

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ISSN 1105-21-20

Copyright © 2014

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἀναγνωστοπούλου 14 – 106 73 Ἀθήναι

ACADEMY OF ATHENS

RESEARCH CENTRE FOR GREEK PHILOSOPHY

14, Anagnostopoulou str. – 106 73 Athens, Greece

Ἐπιμέλεια ὑλῆς: Δρ Ἄννα Τάτσι

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 44 (2014)

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

P. FERREIRA DA CUNHA, Lettre et esprit: prolégomènes à une philosophie constitutionnelle	11
E. MOUTSOPOULOS, L'œuvre d'art, valeur en soi	28
E. MOUTSOPOULOS, Avant-gardisme et post-modernisme: une dialectique esthétique-morale	32
V. KALDI, Philosophy, Arts and the Acquisition of Knowledge	35

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

A. G. WERSINGER, «Le milieu et la ronde». Contribution à l'étude des représentations géométriques et politiques du cercle et de l'harmonie chez Homère, les Pythagoriciens, Platon et Euclide	55
S. TZITZIS, La naissance de l'altruisme chez les Anciens	75
A. VASILIU, Le même, l'autre et les images. Une lecture de la division des genres dans <i>Le Sophiste</i>	95
B. ΤΣΟΥΝΑ, Ἀναπαραστάσεις τῶν «Σωκρατικῶν» ἀπὸ τὸν Πλάτωνα	137
F. ARONADIO, Il <i>De virtute pseudoplatonico</i> : distinguere le buone e le cattive nature	170
A. KALAS – FR. SKVRNDA, Ἀπόπειρα αἰτιολόγησης τῆς Σκεπτικῆς ἐρμηνείας τοῦ πλατωνικοῦ στοχασμοῦ	190
E. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Ἄνθρωποι καὶ ἄλλα ζῶα κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη	219
N. SCOTTI MUTH, I modi di darsi dell' <i>ousia</i> . Uno sguardo sinottico a <i>Metafisica Z</i>	241
R. JORNOD, Le cosmopolitisme diogénique ou l'anarcho-cynisme	261
W. LAPINI, Tre note a Galeno, <i>De optimo genere docendi</i> (2, 3; 3, 4; 4, 1)	276
X. ΤΕΡΕΖΗ – Μ. ΤΣΙΑΜΗ, Ἡ πολιτικὴ καὶ ἠθικολογικὴ λειτουργία τῆς Μουσικῆς κατὰ τὸν Νεοπλατωνικὸ Πρόκλο. Ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν ἀφηγήσεων σὺν ἐπαναστατικῆς συνθέσεως	284
A. GLYCOFRYDI-LEONTISINI, David Hume on National Characters and National Self	311
E. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Κάντ κατὰ τοῦ ἠθικολογοῦντος Rousseau	329
A. SOULEZ, De la vie des formes aux formes de vie	333
N.-C. BANACOU-KARAGOUNI, C. Castoriadis lecteur critique de M. Merleau-Ponty: l'ontologie en question	350

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

K. IOANNIDIS, Nikos Kazantzakis – Henri Bergson	363
A. ΚΕΣΣΟΓΛΟΥ – Γ. ΠΑΠΑΤΣΙΜΠΑ, Ἐπιμύθιο σὲ μία βιβλιοκρισία	368
A. G. WERSINGER, <i>Platon, poète et philosophe</i>	374
N. STROZ, C. HERVÉ – S. TZITZIS (dir.), <i>Altérité et vulnérabilités</i>	378
E. MOUTSOPOULOS, Lucien JERPHAGNON, <i>Les miscellanées d'un Gallo-Romain</i> ...	382
E. MOUTSOPOULOS, Lucien JERPHAGNON, <i>Mes leçons d'antan. Platon, Plotin et le néoplatonisme</i>	383
E. MOUTSOPOULOS, Jean-Marc GABAUDE, <i>Soutenances</i>	384
P. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Νεκρολογία. Βασίλική Δ. Παπούλα (1929-2014)	386

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ
ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

LETTRE ET ESPRIT. PROLÉGOMÈNES À UNE PHILOSOPHIE CONSTITUTIONNELLE

*«Le Code d'une Nation est le dépôt universel des
règles, qui prescrivent les devoirs et les droits positifs
ou conventionnels de tous ses membres».*
Garção STOCKLER¹

I. CONSTITUTION NATURELLE ET CONSTITUTION CODIFIÉE

1. Constitutionnalisme naturel vs. constitutionnalisme codifié

Il y a des constitutions depuis toujours et il y en aura toujours. La constitution est une réalité sociale «naturelle»: voilà le «concept historique universel de constitution», proclamé à sa façon par Lassalle, dans une conférence célèbre, *Über Verfassungswesen* (1862).

Il y a, en effet, un constitutionnalisme premier, le naturel, l'ancien, le traditionnel, ou l'historique, et il y a aussi un autre constitutionnalisme, raisonné, volontariste, codifié ou moderne, que l'on appelle souvent «constitutionnalisme» tout court. D'ailleurs, une des différences entre le constitutionnalisme traditionnel et le constitutionnalisme moderne, c'est justement que le premier pensait aux droits des Français, des Anglais, des X ou des Y, tandis que le constitutionnalisme moderne pense désormais aux droits de l'Homme en général. Il est ainsi, dès son début, universel, on dirait aujourd'hui «global».

On peut considérer dans l'histoire constitutionnelle deux époques successives (même s'il peut y avoir des résidus d'époques plus anciennes

1. Cette notion de Code (soulignons: «le Code» «d'une Nation») est très semblable à celle de Constitution. Cf. Francisco de Borja Garção STOCKLER, *Elogio Histórico de Pascoal José de Mello Freire dos Reis pronunciado na Assembléa Publica da Academia R. das Sciencias de 17 de Janeiro de 1799, e dedicado a Sua Alteza Real o Principe D. João nosso Senhor por... Secretario da mesma Academia*, Lisbonne, Na Typographia da Academia Real das Sciencias, 1799, p. 14.

dans les plus récentes et d'éventuelles revitalisations ou anticipations): l'époque pré-révolutionnaire et pré-libérale des constitutions que l'on appelle «traditionnelles», «historiques», ou «naturelles» et l'époque post-révolutionnaire et libérale (puis post-libérale ou sociale et après la période présente, néo- ou ultra-libérale) des constitutions *codifiées* qui relèvent du constitutionnalisme moderne et volontaire (voire «volontariste»).

La doctrine a pendant longtemps mis l'accent sur la ligne de démarcation du libéralisme; cependant, la question pourra être révisée car, depuis quelque temps, c'est le legs républicain qui émerge dans les analyses des historiens et des théoriciens, et son rôle n'est pas négligeable dans le triomphe du constitutionnalisme moderne². Au contraire. Et il y a aussi le problème présent, l'oubli et le mépris des constitutions du Sud de l'Europe, comme les constitutionnalistes italiens le dénoncent souvent et les pressions et catilinaires contre la cour constitutionnelle portugaise, pour ne donner que deux exemples³.

Pendant un certain temps, la doctrine dominante a aussi pratiquement ignoré le premier groupe de constitutions, laissant même supposer que le phénomène constitutionnel ne pouvait être que moderne et volontaire. Néanmoins, des études historiographiques et jusconstitutionnelles sérieuses ont réintégré cette autre dimension au sein de la doctrine dominante. Aujourd'hui, elle semble généralement admise.

Le problème s'est naturellement posé lors de la discussion soulevée par la codification de la Constitution européenne⁴.

En résumé, la constitution naturelle, historique, traditionnelle est éparse, non codifiée, elle résulte de l'écoulement du temps et de la sédimentation au fil du temps tandis que la constitution moderne, codifiée, volontariste est systématique, synthétique, elle est conçue comme un véritable code de droit constitutionnel, soigneusement planifié, «scientifiquement» élaboré et parfaitement autonome par rapport aux autres sources du droit. Elle est d'ailleurs explicitement la source des sources de celui-ci (cependant, dans le constitutionnalisme naturel, ce statut normogénique pourrait encore être remis en cause).

Il semble indéniable que la protection des personnes est depuis très longtemps une préoccupation, du moins dans certains pays ou certaines zones culturelles. Le comparatisme constitutionnel synchronique et diachronique réserve des surprises. En effet, des systèmes de protection ont existé avant les révolutions modernes: celui de la péninsule ibérique en fournit un

2. Cf. p. ex., S. M. GRIFFIN, *American Constitutionalism. From Theory to Politics*, Princeton, Princeton UP, 1996, p. 189 et suiv.

3. Cf. notre livre *Constituição & Política*, Coimbra, Almedina, 2012.

4. Cf. notre livre *Novo Direito Constitucional Europeu*, Coimbra, Almedina, 2005.

exemple⁵. Même si le droit constitutionnel antérieur à la Constitution n'était pas codifié, les ordonnances («Ordenações») du Royaume du Portugal en étaient fondamentalement imprégnées, notamment dans leur livre II⁶. Cela n'altère toutefois nullement la spécificité du constitutionnalisme historique. Ce n'est qu'avec le constitutionnalisme moderne qu'apparaît une triade mythique fondamentale et fondatrice: *Un texte sacré*, codifié (*sacred instrument*, c'est ainsi que les Américains appellent solennellement leur Constitution); *Séparation des pouvoirs* (selon la division classique issue de Montesquieu en pouvoir législatif, judiciaire et exécutif); *Droits de l'Homme ou Droits Fondamentaux* (selon une perspective universelle pour les premiers, ou nationale, pour les derniers) expressément consacrés par la Constitution.

À ces trois éléments, nous pouvons ajouter l'importance croissante du *suffrage* dans le choix des représentants, manifestation de la *souveraineté du peuple*.

Les premiers traits caractéristiques du constitutionnalisme moderne figurent déjà, expressément ou tacitement (seul le premier est tacite), dans l'article 16 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen: «Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution».

Almeida Garrett, juriste, politique et dramaturge romantique portugais (1799-1854), nous semble avoir été l'un des interprètes les plus lucides du changement de paradigme, ce qui est remarquable pour un contemporain de ce changement. Pour lui, l'avantage principal des constitutions modernes, codifiées, résidait surtout dans le fait qu'elles pouvaient fixer sur le papier (et ainsi graver dans la mémoire collective) les droits des peuples qui, dans une constitution sans support matériel durable, risquaient d'être jetés aux oubliettes par les pouvoirs ou de faire l'objet de leur mépris. Ce qui constitue aussi une belle apologie du droit positif. En effet, les préambules de la Constitution française de 1791, espagnole de 1812 (de Cadix) et portugaise de 1882 renvoient tous, d'une façon ou d'une autre, au mythe d'une époque pré-absolutiste (mythe néanmoins réalisable) et reconnaissent tous que les maux actuels résultent précisément d'une faille des constitutions traditionnelles: leur manque de protection contre l'oubli des anciens droits et des anciennes libertés.

Nous ne pouvons donc négliger l'héritage et l'exemple que nous lègue le constitutionnalisme naturel. Il est beaucoup plus qu'une matière d'enseigne-

5. Cf. P. FERREIRA DA CUNHA, J. AGUIAR E SILVA et A. LEMOS SOARES, *História do Direito. Do Direito Romano à Constituição Europeia*, Coimbra, Almedina, 2005, notamment p. 333 et suiv.

