηρίζεται εὐρέως ἀπὸ τὶς ἐπιστῆμες. Σὲ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι ὑποστηρίζουν οἱ ἐπιστῆμες, ἀλλὰ καὶ ὁ κοινὸς νοῦς, δὲν ὑπάρχει χρονικὴ ἑτεροχρονία παρελθόντος καὶ παρόντος, καθὼς παρὸν καὶ παρελθόν, ἀντίληψη καὶ μνήμη εἶναι ταυτόχρονα. Ἀλλὰ καὶ πέραν αὐτοῦ, ὁ Μπερξὸν εἶναι κατηγορηματικὸς ὅταν ἰσχυρίζεται, καὶ πάλι σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐπικρατοῦσα ἀντίληψη, ὅτι πηγαίνουμε ἀπὸ τὴν ἐνθύμηση στὴν ἀντίληψη, ὄχι τὸ ἀντίστροφο. Στὸν Μπερξόν, ἡ μνήμη δὲν εἶναι ψυχολογικῆς ἀλλὰ ὀντολογικῆς ὑφῆς καὶ εἶναι αὐτὴ ἡ ὀντολογικὴ μνήμη ποὺ καθιστᾶ δυνατὸ τὸ «ἅλμα στὴν ὀντολογία»: «Ἡ ἐπίκληση στὴ μνήμη εἶναι αὐτὴ ἡ ἐκτίναξη διὰ τῆς ὁποίας ἐγκαθίσταμαι στὸ δυνητικό, στὸ παρελθόν, σὲ μιὰ ὁρισμένη περιοχὴ τοῦ παρελθόντος, στὸ τάδε ἢ τὸ δεῖνα ἐπίπεδο συστολῆς. Πιστεύουμε ὅτι ἡ ἐπίκληση αὐτὴ ἐκφράζει τὴν καθ' αὐτὸ ὀντολογικὴ διάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἢ μᾶλλον τῆς μνήμης» (σ. 93, πβ. σ. 111).

Τὸ ἑπόμενο, τέταρτο κεφάλαιο τοῦ δοκιμίου εἶναι κεντρικὸ γιὰ τὴν ὅλη πραγμάτευση, καθὼς πραγματεύεται τὸ πρόβλημα τοῦ μονισμοῦ στὸν Μπερξόν: πρόκειται γιὰ *μία* ἢ γιὰ *πολλὲς* διάρκειες σὲ αὐτόν; Εἴδαμε μέχρι τώρα τὴν ἔμφαση ποὺ δόθηκε ἀπὸ τὸν Ντελὲζ στὶς διαφορὲς φύσεως. Ἀπὸ αὐτὲς προκύπτουν καὶ οἱ διττὴς κατεύθυνσης κινήσεις ἐνεργοποίησης τῆς μνήμης (διαίρεση-σύσφιξη, συστολὴ-περιστροφή, κῶνος-πυραμίδα). Εἶναι αὐτὲς ἐνδείξεις ἑνὸς ἰδιόρρυθμου πλουραλισμοῦ στὸν Μπερξόν; Πῶς μπορεῖ μιὰ ὀντολογικὴ θεωρία ποὺ ἑστιάζει στὶς διαφορές, ὅπως ἡ μπερξονική, νὰ εἶναι ταυτοχρόνως μονιστική; Ὁ Ντελὲζ κάνει λόγο γιὰ τὸν «μονισμὸ τοῦ Χρόνου» στὸν Μπερξὸν (σσ. 117, 120-121) καὶ ἐπεξεργάζεται τὴ θέση του αὐτὴ ἀναδεικνύοντας τὴν περίπλοκη σχέση τοῦ «δυνητικοῦ» μὲ τὸν Χρόνο: «Τὸ Εἶναι ἢ ὁ Χρόνος εἶναι *πολλαπλότητα*, ἀλλὰ ἀκριβῶς δὲν εἶναι "πολλαπλός"· εἶναι ἕνας, σύμφωνα μὲ τὸν *ἰδιαίτερο* τύπο πολλαπλότητάς του» (σ. 125, ἔμφαση τοῦ συγγραφέα). Ἔτσι, ἀφοῦ ἔχει

1. Στὸ *Διαφορὰ καὶ ἐπανάληψη*, ὁ Ντελὲζ ἐπισημαίνει μὲ ἀφορμὴ τὴν πραγμάτευση τῆς ἐγελιανῆς διαλεκτικῆς: «Δὲν εἶναι ἡ διαφορὰ ποὺ προϋποθέτει τὴν ἀντίθεση, ἀλλὰ ἡ ἀντίθεση ποὺ προϋποθέτει τὴ διαφορά· καὶ μακρὰν τοῦ νὰ τὴν ἄρει, δηλαδὴ νὰ τὴν ὁδηγήσει ἕως ἕνα θεμέλιο, ἡ ἀντίθεση προδίδει καὶ παραμορφώνει τὴ διαφορά» (DELEUZE, 1993/[1]1968, σ. 73).