6. Cf. notre livre *Raízes da República. Introdução histórica ao direito constitucional*, Coimbra, Almedina, 2006, pp. 30 et suiv., 93 et suiv.

ment ou qu'une matière culturelle. Il est curieusement très actuel, comme on le verra à la fin de ce livre.

2. Du constitutionnalisme naturel au constitutionnalisme codifié⁷

L'expression «constitutionnalisme» tout court désigne surtout les mouvements constitutionnels modernes remontant à la Révolution anglaise du XVII^e siècle (ou aux diverses révolutions anglaises de la même époque), laquelle a ravivé la conscience de la dignité et des droits en commençant par le refus symbolique d'un impôt sur les bateaux (*ship money*). Le souvenir des anciennes libertés garanties par la *Magna Carta* et l'*Habeas Corpus* n'est sans doute pas étranger à ce refus. Le mot d'ordre était que l'impôt impliquait le consentement préalable du peuple: *no taxation without representation*.

C'est aussi la levée d'impôts qui déclenchera la Guerre d'Indépendance des États-Unis, dont l'événement le plus frappant, en tant que mythe initial, est la *Boston tea party* résultant d'un problème d'impôts sur le thé, et la Révolution française, puisqu'elle a éclaté après la convocation des États généraux (oubliés du pouvoir depuis longtemps) par le roi Louis XVI, dont les coffres étaient vides et qui espérait bien les persuader à consentir une augmentation des impôts.

Outre ces trois grands moments, il convient de signaler l'importance inspiratrice (même s'il s'agit surtout d'inspiration mythique) des anciennes libertés ibériques, qui peuvent être considérées comme des modèles de constitutionnalisme historique, traditionnel ou naturel. Le grand texte sur ces libertés reste le célèbre passage de l'écrivain portugais Teixeira de Pascoaes (1877–1952) que nous traduisons partiellement ici:

«Il est indéniable que notre jurisprudence découle des lois gothiques et romaines et que celle de ces derniers temps n'est autre qu'une copie très inférieure des lois étrangères qui ont complètement dénaturé le corps juridique de l'État. Mais il y a des lois dans notre ancienne législation (...). Nous avons encore les chartes communales et les principes de droit politique établis par les anciennes *Cortes* qui révèlent l'esprit d'indépendance et de liberté qui a toujours animé l'âme du peuple. Celui-ci intervenait dans le gouvernement du pays, dans la succession au trône, dans tous les actes d'intérêt général que le roi pratiquait: la guerre et la paix, la levée d'impôts, etc., et il exerçait aussi une surveillance rigoureuse des agissements des hommes d'État, dont certains ont été accusés et

7. Cf. notre livre *Teoria da Constituição*, vol. I, *Mitos, Memórias, Conceitos*, Lisbonne / São Paulo, Verbo, 2002, pp. 101-154.

condamnés! En plein Moyen Âge, pendant que d'autres peuples gémissaient sous le joug du pouvoir absolu, nous imposions la forme conditionnelle de pouvoir à notre monarchie: le roi gouvernera s'il en est digne et il gouvernera selon notre volonté, exprimée dans des *Cortes* générales réunies tous les ans. Nous avons d'autres lois anciennes issues de la coutume, qui leur a conféré une nuance originale, caractéristique du génie portugais»⁸.

Que ce soit par intérêt ou par conviction, peu importe, ces anciennes libertés ont été invoquées par les libéraux du XIX^e siècle pour réclamer la nouvelle liberté. Les anciennes *Cortes* portaient en leur sein les nouvelles assemblées, comme l'a observé dans ses mémoires le libéral José Liberato Freire de Carvalho⁹.

La distinction entre constitutionnalisme naturel et constitutionnalisme moderne a été en quelque sorte oubliée dans certains milieux. Pendant quelque temps, on aurait dit qu'elle était apparemment consensuelle, bien que les chercheurs se soient finalement positionnés d'un côté ou de l'autre. Aujourd'hui, comme c'est le cas pour les concepts de droit naturel classique et de jusrationalisme (liés chacun à une certaine époque), une analyse de la sédimentation et de la validité théorique de cette distinction est en cours. Ces catégories, si pratiques pour l'étude, ne sont peut-être pas totalement remises en question. Mais des textes comme celui de José Liberato ainsi que des figures de transition comme António Ribeiro dos Santos ou Silvestre Pinheiro Ferreira, remettent en cause les certitudes absolues particulières sur les moments de rupture et ceux de continuité. Ils suggèrent aussi des relations, des liens apparemment impensables en raison de leur hétérodoxie. Par exemple: la continuité libérale d'un certain traditionalisme ou les *mixed feelings* de libéraux face à un autre personnage complexe comme le Marquis de Pombal. La distinction entre le traditionnel et le moderne a peut-être été trop souvent soumise à une logique politique. Les raisons philosophiques et méthodologiques seraient certainement tout autres¹⁰.

Comme on le sait, les révolutions constitutionnelles fondatrices¹¹ sont la Révolution anglaise du XVII^e siècle (qui, dans un certain sens, est encore parfois considérée comme une sorte de prolégomènes constitutionnalistes), l'indépendance des colonies anglaises d'Amérique du Nord

8. T. DE PASCOAES, *Arte de ser Português*, Lisbonne, Assírio & Alvim, 1991, pp. 78-79.

9. J. L. FREIRE DE CARVALHO, *Memórias da Vida de...*, 2^e éd., Lisbonne, Assírio & Alvim, 1982 [1^{ère} éd., 1855].

10. Cf. notre livre *Síntese de Filosofia do Direito*, Coimbra, Almedina, 2009, p. 193 et suiv.

11. Cf. notre livre *Teoria da Constituição*, vol. I. *Mitos, Memórias, Conceitos*, pp. 155-248.

ou «Révolution américaine» et la Révolution française, qui s'est répercutée par vagues dans tout l'Occident et n'est donc que le point de départ de ce que certains appellent «la grande révolution occidentale»¹².

La leçon que l'on tire de ces révolutions libérales (ou proto-libérales dans le cas de l'anglaise) fondatrices est irremplaçable. Elles ont rompu non seulement avec une cosmovision, une perspective du monde sur le pouvoir et la politique, mais aussi avec la place de l'être humain lui-même, de sorte que nous avons aujourd'hui du mal à concevoir ce que les gens pensaient réellement auparavant. Si nous nous rappelons que, selon la tradition, le philosophe allemand Emmanuel Kant, dont la vie était extrêmement bien réglée, n'a fait une entorse à son horaire de retour à la maison que deux fois dans sa vie (la première pour acheter *Le Contrat social* de Rousseau et l'autre pour avoir des nouvelles de la Révolution française) et que ce même philosophe a défini, de façon décisive le siècle des Lumières comme l'époque d'émancipation de l'Humanité¹³, dont la devise serait dorénavant *sapere aude*, nous comprenons mieux que le constitutionnalisme ait été le point culminant et un élément constitutif d'une profonde révolution culturelle et non pas une simple superstructure politique ou légaliste.

Un autre héritage essentiel légué par les mouvements constitutionnels révolutionnaires est la lutte politico-constitutionnelle dans des ouvrages constitutifs cités à maintes reprises en raison de leur caractère originel, fondateur et mythique.

Les mythes de l'évolution constitutionnelle dans ces trois pays sont également une source irremplaçable d'enseignements¹⁴.

Pour toutes ces raisons, il est absolument indispensable d'établir un contact aussi «direct» que possible avec ces époques de laboratoire constitutionnel vaste et bouillonnant, grâce à l'étude patiente (mais fascinante) de l'histoire constitutionnelle.

12. Cf., p. ex., J. GODECHOT, *La Grande Nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde*, 2 vols, Paris, Aubier, 1957.

13. I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Berlinische Monatsschrift*, décembre 1784, pp. 481-94.

14. A. POITRINEAU, *Les Mythologies révolutionnaires*, Paris, PUF, 1987; D. HARTH / J. ASSMANN (org.), *Revolution und Mythos*, Francfort sur Main, Fischer, 1992; Y. CHALAS (org.), *Mythe et Révolutions*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990; notre livre *Droit et récit*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 61 et suiv. En outre, au sujet des mythes plus modernes, A. RESZLER, *Mythes politiques modernes*, Paris, PUF, 1981.

3. Codification et constitutionnalisme

Codification et constitutionnalisme sont deux choses différentes¹⁵. Même si on considère la codification au sens strict, loin de tout concept de compilation, et comme codification moderne, systématisée. Même si on considère le constitutionnalisme, également dans l'acception technique, en tant que mouvement constitutionnel de l'époque moderne, surtout lié aux Lumières¹⁶.

Il s'agit, en effet, de deux réalités différentes, qu'il faut distinguer. La seule façon de grouper les deux concepts en un seul, tributaire d'une des expressions en cause, ce serait de parler de codification moderne dans un sens extrêmement large, qui puisse s'analyser dans tout type de documents structurants du droit et de la politique. Ainsi, sous l'étiquette de «codification moderne», nous aurions les codes de droit politique, c'est-à-dire les constitutions, et même les chartes constitutionnelles¹⁷, et les déclarations de droits. Ainsi que les codes des diverses branches du droit de chaque pays.

Mais ce serait une catégorie très peu utile.

En principe, la codification se penche sur les domaines du droit privé (civil, commercial, ...) et du droit pénal¹⁸. Par cette voie, plusieurs matières d'intérêt politique sont en cause. Mais la codification procède calmement et avec prudence. Elle semble donner aux questions qu'elle traite un contenu assez technique et pratique. Cependant, que fait-elle? Elle établit les sources de tout le droit, elle définit les sujets de droit, elle régule la propriété et même la liberté, notamment par la stipulation des conduites considérées comme criminelles auxquelles elle associe des sanctions pénales.

Tout cela, étant propre à ces codes, n'en définit pas moins les bases de fonctionnement de la communauté politique, et constitue effectivement les remparts (ou les fondations) de la *Polis*, que les classiques identifiaient à la constitution.

On dirait alors que la codification finit par constituer le développement appliqué aux cas les plus immédiats et à ceux qui concernent le plus

15. Mais il y a des relations entre eux. Cf., *inter alia*, B. CLAVERO, Codificación y constitución: Paradigmas de un binomio, in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 18, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 79-145.

16. Cf. notre livre *Mito e Constitucionalismo*, *op. cit.*, p. 117 et suiv.

17. Les constitutions conventionnelles ou octroyées (normalement dites «Chartes constitutionnelles») ne sont pas couvertes par le concept rigoureux de constitutionnalisme (moderne), lequel implique une rupture avec le principe monarchique ou la monarchie dualiste. Cf. C. DA COSTA, Constitucionalismo, in *Pólis*, vol. I, Lisbonne, Verbo, 1983, cols 1151-1156.

18. Avec les matières de procédure respectives, qui seront autonomisées en codes spécifiques.

les divers acteurs juridiques des grands principes politiques que les constitutions cherchent à rendre juridiques.

Mais cette assertion même ne peut être acceptée sinon sous bénéfice d'inventaire.

En fait, elle comporte plusieurs exceptions et plusieurs nuances.