μὲ τὸν Μπερξὸν εἶναι ἡ ρητὴ ἀπόσταση καὶ τῶν δύο τόσο ἀπὸ τὸν καντιανὸ κριτικισμὸ ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ φαινομενολογία (DELEUZE, 2009, σσ. 79-83). Ἕνα δεύτερο στοιχεῖο ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν ἀντιδιαλεκτικὴ τάση τῆς σκέψης τους. Ὁ Ντελὲζ μαθήτευε στὸν πολὺ ἰσχυρὸ ἀκαδημαϊκὰ Ζ. Ἱππολίτ, στὸν ὁποῖο ἄλλωστε ἀφιέρωσε τὸ *Ἐμπειρισμὸς καὶ ὑποκειμενικότητα*, ἀλλὰ ἡ μεταξύ τους σχέση δὲν μαρτυρεῖ μιὰ φιλοσοφικὴ συγγένεια ἀλλὰ μιὰ διαρκῶς μεγαλύτερη ἀπόσταση (GUTTING, 2011, σσ. 38-43). Ἕνα τελευταῖο στοιχεῖο ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν κοσμικὴ καὶ ἀντι-θρησκευτικὴ τάση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Μεσοπολέμου καὶ τῶν πρώτων μεταπολεμικῶν δεκαετιῶν σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν πανθεϊστικὴ καὶ μυστικιστικὴ τάση τῆς μπερξονικῆς ἐνορασιοκρατίας (ΜΠΕΡΞΟΝ, 2005, σσ. 371-378, ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, 2005, σσ. 371-278).

Ἕνα δεύτερο, ἰδιαίτερο γνώρισμα τῆς ντελεζιανῆς ἀνάλυσης ἔχει νὰ κάνει μὲ τὸν τρόπο ποὺ αὐτὸς συμπλέκει τὸν Μπερξὸν μὲ ἄλλες στιγμὲς ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Τὸν μπερξονικὸ μονισμὸ συγκρίνει ὁ Ντελὲζ μὲ τὴ θεωρία περὶ μονοσημαντότητας (*univocité*) τοῦ Εἶναι στὸν Σπινόζα (DELEUZE, 2002, σσ. 54, 173, 224, 411). Στὴ σπινοζικὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ *natura naturans* καὶ *natura naturata* (σ. 55, πβ. DELEUZE, 1993, σσ. 160-161) καὶ ἀντιστοίχως ἀνάμεσα σὲ «ἐξήγηση/ἑκπλοκή» (*explicatio*) καὶ «περίκλειση/ἔμπλοκή» (*implicatio*), ὡς τὶς δύο ὄψεις τῆς «ἔκφρασης» (*expression*) (DELEUZE, 2002, σ. 17, πβ. DELEUZE, 1993, σσ. 102-103), ὁ Ντελὲζ παραβάλλει τὴ διάκριση διαφορῶν φύσεως καὶ διαφορῶν βαθμοῦ ἢ τὴ διάκριση μεταξὺ διάρκειας, μνήμης, πνεύματος ἀφ' ἑνὸς καὶ χώρου, ὕλης ἀφ' ἑτέρου (DELEUZE, 2011, σ. 133). Στὸν Μπερξὸν ἔχουμε ἕναν ἰδιότυπο «μονισμὸ τῆς διαφορᾶς»: «Δὲν ὑπάρχει πιὰ κανένας δυϊσμὸς ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ τοὺς βαθμούς. Ὅλοι οἱ βαθμοὶ συνυπάρχουν μέσα σὲ μία καὶ τὴν αὐτὴ Φύση, ἡ ὁποία ἐκφράζεται ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ στὶς διαφορὲς φύσεως καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη στὶς διαφορὲς βαθμοῦ. Τέτοιου εἴδους εἶναι ἡ στιγμὴ τοῦ μονισμοῦ· ὅλοι οἱ βαθμοὶ συνυπάρχουν σὲ ἕναν μόνο Χρόνο, ποὺ εἶναι ἡ φύση αὐτὴ καθ' ἑαυτήν» (σ. 134).