D'une part (on doit le préciser avant tout), il peut arriver que cette constitution, dont les codes seraient la concrétisation, peut ne jamais voir le jour dans les journaux officiels. Elle peut être non écrite, ou non codifiée, constituée par des éléments dispersés, et même historiquement superposés, sédimentés, par couches géologiques, comme ce sera le cas de la constitution anglaise.

D'autre part – et l'exemple anglais demeure éclairant – il peut arriver qu'un constitutionnalisme (mouvement constitutionnel, d'idéologie et mythologie constitutionnelles) non codifié puisse coexister avec l'absence de codification.

D'autre part encore (et nous ne sommes en train de voir que les cas de non-occurrence de la thèse générale), la chronologie et les liens directs entre codes et constitutions écrites varient beaucoup. Deux exemples symétriques:

Les États-Unis ont eu très tôt une constitution mais, sauf dans le cas très spécifique de la Louisiane, influencé par le legs espagnol et français, ils ne connaissent pas de vrais codes¹⁹.

La Prusse et la Bavière ont vécu une codification précoce qui n'a pas été suivie d'une constitutionnalisation (naturellement aussi à cause des vicissitudes de l'unification allemande)²⁰.

Il n'est sans doute pas nécessaire de citer les cas de pure et simple importation de codes ou de constitutions, comme l'adoption du code civil suisse en Turquie ou de la constitution espagnole de Cadix au Portugal et au Brésil²¹.

Il y a aussi les problèmes complexes qui résultent de la coexistence légale entre une constitution nouvelle et nationaliste et des codes relevant des autorités coloniales, dans les pays d'indépendance récente – c'est le cas des anciennes provinces d'outre-mer du Portugal²².

De toutes ces objections et précisions, on doit peut-être tirer une conclusion,

19. Cf. E. AGOSTINI, *Droit Comparé*, Paris, PUF, 1988, p. 296 et suiv.

20. Plusieurs exemples de cette relation pas toujours évidente entre codes et constitutions, in G. TARELLO, *Storia della Cultura Giuridica Moderna. Assolutismo e Codificazione del Diritto*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 24.

21. Au Brésil, le texte n'a duré légalement qu'un jour. Au Portugal, il a été adopté dans la partie électorale pour les élections des députés constituants de 1821.

22. À la législation codifiée les nouveaux pouvoirs ont commencé par ajouter, dans un mixage très ... «médiéval», des mesures éparses collectivistes, et même de retour aux formules pré-Lumières ou pré-humanistes contemporaines, comme la réintroduction de la peine de mort, de la bastonnade, etc.

pour nuancer la thèse présentée: les codifications sont, quand elles existent, une façon de consacrer, par une législation unique et articulée, les principes de la constitution des Lumières, révolutionnaire, libérale, etc., laquelle peut être écrite ou non, codifiée ou non, etc.

C'est-à-dire que, quand la codification est antérieure à la constitution écrite, elle anticipe les idées des Lumières que l'autre viendra consacrer... si elle en vient à être rédigée un jour. Quand l'inverse se produit, c'est la constitution qui proclame les grands principes que les codes vont développer et appliquer aux mille et un recoins de la vie des citoyens... s'ils en arrivent à être rédigés un jour.

Si les constitutions n'en arrivent pas à être rédigées, il y a un climat général, une constitution «matérielle», du moins dans la classe politique qui va l'appliquer sans connaître le texte, en lui connaissant un texte rituel²³, ou en substituant le rituel au texte – comme c'est le cas de la praxis britannique²⁴. Mais normalement il n'est pas question d'inexistence totale de textes. Il s'agit d'absence de codification.

Si les codes n'en arrivent pas à être élaborés, il y a une batterie de lois éparses (qui finissent par être compilées en collections et ainsi publiées, parfois même par des auteurs privés, normalement par des juristes sans autre pouvoir que leur science) qui reflètent les principes constitutionnels tant de la constitution codifiée que de la constitution non codifiée. Il s'agit ici, tout simplement, de l'absence de codification des lois.

Alors, tout conflue dans cette idée: codification et codification constitutionnelle (processus d'élaboration des constitutions écrites) sont des formules qui n'épuisent pas le noyau politico-culturel de la modernité et des Lumières. Elles sont, il est vrai, les formes les plus caractéristiques dont ces Lumières se sont revêtues. Mais elles sont compatibles avec leur absence même. Il suffit que la législation et l'esprit du temps s'harmonisent dans ce sens²⁵.

4. Une cosmovision commune

La primauté du contenu sur la forme s'affirme une fois de plus.

Ce qui importe le plus dans les Lumières juridiques et politiques, c'est

23. K. SPENCER, *Mythology and values*, *Ariana*, n° 1, 1982, pp. 59-60: «Si le mythe est un texte rituel, alors les faits mythiques devraient être reconnus dans les actes rituels» (texte anglais: «If a myth is a ritual text, then the mythical events should be recognizable in the ritual acts»).

24. Cf. Sir W. Ivor JENNINGS, *The Law and the Constitution*, 3e éd., London, University of London Press, 1948, p. 79 et suiv.

25. L'exemple anglais d'absence de constitution (codifiée) et de codification illustre bien une certaine imperméabilité aux Lumières juridiques, jusqu'à la phase de «continentalisation» du droit anglais. Mais c'est un cas particulier.

la conception du pouvoir, de l'Homme, du Monde, essentiellement rationnelle. D'aucuns la qualifieront aussi de calculatrice, matérialiste, propriétaire, bourgeoise, mais c'est le côté sombre, qui peut être dépassé.

La lutte entre les défenseurs et les adversaires de la codification en Allemagne au début du XIX^e siècle, apparemment motivée par des questions méthodologiques et théoriques, n'était en fait que l'opposition entre deux modèles politiques, le parti libéral-bourgeois étant pro-codification. Cette lutte était menée par les mêmes juristes qui se battaient pour la constitutionnalisation, laquelle servait les mêmes intérêts²⁶.

Cette cosmovision est servie par la proclamation des déclarations de droits, par l'institutionnalisation de la séparation des pouvoirs, par l'élaboration des constitutions écrites, produits d'assemblées constituantes élues, dépôts de la souveraineté populaire²⁷.

Cette cosmovision est aussi puissamment renforcée par l'approbation de codes qui transforment en technique aseptisée et en abstraction tranquille les options politiques que les constitutions –statuts juridiques du politique²⁸– laissent encore transparaître, comme réalités idéologiques et mythiques qui dénoncent, malgré tout leur caractère juridique formel, une imparfaite domestication de la politique par les articles du droit²⁹.

Mais dans toute situation historique –avec ou sans constitution ou codification– ce qui est le plus important, c'est la cosmovision de base.

Ainsi, ce qui lie vraiment codification et constitutionnalisme –plus que la stricte solidarité libérale, plus que le caractère plus ou moins illusoire (et ainsi mythique) des droits libéraux, qu'ils soient constitutionnels ou civils, plus que le commun désir d'abattre les corps intermédiaires³⁰– c'est quelque chose de plus (ou le verra mieux par la suite). Bien que tout cela soit indiscutablement vrai.

26. Dans le même sens, G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, op. cit., pp. 25-26.

27. Rappelons les éléments mythico-constitutionnels essentiels: mythe de la séparation des pouvoirs, mythe du texte constitutionnel écrit (et sacré), mythe des droits de l'Homme. Ils sont implicitement ou explicitement présents dans l'article 16 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Cf., en général, S. GOYARD-FABRE, *Philosophie Politique, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, PUF, 1987, pp. 330-331. C. DA COSTA, *Constitucionalismo, Pólis*, I, art. cit.

28. J. J. G. CANOTILHO, *Direito Constitucional*, 5^e éd., Coimbra, Almedina, 1991, p. 27 et suiv.

29. Cf. nos articles, *Mito e Ideologias. Em torno do Preâmbulo da Constituição, Vértice*, II série, n° 7, octobre 1988, p. 25 et suiv., et *Constitution, Mythes et Utopie*, in AA. VV. – 1791. *La Première Constitution Française*, Paris, Economica, 1993, p. 129 et suiv.

30. Cf. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, op. cit., p. 25 et suiv.

5. Codification et constitutionnalisme: raison et / ou mythe?

Ce que la codification et le constitutionnalisme prétendent (allégation souvent naïve, illusoire), c'est d'instituer la raison dans la politique, dans le pouvoir. Ils attaquent le chaos et l'arbitraire mythiques³¹. De là dérive leur idée de juridiciser la politique. Parce que le droit, juridique lui-même (dirait La Palisse), prêterait du géométrisme organisé et froid à ce monde obscur et chaud de passions irrationnelles qu'était la politique, le pouvoir.

Le constitutionnalisme, freinant les instincts et les malédictions viscères du pouvoir, le domestique dans une camisole de force d'articles, qui non seulement définissent les titulaires du pouvoir, mais qui permettent aussi une circulation régulière des élites à travers des procédures de majorités – les rites électoraux. En même temps, cette baguette magique défend les sujets de l'arbitraire du pouvoir, leur donnant (ou leur reconnaissant) des droits naturels, inaliénables et imprescriptibles.

En donnant une dimension concrète à ces droits sacrés, de la propriété absolue aux principes du *nullum crimen...* et de la *nulla poena...*, la codification en fait autant.

Nous sommes ainsi devant une tentative d'abolition de l'irrationalité, la *capitis diminutio* en politique et en droit. Et le droit, en devenant géométrie, va apporter à la politique cette certitude: il serait la fin du mythe dans les domaines du pouvoir et de la justice. Le moment appartiendrait à la science.

Par ces prétentions à rationaliser, logiciser, mathématiser – on va encore mythifier.

31. En ce qui concerne le chaos juridique pré-codification et pré-Lumières, cf. G. STOCKLER, *Elogio Histórico de Pascoal José de Mello Freire dos Reis*, op. cit., p. 12. Ce texte est aussi – curieusement – un éloge de la Philosophie du Droit et du Droit naturel ... selon les modèles du jusrationalisme. Il contient le mythe d'un droit national, non romain (mais non celtique) cher à Mello Freire: «Des juristes [pratiques] misérables, surtout attentifs à expliquer les nuances et subterfuges de notre Forum, sans avoir au moins leur Philosophie, ont été, par conséquent les seuls interprètes de nos Lois, dont ils ont voulu expliquer l'esprit: les uns à travers les décisions des Magistrats, considérant comme fondements de notre Jurisprudence ce qui devrait être considéré comme leur conséquence; d'autres par les dispositions du Droit Romain en pareils cas, sans penser qu'une grande partie de notre législation, étant dérivée des coutumes nationales primitives, des usages et de la Jurisprudence arabe et du Code wisigothique, devrait nécessairement être parfaitement contraire aux Lois romaines; d'autres enfin par le commun avis des Docteurs, comme si les opinions dérivées de principes erronés pouvaient se communiquer mutuellement de la force, qu'aucune n'a individuellement. Ainsi dépourvus également des principes de la Critique, et du Droit Naturel, origine de tous les autres droits, ils ont bouleversé entièrement l'ordre des idées juridiques et, au lieu d'éclairer les lois et de rendre plus simple la pratique des tribunaux, ils n'ont réussi qu'à obnubiler celles-là et à compliquer prodigieusement celle-ci».

Essentiellement parce que les hommes ne sont pas des numéros, et que les sociétés ne sont point des équations pouvant se résoudre par une formule aprioristique, en fait déduite d'une plénitude logique antérieure qui avait déjà défini par des axiomes les qualités des inconnues.