Ἄλλος παραλληλισμὸς ποὺ προβάλλει μὲ σαφήνεια στὸν ὁρίζοντα τῶν ντελεζικῶν ἑρμηνειῶν τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας εἶναι αὐτὸς τοῦ Μπερξὸν μὲ τὸν Νίτσε. Εἶναι κατ' ἀρχὰς ὁ ἀντιδιαλεκτικὸς προσανατολισμὸς τοῦ Μπερξόν, ἡ πολεμική του ἐνάντια στὴν ἀφηρημένη σκέψη, ὅσο κι ἂν αὐτὴ δὲν κάνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ ἀναπαράγει μιὰ φυσικὴ τάση τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας, ποὺ τὸν κάνει νὰ προσεγγίζει τὴ νιτσεϊκὴ φιλοσοφία τῆς ζωῆς (σσ. 68-74, πβ. DELEUZE, 1993/1968, σσ. 75-81, DELEUZE, 2002, σσ. 227-228, 277-278). Ἀλλὰ ὄχι μόνο στὸ πλάνο τῆς μεθόδου ἀλλὰ καὶ σὲ ἐκεῖνο τῆς ὀντολογικῆς ἀνάλυσης, ὑπάρχουν σαφεῖς ἀναλογίες μεταξὺ μπερξονικοῦ «δυνητικοῦ» καὶ νιτσεϊκῆς «δύναμης»: «ἡ διάρκεια διαιρεῖται καὶ μάλιστα διαιρεῖται ἀκατάπαυστα· γι' αὐτὸ εἶναι μιὰ *πολλαπλότητα*. Δὲν διαιρεῖται ὅμως χωρὶς νὰ ἀλλάξει φύση· διαιρούμενη, ἀλλάζει φύση· γι' αὐτὸ εἶναι μιὰ μὴ ἀριθμητικὴ πολλαπλότητα, ὅπου μπορεῖ κανείς, σὲ κάθε στάδιο τῆς διαίρεσης, νὰ μιλᾶ γιὰ «ἀδιαίρετα»... Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ ὑποκειμενικὸ ἢ ἡ διάρκεια εἶναι τὸ *δυνητικό*» (σ. 66, ἔμφαση τοῦ συγγραφέα). Καὶ ἀντίστοιχα γιὰ τὴ «δύναμη»: «...ἡ βούληση γιὰ δύναμη εἶναι τὸ ἕν, ὅμως τὸ ἕν ποὺ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸ πολλαπλό. *Ἡ ἑνότητά της εἶναι αὐτὴ τοῦ πολλαπλοῦ καὶ δηλώνει μόνον τὸ πολλαπλό*. Ὁ μονισμὸς τῆς βούλησης γιὰ δύναμη εἶναι ἀδιαχώριστος ἀπὸ μιὰ πλουραλιστικὴ τυπολογία» (DELEUZE, 2002b, σ. 126, ἔμφαση τοῦ συγγραφέα). Ὅπως στὴν περίφημη σπουδή του στὸν Νίτσε, ἔτσι καὶ στὴν πε-

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΡΓΑ ΤΟΥ GILLES DELEUZE

DELEUZE, G. (2002/[1]1956a), Bergson, 1859-1941 (1956a), στό: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, ἐπιμ. D. LAPOUJADE, Paris, Les Éditions de Minuit, σσ. 28-42.

— (2002/[1]1956b), La conception de la différence chez Bergson (1956b), στό: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, σσ. 43-72.

— (1993/[1]1968), *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.

— (1993), *Σπινόζα. Πρακτικὴ φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, ἐπιμ. Γ. ΒΩΚΟΣ – Π. ΠΟΥΛΟΣ, Ἀθήνα, Νῆσος.

— (1995), *Ἐμπειρισμὸς καὶ ὑποκειμενικότητα. Δοκίμιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση κατὰ τὸν Χιούμ*, μτφρ.-προλ.-σχόλια: Π. ΠΟΥΛΟΣ, Ἀθήνα, Ὁλκὸς/Μικρὴ Ἄρκτος.

— (2002), *Ὁ Σπινόζα καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἔκφρασης*, μτφρ. Φ. Σιάτιστας, ἐπιστημονικὴ ἐπιμέλεια: Α. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, Ἀθήνα, Κριτική.

— (2002 b), *Ὁ Νίτσε καὶ ἡ φιλοσοφία*, μτφρ. Γ. Σπανός, ἐπιμ. Φ. ΣΙΑΤΙΣΤΑΣ - Α. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, Ἀθήνα, Πλέθρον.

DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (2004), *Τί εἶναι φιλοσοφία;*, μτφρ. Σ. Μανδηλαρᾶ, ἐπιμ. Π. ΜΠΟΥΡΛΑΚΗΣ, Ἀθήνα, Καλέντης.

DELEUZE, G. (2009), *Κινηματογράφος Ι. Ἡ εἰκόνα-κίνηση*, μτφρ. Μ. Μάτσας, ἐπιμ. Κ. ΚΑΨΑΜΠΕΛΗ, ἐπίμετρο Γ. Πρελορέντζος, Ἀθήνα, Νῆσος.

ΒΟΗΘΗΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ALLIEZ, E. (1998), Sur le bergonisme de Deleuze, στο: *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, E. ALLIEZ (ἐπιμ.), Rencontres internationales, Rio de Janeiro –Sao Paolo 10-14 juin 1996, σσ. 243-264.

DESCOMBES, V. (1984), *Τὸ ἴδιο καὶ τὸ ἄλλο. 45 χρόνια γαλλικῆς φιλοσοφίας (1933-1978)*, μτφρ. Λ. Κασίμη, Ἀθήνα, Praxis.

GUTTING, G. (2001), *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.

— (2011), *Thinking the Impossible. French Philosophy since 1960*, Oxford-New York, Oxford University Press.

MADELRIEUX, S. (2011), Lire James, relire Bergson, στο: *Lire Bergson*, F. WORMS / C. RIQUIER (ἐπιμ.), Paris, Presses Universitaires de France, σσ. 101-120.

ΜΠΕΡΞΟΝ, Ε. (2005), *Ἡ δημιουργικὴ ἐξέλιξη*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης – Γ. Πρελορέντζος, ἐπιμέλεια-ἐπίμετρο: Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, Ἀθήνα, Πόλις.

MAY, T. (1997), *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press.

Philosophia, 43, 2013, pp. 501-503

Golfo MAGGINI, *Habermas and the Neo-Aristotelians: Discourse Ethics in Jürgen Habermas and the Challenge of Neo-Aristotelianism*, with Appendices by S. Virvidakis and K. Kavoulakos, Athens, Patakis Press, 2006, 414 pp.

In a well known passage of his Third *Critique*, Kant notes that there are two ways of debating an issue: one is to *dispute* about the conflicting claims; the other is to *quarrel* with the opposing parties. The debate that forms the subject matter of Golfo Maggini's study is a classic fixture in the field of moral and political philosophy. What makes Maggini's study distinctive is the meticulous way in which she unravels the development of that debate in the writings of Habermas, of his Non-Aristotelian fellow travelers or offshoots, and of his Neo-Aristotelian opponents; by paying proper attention to the argumentative moves of all parties involved, Maggini manages to give us a real sense of the intricacies and complexities of a discussion, which took off in the late 60's and reached a peak point in the mid 90's, without, as yet, having fully settled.

Offering a *précis* of the book might lead to a simplifying reconstruction of Maggini's rich narrative. I propose instead to focus on some core issues to which Maggini's text gives rise. The first issue is not (perhaps understandably) addressed by the book itself, yet it concerns a rather important issue: what is the methodology that informs the writing *in* the book? Maggini's text does not read like a hermeneutical exercise on the connotations of philosophical prose, or as a deconstruction of its unintended implications, or as an edifying treatise for the moral benefit of alienated readers: her text purports to identify philosophical claims, to trace their history, to explicate how they were received, and to question their apparent cogency. In those respects, her text is both stylistically and intellectually quite close to, *e.g.*, *The Philosophical Discourse of Modernity* – minus the polemical tone, and consequent inattention to detail, that characterizes Habermas' own narrative. It is thus, I think, all the more interesting that Maggini's inquiry ends by casting doubt on certain aspects of Habermas' own project: the doubts are significant precisely because they stem from within the Habermasian project of Discourse Ethics.

Among the several doubts expressed by Maggini, it is particularly worth noting those concerning (i) the proper articulation of the doctrine of the alleged priority of a context independent notion of «right» over a culturally embedded notion of «good», (ii) the application problem for ethical principles, or more generally, for normative strictures, and (iii) the viability of the conception of personhood that informs much of Habermas' theoretical moves. Each of those three issues is a major philosophical topic in its own right, and its full treatment should call upon a

variety of arguments in the analysis of consciousness, language, being, knowledge, motivation, and value. Maggini prefers to stay close to the views actually presented by the protagonists in the debate, and rather prudently avoids wandering in the broader philosophical literature on the aforementioned research topics. On the positive side, that authorial policy makes for a tightly weaved monograph. What is not so clear, perhaps, is whether a reader, who is not already subscribing to the significance of that debate, will be convinced not just about the particulars of Maggini's concluding remarks (on this score she is making, in my view, a fine job), but about the fruitfulness of setting those research topics in terms of that particular debate. The worry is not that readers totally unfamiliar with the debate might fail to see its point –that is not necessarily something that ought to concern the author– the worry is that someone otherwise sympathetic to Habermas' project, might still think that we may unlock his thinking by choosing a route that bypasses, or, at least, avoids dwelling upon, his critical encounters with Neo-Aristotelianism.

Setting Habermas against contemporary Aristotelianism, could hardly avoid casting him in the way Aristotelians conceive of their deontological opponents, *i.e.* as a Kantian. That move looks natural, given Habermas' many allusions to the great Konnigsbergian, as well as his insistence on a cluster of views regarding the significance of Enlightenment, the priority of justice, the importance of the public use of reason, etc., that are part and parcel of liberal Kantianism. However, this opens up a number of interpretative issues.

If Habermas were a strict follower of Kant's ethics, then perhaps some of the problems that Maggini and others rightly identify in Deontological Ethics in general, might not be Habermas' own problems. To mention a simple but crucial example: *das Anwendungsproblem* is not, on the face of it, a problem for a philosopher who, like Kant, thinks that the role of the «highest principle of reason» (be it «the categorical imperative», or the «universalizability principle») is not to *generate* rules of action, but to *test* maxims that agents involved in a situation already have and are ready to act upon. To be sure, the universalizability principle, in either Kant's or Habermas' version, is subject to all sorts of difficulties, but the «Application Problem» is not one of them – to think otherwise (as, *e.g.*, Klaus Gunther does) is, in my view, to run together two slightly different issues in Kant's philosophy, one concerning the Groundwork's view of practical reason, and another concerning the Third *Critique*'s analysis of the faculty of judgment.