Les grandeurs recherchées par la mathématique – la *Spécieuse*, l'algèbre, œuvre d'un juriste (François Viète), est pleine d'analogies avec les cas pratiques romains³² – ne constituent pas de vraies inconnues. Seuls l'Homme et la Transcendance sont la grande interrogation – et à cela l'utopie ne peut pas répondre.

Mais la mythification ne dérive pas seulement de l'utopisme du législateur, qu'il soit rédacteur de codes ou de constitutions. Elle naît naturellement de ses options idéologiques.

C'est qu'il n'y a pas d'idéologie sans mythe. Une qualité spécifique des choses idéologiques semble bien être leur *non-rationalité* et *non-scientificité* (même si l'on sait combien la science est aujourd'hui l'admission des erreurs et non pas un savoir absolument sûr³³). Les choses idéologiques sont matière d'opinion (*doxa*), susceptibles de discussion rhétorique – victimes normales, évidemment, des artifices de l'illusion, du slogan, du discours de légitimation ...

Le mythe va prospérer dans une ambiance pseudo-scientifique, pseudo-rationnelle. Parce que, voilé à cause de l'hypocrisie de la situation, il va se multiplier par lui-même. Il y a plus de *mythe* encore dans la négation du mythe.

En fait, ce qui fait le constitutionnalisme moderne et la codification, c'est l'adoption des mythes politiques de l'idéologie dominante³⁴, servis au niveau juridique par des mythes juridiques.

Mais l'imagination des hommes est courte. Probablement parce que leur mémoire l'est aussi.

Et c'est ainsi que la triade mythico-constitutionnelle, sur laquelle tout l'édifice juridique et politique a été bâti, n'est qu'une traduction laïcisée des anciens mythes religieux, qui dominaient la cosmovision de la période antérieure.

À la confluence idéologique, rationaliste et prétendument antimythique de la codification et du constitutionnalisme s'ajoute, dans le cas portugais, une autre particularité qui va dans le même sens qu'un parallèle entre les deux.

32. Cf. M. SERRES, Science, droit, in *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, pp. 94-95.

33. Ce qui a déjà été dénoncé, précisément à propos de la philosophie constitutionnelle, par António José BRANDÃO, *Sobre o conceito de constituição política*, Lisbonne, s/e, 1944.

34. Les mythes libéraux, plus démocratiques, plus sociaux, puis ... selon les courants de la mode et du pouvoir qui la suit.

C'est que l'état de la compilation pré-codificatrice était semblable dans le domaine constitutionnel et dans les autres domaines – civil, procédural, criminel, etc. Dans les «*Ordenações*», le processus de systématisation constitutionnelle a accompagné la systématisation des autres disciplines.

Ainsi, lors de la phase de codification, on est simultanément confronté au problème de la constitutionnalisation. Ce qui était en cause, c'était l'ensemble du système normatif légal du *ius proprium*. Alors, au Portugal, par exemple, il fallait revoir tous les livres des «*Ordenações*», sans aucune distinction – du constitutionnel au criminel.

Si on considère qu'un des éléments de la constitutionnalité, du moins à titre indicatif, est la stabilité du texte légal, alors les «*Ordenações*» portugaises ont déjà cet élément de para-constitutionnalité. On a expressément considéré, après les rois Philippe du moins, que les «*Ordenações*» (y compris celles des Finances publiques) et les Articles des «*Sisas*» étaient des diplômes valables pour toujours, et qu'ils devaient donc être «*respectés*» et «*exécutés*», ce qui n'était pas le cas de la législation éparse, laquelle était en principe enregistrée dans la Maison de la Supplication. La révision de tous les livres des «*Ordenações*» que les Philippe considéraient comme immuables, éternels, a, ainsi, le caractère d'une vraie révision constitutionnelle d'une constitution assez rigide. Et ce, sans parler spécifiquement de la révision proprement dite du livre constitutionnel, le Livre II.

Et c'est précisément de ces deux pierres de touche de l'ordre juridique concret de son temps (la «*constitution*» et le crime) que le professeur de Coimbra Mello Freire va s'occuper en tant qu'auteur de projets de «*Codes*». En effet, d'un code pénal, et d'une «*constitution*» octroyée... Mais cela dans la période finale de la constitution naturelle généralisée, au XVIII^e siècle.

II. LA CONSTITUTION NATURELLE AUJOURD'HUI ET DEMAIN

Reprenons l'exemple historique portugais. Au XVIII^e siècle, après la chute du marquis de Pombal, la reine D. Marie I a voulu un retour au vieil ordre traditionnel, non utopique. Pendant une certaine période, les juristes se sont occupés à rêver de la révision du livre II des «*Ordenações*». Et après des difficultés à la commission de révision, le pombalien Mello Freire, professeur à la Faculté de Lois à l'Université de Coimbra, a même été chargé de le faire seul. Il a utopiquement écrit un «*vrai code*», sévèrement critiqué par le censeur, son collègue de la Faculté de Canons de la même académie, Ribeiro dos Santos, lequel a ainsi acquis la renommée de «*libéral*», ou «*libéral avant la lettre*» et l'accusation de «*républicain*» et «*monarchomane*».

Cette critique du projet despotique de Freire, en réalité aux couleurs traditionnalistes, allant de pair avec l'éclosion de la Révolution Française,

a tué les efforts de révision, un «pombalisme» sans Pombal. Les grandes transformations de la Constitution portugaise ne viendront ainsi que par la révolution libérale de 1820, et la constitution, dite «presque républicaine» de 1822³⁵.

Après cela, c'est la nouvelle période, celle du constitutionnalisme moderne, codifié (les constitutions de 1838, 1911 et 1976, ainsi que la charte de 1826 et la constitution autoritaire de 1933, approuvée par un plébiscite «limité»). Nous vivons encore cette période (la Constitution de 1976 reste vivante, surtout aimée par le peuple), bien que certains cherchent à remplacer la constitution par des voies inconstitutionnelles.

Mais il semble que la constitution naturelle revienne au galop.

Le droit constitutionnel comprend le droit constitutionnel de la constitution matérielle, celui de la constitution formelle et celui de la constitution instrumentale (peu importante, en termes théoriques: la consubstantiation matérielle du texte)³⁶. Mais le droit constitutionnel est en outre le droit fondamental de l'État et des formes politiques similaires (république *hoc sensu*, polis, fédération, empire...). C'est aussi le droit des institutions essentielles de l'Union européenne (dans ce cas, droit constitutionnel de l'Union européenne).

Enfin, on peut parler aujourd'hui d'un droit constitutionnel commun à l'Europe «communautaire», même si le projet de traité constitutionnel a été remplacé par celui d'un traité réformateur, qui est devenu le Traité de Lisbonne. En matière de constitution européenne, peu importe le nom: il existe depuis longtemps une véritable constitution matérielle européenne³⁷. Mais si le traité de Lisbonne est proche d'une constitution formelle (s'il ne l'est déjà sous plusieurs aspects), l'inexistence de codification formelle dans l'Union européenne nous oblige toujours à considérer plusieurs sources. C'est-à-dire que, s'agissant d'une constitution éparse, la constitution européenne (elle existe!) est une constitution naturelle: faite du traité de Lisbonne, mais aussi de doctrine, de jurisprudence, de coutume, etc. Une question d'art et de temps (*a question of art and time*).

Mais l'élément naturel ne se borne pas au niveau européen. On assiste à une constitutionnalisation croissante des différentes branches du droit³⁸.

35. Pour toute cette période, cf. notre livre *Constitution et Mythe. Dialogues Franco-Portugais (1778-1826)*, en préparation.

36. Cf. notre livre *Traité de Droit constitutionnel*, Paris, Buenos Books International, 2010, p. 79 et suiv.

37. Cf. R. BUSTOS GIBERT, *La Constitución Red: Un Estudio sobre Supraestatalidad y Constitución*, Oñati, Instituto Vasco de Administración Pública, 2005.

38. Cf. p. ex., Anderson Vichinkeski TEIXEIRA (org.), *A Constitucionalização do Direito*, Porto Alegre, Safe, 2008.

Elle est imposée, certes, par la constitution formelle, mais elle ne serait pas efficace sans une culture constitutionnelle active, sans des cours constitutionnelles responsables (et capables, par exemple, dans les pays où cela existe, de déclarer l'inconstitutionnalité, même par omission). Tout cela est des signes de création constitutionnelle de façon naturelle et non codifiée au niveau constitutionnel proprement dit.

On parle notamment de la «constitutionnalité substantielle» du droit pénal, une des premières branches du droit à se redimensionner (en fait, à se rajeunir) en faisant appel aux nouveaux grands principes constitutionnels du monde moderne, où brille l'État de droit démocratique et social. On parle aussi notamment de «constitutionnalisation» du droit du travail, du droit fiscal, etc.

De nos jours, on ne peut plus soutenir la thèse d'Otto Mayer et d'Ernst Forsthoff, pour qui «la constitution passe et l'administration reste». C'est que l'administration doit être imprégnée de constitution et de ses acquis, voire de ses conquêtes, variables mais généreuses. Et c'est pour cela que, dès 1969, Rogério Ehrhardt Soares pouvait dire –ce qui est tout à fait actuel de nos jours– dans un des plus beaux essais juridiques que nous avons pu lire:

«C'est pour cela que les sujets les plus intéressants pour un expert en droit public se situent actuellement dans le domaine du droit constitutionnel, plus précisément dans le secteur le moins technique de cette branche, celui où se manifestent le plus les préoccupations concernant l'homme et sa dignité»³⁹.

Mais cette présence (comme toile de fond et presque comme l'air que l'on respire) de la constitution et du droit constitutionnel dans les diverses spécialités ou branches du droit est une conséquence logique de la hiérarchie normative, selon laquelle, comme le disait le premier professeur de droit constitutionnel à Paris, l'italien Pellegrino Rossi, la constitution comporte en son sein les *têtes de chapitre* des diverses branches du droit –ce qui en fait aussi une sorte de *droit du droit*, son cadre et sa mesure⁴⁰. Nous ne craignons pas le pseudo-totalitarisme constitutionnel que l'on reproche notamment aux courants dites activistes (il y a plusieurs «activismes», et cet argument est aussi utilisé comme un stigmate contre toute action).

39. Notre traduction de R. EHRHARDT SOARES, *Direito Público e Sociedade Técnica*, Coimbra, Atlântida, 1969, p. 9.

40. C. STARCK, *La Constitution, cadre et mesure du droit*, Paris, Presses Univ. d'Aix Marseille, 1994.

Constitutionnaliser le droit, c'est le rendre moins bureaucratique, moins formaliste, moins inégalitaire et féroce, moins archaïque, et plus souple, plus intelligent, plus solidaire et plus fraternel, plus moderne. Sans nier, bien sûr, la spécificité des diverses branches du droit. Le droit constitutionnel ne peut pas se substituer à chacune d'entre elles. Mais son projet libérateur et de progrès peut les inspirer toutes.

Cela est en train de se faire par des moyens naturels: par le travail des juristes des diverses branches du droit qui s'inspire de plus en plus du droit constitutionnel, par le travail des juges des cours constitutionnelles (et des organes similaires), par le législateur, quand il est sensible à la nécessité d'adaptation des lois (dont certaines sont véritablement archéologiques) aux grands principes de notre droit constitutionnel moderne, celui de l'État de droit, démocratique, social et de culture.