If, on the other hand, we take at face value Habermas' disclaimers of any alleged commitment to Kant's 'monological', 'abstract', 'subjective' ethics (characterizations that would sound nicely to any Hegelian ear), then, *at a normative level*, he seems to be less engaged in a trench war with Aristotelians of various kinds, and to be more interested in how best to exploit the insights of 18th and 19th century philosophers, in both the Kantian and the Hegelian tradition. The reason for this is not hard to decipher: Habermas' declared theoretical aim, from the *Structural Transformation of Public Sphere* (1962) onwards, is not the revival of Kantian ethics, but the invigoration of Critical Social Theory. That aim appears to Habermas to be best served by providing Critical Social Theory with the *normativen Grundlagen* that Horkheimer's or

Adorno's works (despite their unmistaken moralistic overtones) admittedly lacked. However, those normative foundations (articulated in terms of communicative agency and its institutional formations in late modernity) are *not*, according to Habermas, of a moral character, be it Kantian, Aristotelian, Millian, or otherwise. Perhaps Habermas misreads his own project, or –as so often happens in this area– he takes as evaluatively neutral what is in fact morally laden. But it might be more charitable to think that Discourse Ethics is a normative grid, which allows the employment of cognitive and evaluative resources that might come from many quarters. Habermas' own take on moral matters, as recorded in his interviews (*Autonomy and Solidarity*), various of his public lectures, and his shorter political pieces (collected in the *Kleine politische Schriften*) is, therefore, of a different methodological order than his theoretical agenda that aspires to keep clear of one or another moral standpoint.

In light of the above, Maggini's general recommendations for, *e.g.* a *rapprochement* between Kantian and Aristotelian ideas of self-definition and self-realization should be welcome to a Habermasian Critical Theorist. It is, in fact, plausible to state that this is the direction to which lately Habermas' own work is moving – though, perhaps, not in a fully consistent way, as Kavoulakos' clearly argued contribution aptly shows. Virvidakis' *Appendix* also provides a much needed discussion of how and where exactly Discourse Ethics might fit in the domain of analytical Meta-ethics.

Maggini's book offers substantial food for thought to both the friends and the detractors of Discourse Ethics. It also shows, in practice, how a serious study can help us move beyond blind quarrels and on to genuine disputes on philosophical issues that matter.

Anthony HATZIMOYSIS
(Athens)

Philosophia, 43, 2013, p. 504

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ
ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ

Βαθύτατα λυποῦμαι ἀναγγέλλων τὸν θάνατον τοῦ ἀντεπιστέλλοντος μέλους τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Ἀναστασίου Ν. Ζούμπου. Ὁ ἐκλιπὼν ἐγεννήθη ἐν Σμύρνῃ τὸ ἔτος 1922. Ἐσπούδασε φιλοσοφίαν στὰ Πανεπιστήμια Ἀθηνῶν καὶ Μονάχου, ἀποκτήσας ἐκεῖ τὸ διδακτορικόν του δίπλωμα εἰς ἡλικίαν 26 ἐτῶν. Τὸν ἐγνώρισα ἀρχικῶς ἀπὸ τὰ ἔργα του, ὅταν διατελοῦσα καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Αἴξ Μασσαλίας, καὶ προσωπικῶς ἐν Ἀθήναις ἐπ' εὐκαιρίᾳ τοῦ Δ΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου Αἰσθητικῆς, ἔκτοτε δὲ συνεδέθημεν διὰ στενῆς φιλίας. Τὸ 1967 ἐξελέγη πρῶτος τακτικὸς καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Πατρῶν καί, δύο δεκαετίες ἀργότερα, ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Ὑπῆρξε λαμπρὸς ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀκάματος ἐρευνητής της, ἔχων δημοσιεύσει ὑπερχίλιες ἐργασίες ἑλληνιστὶ καὶ γερμανιστί. Χάρις εἰς τὶς τελευταῖες αὐτὲς ἐξετιμᾶτο διεθνῶς. Ἐδημοσίευσε μέχρι τῆς τελευταίας του πνοῆς. Ἡ προσωπική μας συνεργασία ὑπῆρξε ἄκρως καρποφόρος. Ἀπὸ τοῦ Ἰανουαρίου 2008 διετέλοῦσεν ἀντιπρόεδρος τοῦ Ἱδρύματος Ἐρεύνης καὶ Ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας, τοῦ ὁποίου τὸ ἱδρυτικὸ διάταγμα φέρει τὴν ὑπογραφὴν τοῦ ἀκαδημαϊκοῦ Μιχαὴλ Στασινόπουλου, τότε προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας. Εὔχομαι ἡ Ἀκαδημία νὰ δεχθῇ, ὅπως οἱ σύντομες, ἑλληνιστὶ συντεταγμένες μονογραφίες τοῦ ἐκλιπόντος, ποὺ καλύπτουν θεματικῶς ὁλόκληρον τὸ φάσμα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὶς ἀπαρχές της μέχρι τοὺς ὕστερους χρόνους, ἐκδοθοῦν εἰς τόμον.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθήνα)

Philosophia, 43, 2013, pp. 505-507

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ
ΙΩΑΝΝΗΣ ΤΑΪΦΑΚΟΣ

Καλοῦμαι σήμερα νὰ ἐκφωνήσω ἕναν λόγο ποὺ δὲν θὰ ἤθελα ποτέ, διότι εἶναι πολύ δύσκολο σὲ τέτοιες συνθῆκες ἕνας μαθητὴς νὰ μιλήσει ἐπαρκῶς γιὰ τὶς ἀρετὲς ἑνὸς τόσο προικισμένου Δασκάλου. Ἂν καὶ δὲν ἦταν καθηγητής μου σὲ φοιτητικὰ ἔδρανα μὲ τὴ στενὴ ἔννοια τοῦ ὅρου, γιὰ ὅλους ἐμᾶς στὸ Τμῆμα Κλασικῶν Σπουδῶν καὶ Φιλοσοφίας ὁ Ἰωάννης Ταϊφάκος ὑπῆρξε ἕνας ἀληθινὸς δάσκαλος σὲ θέματα ἤθους, ἀξιοπρέπειας, ἀρχοντιᾶς, πατρικῆς στοργῆς. Μᾶς δίδαξε τὴν ἔννοια τοῦ σεβασμοῦ στὴν προσωπικότητα τοῦ ἄλλου, νὰ διακρίνουμε τὸ σημαντικὸ ἀπὸ τὸ ἀσήμαντο, νὰ ἐκτιμᾶμε τὴν ὁποια προσφορὰ καὶ νὰ τὴν ἀνταποδίδουμε στὸ πολλαπλάσιο. Μᾶς ἔμαθε τὸν συνδυασμὸ τῆς ἐπιστήμης μὲ τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἄλλη ἀρετή, τὴν ἀξία τῆς ἱκανοποίησης τῶν δευτερογενῶν ἀναγκῶν τοῦ ἀνθρώπου, τὴ γοητεία τῆς πνευματικῆς ὑπεροχῆς, τὴν ὑποδειγματικὴ εὐγένεια καὶ πολλὰ ἄλλα.

Καταγόμενος ἀπὸ τὴ Μάνη τῆς Λακωνίας, τόπο ποὺ φημίζεται γιὰ τὸν ἡρωισμό, τὸ ἐλεύθερο φρόνημα καὶ τὴ μαχητικότητα τῶν ἀνθρώπων ποὺ παράγει, ἐνοτερνίσθηκε πλήρως τὶς ἀνάλογες ἀρχὲς καὶ τὶς ὑπηρέτησε πιστὰ καὶ μὲ ἀπαράμιλλο ζῆλο.

Ἀπὸ τὰ γυμνασιακά του ἤδη χρόνια τὸν εἵλκυσε ἡ ἰδέα τῆς πανεπιστημιακῆς καθηγεσίας, σὲ μία ἐποχὴ ποὺ τὰ σχετικὰ πρότυπα δὲν εἶχαν χαθεῖ. Εἶχε μετέπειτα τὴν τύχη ἀπὸ πολὺ νωρὶς νὰ συνδεθεῖ στενὰ μὲ κορυφαῖες προσωπικότητες τοῦ πνεύματος καὶ τῆς διανόησης, ὅπως ὁ Τρυπάνης, ὁ Τσάτσος, ὁ Δεσποτόπουλος, ὁ Ζέπος καὶ ἀρκετοὶ ἄλλοι ἀκαδημαϊκοί, οἱ ὁποῖοι τὸν ἐπηρέασαν καθοριστικά.

Ξεκίνησε τὶς σπουδές του στὴ Νομικὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ἀλλὰ τὸν κέρδισε ἡ Κλασικὴ Φιλολογία. Ἤδη ὡς φοιτητὴς δημοσιεύει ἐπιστημονικὰ ἄρθρα ποὺ παραπέμπονται ἀκόμη καὶ σήμερα στὴ διεθνὴ βιβλιογραφία, ἐνῶ τὸ βιβλίο του γιὰ τὸ De Bello Gallico τοῦ Ἰουλίου Καίσαρος, 495 σελίδων, δημοσιεύεται τὸ 1973!

Στὴ συνέχεια πραγματοποίησε λαμπρὲς μεταπτυχιακὲς σπουδὲς μὲ εἰδίκευση στὴ Λατινικὴ Φιλολογία στὰ Πανεπιστήμια La Sapienza της Ρώμης καὶ King's College τοῦ Λονδίνου, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀναγορεύθηκε διδάκτωρ, συνεργαζόμενος μὲ μεγάλα ὀνόματα τῆς Κλασικῆς Φιλολογίας. Συμμετεῖχε σὲ πλῆθος διεθνῶν συνεδρίων, πολλὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα ὀργάνωσε ὁ ἴδιος, ἐνῶ ἔχει δημοσιεύσει δεκάδες ἄρθρα στὰ καλύτερα διεθνῆ περιοδικὰ ἤδη ἀπὸ τὶς δεκαετίες τοῦ 1970 καὶ 1980.