Aujourd'hui, tout se joue en même temps: d'un côté, des barbares qui voudraient faire table rase du legs de Liberté, Égalité et Fraternité de 1789 pour retourner à des ténèbres décorées de technocratie; de l'autre, le grand patrimoine des Constitutions codifiées et contemporaines, amies de l'État de libertés et de l'État social. Et finalement, le legs positif du passé pré-révolutionnaire (car il y en a aussi un): la constitution naturelle. À présent, elle n'est pas contre la constitution codifiée, elle est et restera son alliée, contre la revanche. La constitution moderne est la garantie positive et positiviste des droits. La constitution naturelle, quant à elle, aspire de nos jours non à un recul, mais à un dépassement: le dépassement du droit social et du constitutionnalisme des droits sociaux, économiques, culturels et écologiques ne se fera pas par la politique de terre brûlée des ultralibéraux ou des autoritarismes, voire des nouveaux totalitarismes, mais par le droit fraternel, le constitutionnalisme fraternel⁴¹. Lequel incorpore les acquis libéraux (vieux libéraux), sociaux, de liberté et égalité, mais il va plus loin...

L'Histoire n'est pas finie. Et il ne nous faut pas un éternel retour.

Paulo Ferreira DA CUNHA
(Porto)

41. Cf. C. AYRES DE BRITO, *O Humanismo como Categoria Constitucional*, Belo Horizonte, Forum, 2007; ID., *Teoria da Constituição na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, Forense, 2005; P. BONAVIDES, *Do Estado Liberal ao Estado Social*, 7ème éd., 2e tir., São Paulo, Malheiros Editores, 2004; M. CARDUCCI, *Por um Direito Constitucional Altruista*, éd. port., Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2003; C. M. CHINKIN, *The Challenge of Soft Law: Development and Change in International Law*, *International and Comparative Law Quarterly*, 38, 1989, p. 850 et suiv.; L. F. GOME / V. DE OLIVEIRA MAZZUOLI, *Direito Supraconstitucional*, São Paulo, RT – Editora Revista dos Tribunais, 2010; G. GROSSI, *Novecento Giuridico: un Secolo Pos-Moderno*, Nápoles, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, 2011; E. RESTA, *Il Diritto Fratello*, Roma/Bari, Laterza, 2002; L. A. WARAT, *Do Paradigma Normativista ao Paradigma da Razão Sensível*, in *Temas Emergentes no Direito*,

**ΓΡΑΜΜΑ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑ.
ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΕ ΜΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ**

Περίληψη

“Όλη ή φιλοσοφία του δικαίου ταλαντεύεται μεταξύ γραμματος και πνεύματος. Το Δίκαιο έχει ένα πνεύμα, θά λέγαμε φυσικό, και ένα γράμμα, την κωδικοποίησή του.

Υπάρχει ένα πρωταρχικό δίκαιο, φυσικό, παλαιό, παραδοσιακό, ή ιστορικό, καθώς επίσης και ένα άλλου είδους δίκαιο, εκλογικευμένο, βουλευσιαρχικό, κωδικοποιημένο ή σύγχρονο, το οποίο συχνά αποκαλείται εν συντομία «συνταγματικό δίκαιο». Το φυσικό, ιστορικό, παραδοσιακό δίκαιο είναι διεσπαρμένο, μη κωδικοποιημένο και προκύπτει από τα στοιχεία που διατηρούνται αμετάβλητα μέσα στη ροή του χρόνου, ενώ το σύγχρονο, κωδικοποιημένο, βουλευσιαρχικό δίκαιο είναι συστηματικό, συνθετικό και γίνεται αντιληπτό ως ένας πραγματικός κώδικας του συνταγματικού δικαίου, προσεκτικά σχεδιασμένος, «έμπιστημονικά» επιμελημένος και έντελως αυτόνομος σε σχέση με τις άλλες πηγές δικαίου.

Το άρθρο αυτό αρχίζει με στοχασμούς για το ιστορικό δίκαιο εν γένει, δίνοντας παραδείγματα κυρίως από την Πορτογαλία, και τελειώνει με το ζήτημα της επαναφοράς του φυσικού δικαίου. Πιγρή παραδειγμάτων αυτής της νέας συνθήκης και αντικείμενο προβληματισμού αποτελεί το συνταγματικό δίκαιο της Εύρωπαικής Ένωσης.

Paulo Ferreira DA CUNHA
(Μτφρ. Άννα ΤΑΤΣΗ)

M. MELEU / M. GAGLIETTI / T. N. GRAZIOTTIN COSTA (éds), *Passo Fundo*, IMED, 2009, p. 13 et suiv.; G. ZAGREBELSKY, *Il Diritto mite*, Turin, Einaudi, 1992. Et nos livres *Geografia Constitucional. Sistemas Juspóliticos e Globalização*, Lisbonne, Quid Juris, 2009, p. 313 et suiv.; e *Pensar o Direito II. Da Modernidade à Postmodernidade*, Coimbra, Almedina, 1991. Et notre article, *Natural Law and Fraternal Law*, in *Syandōg Tall. Hommages à Czaba Varga*, éd. par B. MELKEVIK, Budapest, 2012, pp. 123-133.

L'ŒUVRE D'ART, VALEUR EN SOI

Ainsi formulée, cette affirmation met en rapport des notions relatives, d'une part, à une réalité sensible; d'autre part, à une réalité intelligible, qu'elle, rapproche sur fond ontologique d'identité. Il s'agit alors d'étudier successivement la notion de *valeur tout court*; celle de *valeur en soi*; et celle d'*œuvre d'art* en fonction de son aspect *unique et irréplicable*.

1. La valeur. On s'accorde en général à voir en elle la réponse à une aspiration, consciente ou subconsciente. Dans le premier cas, la valeur s'affirme comme recherchée; dans le deuxième, comme révélée à la faveur de circonstances propices. On est alors en mesure de supérer à la fois les axiologies subjectivistes et objectivistes, en optant pour une conception modérée; à savoir, en affirmant que la valeur est l'effet d'une *objectivation* et que, en tant que telle, elle agit, à son tour, par reflet et irradiation¹. Dans le même ordre d'idées, une valeur *en soi* répondrait, sur un mode d'auto-suffisance et, indépendamment de toute aspiration antérieure, à une nouvelle aspiration promue et satisfaite par elle seule. Quant à l'œuvre d'art, et par opposition au produit artisanal, banal sinon vulgaire par définition, elle serait l'objectivation d'une aspiration consciente de son créateur, mais exercerait également son irradiation souveraine à l'adresse des contemplateurs. Elle s'avère donc comme valeur en soi par excellence.

C'est à plusieurs reprises que j'ai distingué la statique, la dynamique et la cinétique des valeurs ainsi envisagées. Pour ne m'en tenir ici qu'à leur seule cinétique, j'avancerai qu'une valeur se comporte à l'égard de la conscience; et, réciproquement, la conscience à l'égard de la valeur, à la manière d'une source sonore, vis-à-vis d'un observateur dans le domaine de l'acoustique, notamment dans le cas connu comme «phénomène Doppler-Fizeau»: plus la source s'approche de l'observateur immobile et plus le son qu'elle émet est perçu fort et aigu; plus elle s'en éloigne et plus il s'affaiblit et s'aggrave. Il en est de même quand c'est l'observateur qui se meut par rapport à la source immobile ou quand les deux facteurs se meuvent simultanément. Un cas

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Phénoménologie des valeurs*, 2e éd., Athènes, Univ. d'Athènes, 1981, pp. 50-56; *L'itinéraire de l'esprit*, t.3: *Les valeurs*, Athènes, Cardamitsa, 1977, pp. 55-60; *Philosophie de la kairicité*, Athènes, Cardamitsa, 1984, pp. 152-160.

approximativement similaire est déjà suggéré par le néoplatonicien Proclus qui conçoit la conversion d'une hypostase inférieure vers une hypostase participable supérieure comme soumise, plutôt qu'à une attraction, à une gravitation d'autant plus puissante et *rapide* qu'elle s'en rapproche². On constate qu'en l'occurrence il est question d'une interaction dans le cadre d'une cinétique qui se manifeste à l'intérieur d'une dynamique et qui agit par gravitation, évidemment censée être réciproque³ en la matière, la conscience reconnaissant, dans la valeur qu'elle chérit, l'objet de son aspiration et la valeur caressant, en retour, la conscience dont elle est le reflet objectivé. Il arrive même qu'en raison d'aspirations partagées entre plusieurs consciences celles-ci perçoivent les valeurs respectives sur un mode intersubjectif, ce qui intensifie et légitime désormais le statut d'objectivité de ces dernières. Pareil échange gravitationnel, s'avère enrichissant aussi bien pour la conscience que pour la valeur en cause, surtout si elle s'avère universelle. Elle acquiert alors le statut d'une règle à observer impérativement et s'impose comme un *devoir-être* qui exige sa réalisation par application en toute circonstance.

2. La valeur en soi. Il serait facile de se reporter, dans ce contexte, au réalisme de Platon pour qui les idées sont également des valeurs qui exigent leur application; telle, par exemple, l'idée de justice⁴. Or, si l'on désire persévérer dans l'intention de transcender, tant soit peu, les controverses entre subjectivismes et objectivismes axiologiques, on maintiendra qu'une valeur résulte de la projection d'une aspiration sur fond d'objectivité, munie, *ipso facto*, d'une dynamique qui se manifeste, par surabondance, à travers son rayonnement. Dans ces conditions, comment expliquer l'assimilation de la valeur en soi à l'idée platonicienne? Dans ce cas précis, toute argumentation présupposerait que le propre d'une valeur en soi consiste en son applicabilité universelle, à savoir en sa possibilité d'être vécue intersubjectivement en tant qu'impérative, qualité qu'elle partage en commun avec l'idée platonicienne.

3. L'œuvre d'art. Le problème qui se pose, dès lors, est de chercher une

2. Cf. IDEM, L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne de Proclus, Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou* (1955), Louvain, Brepols, 1997, pp. 59-65; (en italien) *Filosofia in Dialogo. Scritti in onore di Antimo Negri*, Roma, Pellicani, 1998, pp. 375-378. Cf. IDEM, The Participativity of the One through the Henads in Proclus' *Platonic Theology*, in *Elementa* (Amsterdam – Atlanta, Ga.), 69, 1997, pp. 83-93; cf. *Henologische Perspektiven II, zu Ehren Egil A. Wyllers. Internat. Henologie-Symposium der Norwegischen Akad. Der Wiss. in Oslo*, hrsg. von Tore FROST.

3. Cf. IDEM, Une dynamique ontologique: l'interpénétration, *Philosophia*, 40, 2010, pp. 151-155; Attraction ou gravitation? (sous presse).

4. Cf. IDEM, Platon, idéaliste ou réaliste?, *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2002, pp. 318-330; La connotation axiologique de l'ontologie platonicienne, *Diotima*, 9, 1981, p. 129.

solution de l'antinomie aux termes de laquelle une œuvre, par définition unique et irréplicable, jouirait simultanément d'une universalité, ce qui serait manifestement contradictoire. En fait, la contradiction s'estompe, voire disparaît, complètement que l'on arrive à reconnaître le parallèle entre l'unicité de l'œuvre d'art et l'unicité de la conscience humaine qui a procédé à son instauration. Et c'est donc en raison de la participation à laquelle elle invite les consciences individuelles à s'approcher d'elle et à en jouir, que l'œuvre d'art jouit elle-même d'une universalité; partant, d'un statut de valeur en soi. Les arcanes de son instauration et de sa fruition ne sont pas facilement détectables. Toutefois et dans l'ensemble, on pourrait soutenir qu'à partir d'un noyau élémentaire, l'œuvre se structure lentement et laborieusement, tout en étant investie d'une forme convenant rigoureusement à sa structure. Ainsi armée, elle prodigue son rayonnement qui exprime fidèlement l'aspiration vécue par le créateur qui l'a conçue et réalisée. Elle en est, pour ainsi dire, le reflet qu'elle renvoie à l'adresse des consciences contemplatrices, la première d'entre elles étant celle du créateur lui-même qui en éprouve une satisfaction bien méritée. Il appartient au connaisseur de remonter la filière des étapes successives de la création et d'en rechercher les conditions particulières, voire insolites⁵, afin d'en dégager l'essence intime de l'œuvre créée avant d'y accéder et de la contourner, concluant, de la sorte, un cycle enrichissant de gravitations⁶. L'œuvre d'art digne de cette qualification confirme, de ce fait, sa nature de valeur en soi non seulement en raison de ses caractères réunis d'unicité réitérable et d'universalité qui, de prime abord, semblaient incompatibles, mais encore s'avère telle par excellence: un véritable bien, ne serait-ce que culturel, et, à ce titre, égal par rapport à l'unicité non réitérable de la personne humaine dont l'existence individuelle demeure pour elle le bien suprême⁷.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

5. Cf. IDEM, L'insolite est-il une catégorie esthétique?, *Crise de l'esthétique?*, Cracovie, Univ. Jagiellonski, 1979, pp. 159-161.

6. Cf. IDEM, Gadamer et l'herméneutique de l'œuvre d'art (en publication).

7. Cf. IDEM, *Reflets et résonances du kairos*, Athènes, Académie d'Athènes, 2010, pp. 231-234.

ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΕΧΝΗΣ ΩΣ ΑΥΤΑΞΙΑ

Περίληψη

Είναι υπόθεση του ειδήμονος να ανέλθει τους διαδοχικούς αναβαθμούς της δημιουργίας και να αναζητήσει τις ιδιαίτερες, δηλαδή ιδιόμορφες, συνθήκες, προκειμένου να αποκαλύψει την αληθινή ουσία του δημιουργήματος προτού το προσεγγίσει και το περιγράψει ολοκληρώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο έναν πλήρη κύκλο έλξης. Το έργο τέχνης άξιο γι' αυτό τον χαρακτηρισμό επιβεβαιώνει, ως εκ τούτου, τη φύση του ως αυταξίας όχι μόνο χάρι στον διπλό χαρακτήρα του ως μοναδικού και παγίοιμου, χαρακτηριστικά τα οποία εκ πρώτης όψεως φαίνονται ασύμβατα, αλλά αποδεικνύεται ότι έχει κατεξοχήν αυτό τον χαρακτήρα: ένα αληθινό αγαθό, άμειβτο πνευματικό, και, ως εκ τούτου, όμοιο ως προς τη μοναδικότητα με το ανθρώπινο πρόσωπο ή ξεχωριστή οντότητα του οποίου παραμένει καθ' αυτήν το ύψιστο αγαθό.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

AVANT-GARDISME ET POST-MODERNISME: UNE DIALECTIQUE ESTHÉTIQUE-MORALE

L'art fut de tous temps sujet à évolution. Il influença, le plus souvent positivement, le goût esthétique des sociétés auxquelles il s'adressait et qu'il exprimait et, en conséquence, en fut influencé en retour. Ce mouvement historiquement incontestable s'est toujours manifesté à travers une dialectique qui tenait compte des tendances artistiques autant que des attitudes collectives des contemplateurs. À ce propos, j'ai souvent cité la théorie du penseur pythagoricien Damon, suivie par Platon, Aristote et les Stoïciens, qui au milieu de Ve siècle avant notre ère, s'insurgeait contre l'abandon des formes musicales traditionnelles au profit de techniques nouvelles et prétendait que de telles pratiques risquaient d'entraîner le renversement des régimes politiques des cités. Ayant comparu devant l'Aréopage, il ne sut convaincre ses juges qui le condamnèrent à être exilé. Ils représentaient, à coup sûr, l'opinion publique favorable aux nouveautés musicales, indifférente, par ailleurs, aux dénonciations contre un art qualifié d'*«entartete Kunst»*; autrement dit, contre un «art dégénéré» avant la lettre, supposé immoral.

Depuis lors, il est de règle que l'esthétique se conforme à la morale dominante dans chaque société. Sans, pour autant, se prononcer contre la moralité, on pourrait cependant soutenir une formule inverse; à savoir, l'esthétisation de la morale, selon l'adage «agir en beauté». La phrase finale du *Candide* voltairien: «cultivons notre jardin», n'est pas sans répercussion universelle. Il s'agit de prévenir la dégradation du goût des masses en leur permettant d'avoir accès à des manifestations artistiques de valeur. Sans entrer dans des détails, il suffit de constater que les humains aiment se divertir facilement, même si, pour eux, cela s'avère onéreux. Or, il suffit de leur indiquer une voie d'accès à une culture différente, pour qu'ils la suivent volontiers.

C'est ici que surgit une dialectique qui semble multiple et à plusieurs niveaux qui néanmoins se réduisent à un seul par exemple: inventivité contrebalancée par la répétitivité; complication, équilibrée par l'ingénuité; dédain pour le passé face à sa nostalgie. Ainsi progresse, si l'on peut dire, l'histoire de l'art, par négations suivies d'affirmations et *vice-versa*. Ce qui est curieux, c'est qu'en général ces courants novateurs et conservateurs alternent presque simultanément devant la même génération de contemplateurs. La peinture «illusionniste» du IV^e siècle avant notre ère, qualifiée de «sophistique» par Platon, est contemporaine d'un réalisme sculptural qui s'oppose au perspectivisme de l'esthétique du sophiste Gorgias. Aux formes

ramassées de la sculpture paléochrétienne ont succédé les formes étirées des œuvres médiévales influencées par les doctrines néoplatoniciennes. La musique religieuse demeurée monophonique en Orient, fut enrichie et évolua rapidement en Occident en raison de l'importation de l'*hydraulis* byzantine.

Il faut bien noter que l'évolution de l'art dépend également de l'introduction de nouvelles techniques. Les cathédrales gothiques ont succédé aux cathédrales romanes grâce à l'adoption d'une technique particulière de tailler la pierre, qui permettait le croisement d'arcs impliquant des ogives. Suivant l'évolution du gothique, les espaces latéraux libérés abritèrent des vitraux de plus en plus étendus, mais d'une esthétique différente. La renaissance fut une révolution qui affecta tous les arts. Dans les arts plastiques, de nouvelles techniques s'opposèrent à des techniques plus traditionnelles et des styles différents coexistèrent souvent au sein de la même école. Au baroc et au rococo architecturaux équivalurent les mêmes dénominations musicales. L'adoption du système tonal en musique donna le coup de grâce à la fugue et permit l'éclosion de la forme *sonate* dont la perfection fut atteinte, par les représentants de la première école viennoise, tout comme, un siècle plus tard, issu du système tonal, le dodécaphonisme émergea de la capitale autrichienne.

Classicisme et romantisme existèrent parallèlement pendant plus d'un demi-siècle en s'opposant en principe, tout en se complétant. À partir de la fin du XIXe siècle, les courants artistiques se multiplièrent et l'histoire de l'art, comme l'histoire tout court, s'accéléra. Des courants et des contre-courants ne cessent de s'opposer consciemment dans tous les domaines artistiques, à la faveur du développement des technologies, au point qu'on en soit arrivé à une limite opposant l'*arte povera* à l'*art méta-moderne*, représentant respectivement d'une part des tendances simplistes contraires à toute complexité croissante et, d'autre part, nostalgique, favorables à un retour imminent à des formes traditionnelles. On penserait, à première vue, au moralisme damonien, n'étaient-ce les paramètres psychologiques et sociaux du problème et la tendance de l'esprit humain à favoriser la facilité: d'où l'élévation inconsidérée de soi-disant artistes ou champions de terrains à la dignité de surhommes et de modèles à imiter, au détriment des jeunes générations.

La dialectique entre dédain et nostalgie, dans le domaine de l'art et, par extension, du divertissement, esquissée dans ce qui précède, exprime des tendances à la fois purement esthétiques, mais encore psychologiques, sociales et morales. N'étant pas sous-entendue, elle se manifeste sous diverses formes en tant qu'attitude essentielle des consciences depuis toujours. Elle culmine de nos jours, malgré des reticences dues aux progrès de la technologie et des rapports sociaux, en tant que rejet de la modernité en faveur d'une post-modernité.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

**ΠΡΩΤΟΠΟΡΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΜΟΝΤΕΡΝΙΣΜΟΣ:
ΜΙΑ ΑΙΣΘΗΤΙΚΟ-ΗΘΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ**

Περίληψη

Ἡ διαλεκτική ἀνάμεσα στήν περιφρόνηση καί τή νοσταλγία στοῦ πεδίου τῶν τεχνῶν καί τῆς διασκέδασης ἐκφράζει ἀμυγῶς αἰσθητικές, ἀλλά ταυτοχρόνως ψυχολογικές, κοινωνικές καί ἠθικές τάσεις. Ἀνέκαθεν ἡ διαλεκτική αὐτή ἐκδηλωνόταν μέ διαφορετικούς τρόπους ὡς οὐσιαστική συμπεριφορὰ τῶν συνειδήσεων. Στίς ἡμέρες μας κορυφώνεται ὡς ἀπόρριψη τοῦ ἄκρατου νεωτερισμοῦ πρὸς ὄφελος ἐνὸς μεταμοντερνισμοῦ, παρὰ τοὺς δισταγμοὺς πού ἀφείλονται στήν ἐξέλιξη τῆς τεχνολογίας καί τῶν κοινωνικῶν σχέσεων.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

PHILOSOPHY, ARTS AND THE ACQUISITION OF KNOWLEDGE

Philosophy and science function as a source of knowledge, a product of a cognitive process that has strictly a propositional character. This kind of knowledge can only be expressed in propositional statements about matters of fact, which, in turn, implies that we acquire the insight of what is true or untrue only if this can be rendered in propositional language. The issue involved in an old but enduring debate is whether art can also be a source of knowledge. Can for instance arts, visual arts in particular, access moral truths? In that case, can art produce knowledge based solely on propositional statements, or can that be conveyed in another way, namely non-propositional?