Διακεκριμένος ἐπιστήμων, τὸ 1993 ἄφησε τὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν καὶ τὸ Κολωνάκι, ὅπου διέμενε, γιὰ νὰ προσφέρει τὶς πολύτιμες ὑπηρεσίες του στὸ νεοϊ-

δρυθὲν τότε Πανεπιστήμιο Κύπρου, ἀκολουθώντας τὴν παρότρυνση τοῦ Κωνσταντίνου Τρυπάνη: «Ἡ Κύπρος σᾶς χρειάζεται». Δημιούργησε ἕνα Τμῆμα μὲ πολλὲς περγαμηνὲς ἀριστείας καὶ δικαίως καμάρωνε γιὰ αὐτό. Ἐνθάρρυνε πάντοτε τοὺς νέους ἐρευνητὲς καὶ χαιρόταν μὲ τὴν πρόοδό τους, πολὺ περισσότερο ὅμως μὲ τὸν συνδυασμὸ ἐπιστημονικότητας καὶ ἤθους. Ἡ ἐπιστημονικὴ καὶ διοικητικὴ συνεργασία μαζί του ἀποτελοῦσε ἀνεπανάληπτη ἐμπειρία γιὰ ἐμᾶς τοὺς νεώτερους καὶ διακρινόταν πάντοτε ἀπὸ ἀλληλοεκτίμηση, ἀμοιβαῖο σεβασμὸ καὶ διάθεση προσφορᾶς.

Ἀσχολήθηκε ἐρευνητικὰ μὲ ἕνα πλῆθος ἀντικειμένων, ποὺ περιλαμβάνουν, μεταξὺ ἄλλων, τὴν πολιτικὴ σκέψη τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς ἀρχαιότητας, ἕνα πεδίο ποὺ τὸν γοήτευε ἰδιαίτερα, τὸν Κικέρωνα καὶ τὴν ἐποχή του, τὸν Πετρώνιο, τοὺς Λατίνους γραμματικούς, τὴν κριτικὴ τοῦ κειμένου, τὶς Laudationes Funebres Romanorum, γιὰ τὶς ὁποῖες ἑτοίμαζε μία κριτικὴ ἔκδοση ποὺ βρισκόταν πολὺ κοντὰ στὴ δημοσίευσή της. Εἶμαι σὲ θέση νὰ γνωρίζω ὅτι εἶχε σχεδὸν ὁλοκληρώσει ἄλλα τέσσερα βιβλία καὶ ὀκτὼ ἄρθρα, τὰ ὁποῖα ἀνέμενε νὰ δημοσιεύσει κατὰ τὴ σαββατική του ἄδεια ποὺ θὰ ἄρχιζε τὸν Σεπτέμβριο.

Ἔνθερμος ὑποστηρικτὴς τῆς ἰδέας περὶ τῆς ἑνότητας τῶν κλασικῶν γραμμάτων συνδύαζε ἁρμονικὰ τὴ μελέτη τῆς Λατινικῆς καὶ τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλολογίας, ἐνῶ ἐπεκτάθηκε μὲ μεγάλη ἐπιτυχία τόσο στὸν χῶρο τῆς Ἀρχαίας Φιλοσοφίας, δημοσιεύοντας τὸ 2008 τὸ ὀγκωδέστατο μνημειῶδες βιβλίο του γιὰ τοὺς Κυπρίους Φιλοσόφους, ὅσο καὶ στὸν χῶρο τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Φιλολογίας, ὅπως καταδεικνύει μεταξὺ ἄλλων τὸ πρόσφατο βιβλίο του γιὰ τὸν Ρίτσο. Γιὰ τὸ ἐπιστημονικό του ἔργο, τὴ δράση του καὶ τὴν προσφορά του στὸν πολιτισμὸ τιμήθηκε ἀπὸ τὴν Ἰταλικὴ Δημοκρατία, τιμήθηκε ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, τιμήθηκε ἀπὸ πλῆθος ἄλλων φορέων.