The above and other pertaining questions of the sort «What do we learn from works of art?», or «Can we obtain knowledge through art independently or supplementally to philosophy?», are all relevant to the problem of the acquisition of knowledge. The dominant theory of knowledge entails a complex cognitive process which should satisfy three necessary and sufficient conditions: truth, justification and belief. Thus, knowledge is defined as a «justified true belief». We learn truths about actual things when related proposals are supported by evidence and solid argumentation. A philosopher must support his hypothesis and defend his tenets in terms of the justifiable truth of propositional statements. Moreover, what is argued for should be presented in a language explicit and understood in an objective and standard manner, something that only human language, spoken or written, can put across effectively. Consequently, statements or propositions are plausible only if expressed through a linguistic medium. Arts employ their own ways of expressing and communicating ideas and beliefs which for the most part, narrative forms aside, are not transferred to the viewer in the aforementioned standard and objective manner. As a result, artistic statements are not interpreted in the same way by everyone, since viewers, whose experiences are only incidentally related to the artist's own, use mainly their personal judgment in the process of artistic understanding. But if art does not make use of an explicit and standard language, how can it argue for the truths it might suggest? Argumentation is imperative in the learning process. Otherwise, we can be simply affected, not enlightened. Furthermore, if personal judgment has a deciding and determining influence in the learning process, then the objectivity of knowledge is under dispute. On the other hand, philosophical

and scientific knowledge relies on the objectivity of the propositional statements. Although, as Louis Arnaud Reid has succinctly pointed out, personal judgment is present even in the attainment of scientific knowledge, the truth is ultimately controlled by «impersonal matter of fact»¹.

A specific issue arising in the above context is whether art, given its limitations on asserting statements in terms of propositional truth, is deficient in conveying not only new but also old truths. If it is implausible for a work of art to produce new and undiscovered knowledge, due to the lack of objectivity and justification essential to the learning process, can it at least access some already known truths without using propositional language? A relevant question concerns the possibility of accessing knowledge, particularly ethical or moral truths, beyond the traditional path of justified true belief.

Before attempting to discuss the above questions, we should take into consideration the different modes of communication regarding the various art forms. Arts, such as literature, drama, poetry and film, which usually employ a narrative style and use more or less the human language, can utilise that capacity in order to state a proposition and express a statement in an explicit way. Narrative arts can easily emulate an essayistic pattern of human speech and get a message or idea across efficiently. Even poetry, which uses the metrical structure of verse, can express beliefs and ideas making use of human speech yet less explicitly. Furthermore, prose poetry or free verse, using the rhythm of natural speech, is not less efficient than prose itself in that manner. In that sense, an author, dramatist or filmmaker, using narration, dialogue or monologue, can be assumed as being capable to simulate philosophical discourse in the pursuit of the objective presentation of truth. On the contrary, other arts, such as painting, music, sculpture, or photography, can only suggest ideas in a visual or music language which can rather be interpreted subjectively. Presuming that truths can be communicated only through the explicitness and plainness of human language, a hypothesis bringing to mind Wittgenstein's thoughts on language, arts like painting, sculpture and music cannot articulate and support a conceptual truth. They can describe life facts but cannot argue in favour or against them. For this reason, they can only generate emotions and possibly motivate the viewer or the audience to ponder and contemplate, without providing access to a particular truth an artist had in mind. Composers cannot express a conceptual idea, for instance a moral belief, since in music there are neither words transmitted nor action perceived. They can only infuse their own emotional state into a piece of music and expect audience to react suitably. We can feel grief, pain, fear, exhilaration, excitement or even hope and that is all. Music can motivate us

1. L. A. READ, Art and Knowledge, *British Journal of Aesthetics*, 25, 1985, p. 123.

to think about an experience, personal or fictional, to imagine a situation or even move into action. If a piece of music is truly inspirational, it might even induce a philosopher or a thinker to contemplate about a philosophical idea. But such an idea will differ depending on the individual. How we react in response to music or what we think is very subjective. Even if there is a well defined theme, such as Beethoven's ninth symphony with verses taken from Schiller's *Ode to Joy*, an individual's thoughts regarding the theme of joy and its relevance is a matter of personal interpretation. In that context, narrative artworks have an advantage over other forms. Since narration in most of the cases engages the power of human language, the main and most representative conveyer of concepts and ideas, narrative artworks have the potential to access propositional knowledge if they could also provide argumentation and evidence. Only if narrative art satisfies the criterion of argumentation can it provide access to philosophical knowledge, such as moral knowledge.

I

The most common arguments against the hypothesis that art can be a source of knowledge concern its lack of capacity to use propositional language. Art, which is mainly representational, cannot argue for a truth and supply the required evidence². Since an artist's beliefs cannot be communicated clearly and directly to the viewer or reader, their meaning is open to personal interpretation and, thus, they cannot claim to any epistemic legitimacy. Therefore, art cannot have any significance in terms of accessing and conveying knowledge and, to that extent, as a factor contributing to learning. Some scholars, like Jerome Stolnitz, argue that art is cognitively trivial. There is nothing significant to learn from art regarding life, society, history, religion etc., which cannot be learned from other sources³. This view is based mainly on the belief that art can only show something without asserting it. In other words, it lacks the ability to express declarative statements since most of art media use non-linguistic ways of communication. Furthermore, art's aesthetic nature determines that its function is mainly emotional, not cognitive. Art is not fact-stating, nor does it have the

2. This view revolves around what is called «cognitive significance» thesis, which maintains that, in order for an artwork to have any learning value, it must articulate its statements in terms of propositional truth. A thesis supported by Douglas Morgan who questions the learning value of art: D. MORGAN, Must Art Tell the Truth?, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 26, 1967, pp. 17-27.

3. J. STOLNITZ, On the Cognitive Triviality of Art, *British Journal of Aesthetics*, 32, 1992, pp. 191-200.

ability or inclination to defend a conceptual truth with arguments. Even in the case of a narrative medium that has the potential of expressing conceptual statements, the artist does not seem to have as a purpose to defend his position argumentatively.

The basic point of the above analysis is that art does not convey any truth which is not already known, so it does not contribute to the acquisition of new knowledge. According to Noël Carroll, art only recycles truisms that we already know. This kind of knowledge does not have much value as to be considered educational; it is mainly trivial⁴. Carroll presents three arguments against the notion that art and literature can function as a source of knowledge. The first argument, which he calls «banality argument», concerns the above mentioned triviality of the art. He argues that art cannot be a source of moral knowledge but nevertheless it can activate «antecedently possessed knowledge». The second argument is called the «no-evidence argument». It purports that for any knowledge to be legitimate it must be supported by evidence. Carroll gives a particular emphasis on literature, a narrative medium which has at least the potential to express propositional statements since it makes use of human language. However, it cannot, according to Carroll, be a reliable source of evidence. It may suggest a hypothesis or general truth, but that is not true knowledge since art cannot confirm, justify or provide any solid evidence for it⁵. This is an argument which, as I have already mentioned above, refers to art's deficiency in producing propositional statements. The third objection presented by Carroll is called the «non-argument argument» which also refers to the above mentioned limitations and art's aesthetic nature. Artworks may suggest general truths but do not engage in an argumentative analysis in their defense, something which is prerequisite to genuine knowledge.

Carroll's objections are in line with the notion, shared by many, that art cannot produce knowledge in the sense of «justified true belief». The primary objection is the lack of justification. Artworks do not supply evidence and do not engage in argumentation. However, art is not completely useless in conveying general truths. Lamarque and Olsen are among the critics who claim that art, particularly a narrative medium like literature, can imply truths which, however, do not impart knowledge. They maintain that literature can communicate general beliefs which only motivate and organise the writing of the text. As a partial argument, they present the fact that critics do not generally debate in favour or against alleged truths found in literary works⁶.

4. N. CARROLL, The Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60, 2002, p. 4.

5. *Ibid.*, p. 5.

6. P. LAMARQUE, S. OLSEN, *Truth, Fiction and Literature*, Oxford, Oxford UP, 1994, pp. 323-324.

Carroll, on the other hand, includes both critics and the artists in the debate regarding the missing critical discourse and argumentation which authenticates a truth disclosed in an artwork⁷. I would say that what is most considerable is the lack of argumentation on the part of the artist. If artists could argue in favour of ideas and truths presented in their work, assuming that they could use propositional language, then it could be said that their work functions as a source of knowledge. Literary and art criticism, or even a philosophical conversation, could follow afterwards as a result of the artist's particular endeavour. In that context, some critics and scholars claim that although a work of art cannot be called philosophical since it does not satisfy the necessary condition of argumentation, it can, nevertheless, express ethical or moral truths. According to D. D. Raphael, that is feasible through the exploration of moral issues. No matter how appropriate it is to call or reduce a great piece of poetry or literature to moral philosophy, such arts can provide moral examples and, therefore, assume a supportive role in moral understanding. Raphael actually implies that it depends on the writers to step in and pursue a concept or support moral positions by providing concrete examples and constructing supportive arguments. However, the contribution of an artwork to moral philosophy is rather «tangential»⁸. Art, narrative arts in particular, as we shall discuss, may deepen our moral understanding, but it cannot, by any means, replace philosophical inquiry.

The dominant notion about art's aesthetic character does not exclude the possibility of accessing already known truths. Despite art's deficiency in unearthing undiscovered knowledge as well as in presenting arguments and supporting evidence, art indeed invites debate upon moral issues through the centuries. Even if art does not function as a source of knowledge, it can excite and motivate the viewer to get actively involved in accessing truths already known or under consideration. In other words, the reader of a novel, or the audience of a film, can dispute or accept old concepts, or even look at them in a new perspective. There are arguments in favour of the notion that art can provide examples of moral situations which resemble real life experiences. Since art's function is primarily emotional, the viewer or the reader would be emotionally stimulated to respond to moral issues and accept or reject associated moral beliefs. As Carroll claims, emotions «play a role in our discerning, refining, and identifying the virtues»⁹. He even suggests that since literary examples are more simplified, concrete, as well as rich in

7. N. CARROLL, *supra*, p. 6.

8. D. D. RAPHAEL, Can Literature be Moral Philosophy?, *New Literary History*, 15, 1983, pp. 1-15.

9. N. CARROLL, *supra*, p. 18.

motives, feelings and behaviours, they can be more effective in clarifying moral issues than abstract philosophical arguments. In such a way, art does not only access knowledge, but it can also refine it. What Carroll actually implies here is that we can be more easily stimulated by art to contemplate a moral concept than by the austere and epistemic character of philosophy. Through the power of aesthetic experience and derived emotions, we can easily identify and connect with the plights and achievements of the characters depicted in an artwork which, although fictional, are also rich in detail and resemble real people. By way of personal identification and emotional attachment, we can be more easily motivated to respond and evaluate situations and concepts. It is worth emphasising that a narrative artwork can activate our feelings and moral beliefs about particular real life situations as well as our disposition to moral issues, but it cannot produce new moral knowledge. Carroll claims that art and literary works can be regarded as «thought experiments», analogous to philosophical thought experiments, which motivate the viewer to employ conceptual discrimination of his/her «virtue schemas» and identify virtue concepts¹⁰. Thus, the viewer becomes aware of previously attained knowledge regarding moral virtues.