Ὑπῆρξε πολυγραφότατος ἀκόμη καὶ σὲ θέματα τῆς ἐπικαιρότητας, μὲ ἀξιοζήλευτη κουλτούρα, ἐξαιρετικὴ αἴσθηση τοῦ χιούμορ καὶ μεγάλη ἱκανότητα στὸν λόγο. Πάντοτε ἀπολαυστικός, τόσο στὶς συχνὲς δημόσιες παρεμβάσεις του ὅσο καὶ στὶς ἰδιωτικές του συζητήσεις. Γνώριζε νὰ ἀγγίζει καὶ νὰ σαγηνεύει τὶς ψυχὲς τῶν ἀνθρώπων. Διέθετε ἕνα συνεπὲς καὶ μακρόπνοο ὅραμα γιὰ τὴ Σχολὴ καὶ τὸ Τμῆμα, ποὺ μὲ μεγάλη εὐκολία ἐνέπνεε σὲ ὅσους τὸν γνώριζαν. Ἀπεχθανόταν τὴ μιζέρια καὶ τὴν ἐσωστρέφεια, ἀντιπαθοῦσε τὶς ψυχρὲς λογιστικὲς προσεγγίσεις τῶν ἀριθμῶν, θεωροῦσε τὸ συναίσθημα κινητήριο δύναμη τῆς ὅποιας δημιουργίας καὶ ὄχι ἔνδειξη ἀδυναμίας, ἔβλεπε τὶς ἀνθρωπιστικὲς σπουδὲς στὸ ἐπίκεντρο κάθε ἀπόπειρας πολιτιστικῆς δράσης καὶ ἀπαραίτητη προϋπόθεση δημιουργίας ὑγιῶν προσωπικοτήτων. Τὸ ὅραμά του θὰ τὸ συνεχίσουμε ὅλοι μας, ὄχι ἁπλῶς ἀπὸ χρέος πρὸς ἕναν ἄνθρωπο ποὺ εὐεργέτησε καὶ ἐμπλούτισε μὲ τὴν παρουσία του πολλοὺς ἀπὸ μᾶς, ἀλλὰ ἐπειδὴ εἴμαστε πλήρως πεπεισμένοι ὅτι ἡ ἀρετὴ τὴν ὁποία συμπυκνώνει εἶναι ἡ ἀσφαλέστερη ὁδὸς ἐπιτυχίας.

Κατέδειξε μὲ πλήρη συνέπεια στὸν βίο του ἕνα ἀριστοκρατικὸ ἰδεῶδες ποὺ σπανίζει στὴν ἐποχή μας καὶ παραπέμπει σὲ ἐμβληματικὲς μορφὲς τοῦ ἐξιδανικευμένου παρελθόντος. Χωρὶς ἀμφιβολία, θὰ μείνει αἰώνια στὴ μνήμη μας ὡς ἕνας πνευματικὸς ἄνθρωπος, ὡς ἕνας λόγιος, ὡς μία ἰσχυρὴ προσωπικότητα ποὺ μὲ ἠθικὴ ἀκεραιότητα καὶ παρρησία ἤξερε νὰ δίνει μάχες σὲ πολλὰ ἐπίπεδα καὶ νὰ τὶς κερδίζει. Ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν τελευταία, ἄνιση μάχη μὲ τὴν ἀσθένεια ἐξῆλθε ἀληθινὸς νικητής, κατορθώνοντας μὲ τὴ φιλοσοφική του προσέγγιση καὶ

τὴ στωική του στάση νὰ διασφαλίσει τὴν ἐσωτερική του ἐλευθερία καὶ ἀξιοπρέπεια μέχρι τὸ τέλος, δίνοντας ὅμως τὴν πικρὴ γεύση τῆς ἀπώλειας στὴ γυναίκα του Ἀγγελικὴ καὶ σὲ ὅλους ἐμᾶς.

Σήμερα κηδεύουμε ἕναν ἀληθινὸ εὐπατρίδη, ἀπό τοὺς λίγους ποὺ εἶχε τὴν τύχη νὰ γνωρίσει ἡ Κύπρος. Τοῦ ὀφείλουμε πολλά, ἀλλὰ δεσμευόμαστε ὅτι θὰ τὰ ἀποδώσουμε στὸ ἀκέραιο, διατηρώντας ἄσβεστη τὴν ἀνάμνησή του καὶ ὑποσχόμαστε νὰ συνεχίσουμε τὴν προσφορά του στὴν ἐπιστήμη, τὴν παιδεία, τὸν πολιτισμὸ καὶ τὸν Ἄνθρωπο. Σὲ ἀποχαιρετοῦμε, Δάσκαλε, μὲ τοὺς στίχους τοῦ Ὁρατίου *non omnis moriar… usque ego postera crescam laude recens* («Δὲν θὰ πεθάνω ὁλόκληρος… θὰ μεγαλώνω ἀγέραστος μὲ τῶν κατοπινῶν μου τὸν ἔπαινο»).

Σπυρίδων ΤΖΟΥΝΑΚΑΣ
(Λευκωσία)

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 ὥρισται 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, 125 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 I. 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 Ζ. 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: Βαρλαὰμ 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.

BYZANTINA ΣΧΟΛΙΑ 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, XVI, 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 Ἑνδέκατον, Ἀριστοτέλους *Τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Editio princeps, Προλεγόμενα, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Κωνσταντίνου OIKONOMAKOY, 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. Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2009, 63* + 104 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, 132* + 137 p.

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ, ΕΚΤΥΠΩΣΗ
ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΓΡΑΦΙΚΩΝ ΤΕΧΝΩΝ «ΑΒΕΛ»
ΜΕΝΕΛΑΟΥ 2, 106 43 ΗΛΙΟΥΠΟΛΗ, ΑΘΗΝΑ,
ΤΗΛ.: 210 971 1877, e-mail: aveltypo@otenet.gr