I would agree that art and literature works can construe imaginative situations which motivate us to explore and sometimes redefine our values. Even a controversial work of art, functioning as a counterexample to an established belief, can provoke a debate about a social or moral issue, which in turn prompts us to rethink prevailing moral values. Art may not have the capacity to engage viewers in a rigorous conceptual analysis full of arguments and counterarguments, but it can, nevertheless, have a moralising effect on them. It cannot produce new moral concepts, since even narrative art media do not by nature employ an argumentation process necessary for stating propositional truths, but at least it may induce us to recollect and reorganise what we already know. Since art's main function is emotional, it can only stimulate familiar feelings and motivate us to search and recall already known concepts. But the creation and formal structuring of new concepts requires the presence of arguments which is a work of cognition. Hence, art can have only a supportive role in moral or philosophical understanding. That role lies in the activation, triggered primarily by the emotions, of pre-existing knowledge. What follows, namely reassessment, acceptance or rejection, and possible reconstruction of personal convictions and moral concepts, is mainly a function of the intellect. At that time, a particular artwork is not sufficient to provide us with the tools for further exploration and we must request the assistance of philosophical discourse,

10. N. CARROLL, *supra*, pp. 18-19.

thus resorting to the authority of philosophy and other social sciences. In that sense and up to that extent, art can access moral knowledge and contribute to moral education.

However, many philosophers, dated back to Plato, argue that artworks can mislead the viewer to deceptive concepts and ultimately to immoral beliefs. Their main objection lies in the fact that viewers interpret an artistic message subjectively without the authenticity of a solid argumentation. Therefore, they cannot subject a proposed concept to a genuine criticism. Art imitates life and fictitious situations which simulate but do not correspond to true facts. The discrepancy could be a factor of misjudgment on the part of the viewer. In addition, the artistic experience can play a role in developing imaginative empathy towards certain fictional characters and situations which, in turn, can lead to empathic beliefs not justified by true facts. In that respect, art can be morally exploitive or detrimental. Artworks, aesthetically valuable, may be praised for their artistic value, but criticised for their moral defectiveness. There are two main views in art criticism regarding the aesthetic and ethical value of an artwork. *Radical autonomism* claims that it is inappropriate to access artworks in terms of ethical or cognitive value. On this account, we value art for its own sake independently of any questions about cognition, morality, politics, etc. On the other hand, *moderate autonomism* contends that artistic and ethical evaluation of an artwork are distinct functions, so it is possible to criticise it for its artistic value independently from its moral defect or merit. There are two challenges to this account: *ethicism* maintains that, all things considered, an ethical flaw in an artwork is also an aesthetic defect, while *moderate moralism* claims that sometimes, but not always, an ethical flaw can be an artistic defect while a moral virtue can be an aesthetic virtue¹¹.

The above controversy signifies the fact that art might exert a moral influence, positive or negative, depending on the concepts, ideas and issues an artwork communicates to us. However, I contend that we can be affected only to the degree an artwork motivates us to recollect and reevaluate our own beliefs. An artistic masterpiece may be more effective in stirring up feelings and emotions or eliciting responses, but that fact does not indicate that we will be misled by art. In other words, a great piece of art, regardless of the intentions or convictions of the artist, cannot necessarily affect our judgment. We will not be carried away by its aesthetic power, which certainly makes it more appealing and easy to identify with characters or behaviours, and we will not be caught up in its ideas since an artwork

11. For a full account, cf. N. CARROLL, Art and Ethical Criticism, *Ethics*, 110, 2000, pp. 350-387.

cannot provide justified true beliefs. The argumentation and evidence issue, which is the most crucial in accessing knowledge and formulate truths, is an omnipresent and determining factor. That is, the artist cannot convince us for the right of his or her beliefs if he or she cannot provide solid arguments and support them with evidence. We admire and enjoy the aesthetic beauty of an artwork but, if at the same time we are appalled by its defective moral concepts, we will not accept its propositions. When we read a novel or a poem, watch a film or a drama – just a few examples of narrative art that has a potential to convey conceptual statements – the appreciation of its aesthetic virtue occurs simultaneously with the evaluation of its moral or other messages. We come to assess an idea through our own dispositions, personal beliefs and moral values. If we disagree or even feel outraged, because of our preconceived ideas about a particular issue, it is certain that we will reject it on the basis of its ethical value, even if we appreciate its artistic merit. Most of the time, our view and opinion about an artwork will be determined by its ethical, social or political ideas than by its aesthetic virtue. However, the opposite also holds true. An aesthetically poor artwork might have been disregarded before having been appreciated for its ethical merit if it cannot engage our attention. In that respect, the role of the aesthetic elements should not be understated.

Art, certainly, as I pointed out earlier, can activate the brainstorming of concepts and ideas and even initiate a process of reassessment and rejection of our own convictions. But the reconsideration of our beliefs can only occur through a subsequent discussion involving exchanging and debating ideas with others, as well as the decisive involvement of philosophy, politics, and other social sciences. Reevaluating our ideas is the result of a long and complicated cognitive process and it does not involve simply an exposure to a particular artwork that cannot support the purported ideas with evidence. Things would be different if art could not only produce new knowledge but supply it with argumentation and support it with evidence. However, as it will be discussed, this is not the function of art *qua* art. In that context, art cannot deceive us if we do not want to be deceived. Moreover, there are other philosophers, dated back to Aristotle and his emotional catharsis account, who claim that art can have a beneficial effect on one's character and morally educate him. Nevertheless, I maintain that even in the case of a morally beneficial artwork, it is not the function of art but the intervention of philosophy and other social sciences that will eventually enhance our moral understanding. We adopt a proposal and embrace a moral truth only through cognition, not through the emotions. Emotional responses may initiate a cognitive process that is dependent on philosophy and science for formulating propositional truths; a cognitive process, indispensable to moral education, which in any case can be triggered independently of artistic stimulation.

At this stage it is suffice to contend that art contributes to moral and philosophical understanding only accidentally by activating antecedently

possessed knowledge which in turn may prompt a further cognitive inquiry. That is primarily an unintended consequence of an artist's effort to engage the viewer aesthetically, even if the creator of an artwork has as an immediate or ulterior motive to get a message across or communicate an idea that comes secondary to the aesthetic experience generated by the work itself. Moreover, he or she cannot argue in favour of his or her beliefs or introduce a new moral or other concept, because artistic language does not supply him or her with the appropriate tools, namely argumentation and evidence. A novelist or a filmmaker can certainly philosophise but their work will not be philosophy since it is bereft of argumentative analysis. That is even more true in the case of an art medium, such as painting, which almost completely lacks the use of human language. A painting, certainly, can convey concepts or beliefs already known to us since we approach a picture through our life experiences. Grant Wood, an American regionalist painter, in the mural *When Tillage Begins*, even inscribes a quote from a speech by statesman Daniel Webster – thus a belief already possessed by the viewer – to articulate his message: «When tillage begins other arts follow. The farmers therefore are the founders of human civilisation». The theme, the aesthetic strength of the painter's technique, and Webster's quote, combined with the secondary themes of succeeding through hard work and moral courage, are all connected to signify the importance of agrarian life. According to James Dennis, the subject matter of the mural is a strong advocate of technological development of farming through research and field experiments¹². However, the thematic concept does not communicate any new belief and only presents a previously known idea.

In addition, the subjectivity that characterises a viewer's approach to art impedes the interpretation of an artist's intentions. Two different individuals, depending on their personal experiences and dispositions, will most likely look at Degas' *The Milliners* from a different perspective and be prompted to a different conceptual analysis. One would be probably absorbed by the brightness of the foreground with the colourful ribbons, something that suggests the world of fashion and the enjoyment of life, while the other can focus on the dullness of the background and the two silhouette-looking hat makers which may suggest the hard labour and the difficulties in earning a living. Artistic truths are ambiguous since they are conveyed through the use of an aesthetic language full of imagery. Hence, these truths are contingent on subjective interpretation. In any event, an artwork cannot produce new knowledge since it cannot introduce truths supported by legitimate justification but only already known concepts submitted to our subjective judgment. If an

12. J. M. DENNIS, *Grant Wood*, Columbia, MO, Univ. of Missouri Press, 1986, p. 227.

artist with a philosophical inclination chooses an artistic medium to introduce a new concept, something that is more plausible in the case of literature or any other art that utilises the human language, then, his ideas will be lost «in translation»; impossible to comprehend without a clear propositional language and the support of solid argumentation.

Furthermore, art is self-limiting. There is nothing more there than what is depicted on the page of a novel, on the canvas of a painting, on the stage of a play or in the motion picture reel. What we see in a painting is exactly the subject matter enclosed by the frame itself and nothing more. On the contrary, philosophy can be likened with the Russian dolls. Any newly discovered truth encloses an older one inside. A new theory springs out of a pre-existing one. A moral concept generates questions to be answered in an everlasting expansion of knowledge. An answer to a particular issue is always greeted by a new question and so on. Plato's idealism was met by Aristotle's realism, followed by a succession of numerous philosophical movements. Human thought is only limited by infinite horizons. An artwork, as opposed to philosophical thought, cannot expand but stays still. It is autonomous and it does not generate philosophical questions that can be answered by the art itself. It can present us with issues or questions but only regarding its artistic nature. Any questions and issues of cognitive nature, if activated by an artwork, will be the subject of philosophical inquiry. In that sense, art can develop and change its forms and styles but only from an aesthetic point of view without producing any conceptual knowledge. Fauvism is a development of Post-Impressionism and Constructivism a development of Futurism, but they do not produce new knowledge about morality, human nature or life. A philosopher, as soon as he presents and argues for a new theory, might contemplate another one as an expansion or revision of the first, which, in turn, prompts him to further philosophical investigation. Aristotle's account of friendship could not have been formulated without the previous discussion on virtue. An artist can create another work that will be connected to his previous one only stylistically or thematically, but otherwise it will remain autonomous. Shakespeare's *Macbeth* could have all the same been written before *Romeo and Juliet* and even before any other of his tragedies.

II

I argued above that an artist cannot express new philosophical ideas in a comprehensible and convincing manner. But what if a philosopher, who might also be an artist or possess an artistic talent, chooses an art medium, for instance literature or film so as to utilise the human language, in order to express a new concept or thought in addition or even independently of his philosophical writings?

A major objection to the hypothesis regarding art's philosophical potential

refers to the function of art which is mainly emotional. When we are viewing an artwork our emotions are stirred, while *reason* is dormant. Art appeals primarily to emotions, not to cognition. That is an aesthetic argument which states that art should not be viewed from a cognitive perspective. Art functions as art *qua* art. Otherwise, it contradicts its own nature. That means that any account of knowledge provided by art must appeal directly to aesthetic experience. If, for instance, a narrative art medium employed argumentation in the process of introducing new moral truths, then it would exceed its own limits. Most likely, it would have to utilise plain language without the aesthetic influence in order to express a concept and support it with the appropriate rational arguments. In that context, a novel or a play would be stripped off the qualities that define its artistic nature, at least to the extent of its philosophical venture or the length of conceptual analysis. In that case, it is virtually impossible to talk of art *qua* art.

Art can be made purposefully philosophical but still, for all intents and purposes, it will not be philosophy. If a philosopher decides on using an art medium to convey a theory, the product of his endeavour will be either bad philosophy or not art at all. It is a Wittgensteinian belief that philosophical problems arise because of the poor use of language. In that case, art, which is very vague in the use of language, cannot express philosophical truths clearly. If propositional language is used, then art becomes as problematic itself as the use of the language distorted by the catalytic presence of aesthetic elements. The final product of such a process cannot be considered as true art. It could be labeled either bad philosophy, if it is beyond comprehension, or philosophy *per se* if it is sufficient in meeting all requirements of philosophical writing. In that respect, I agree with those who contend that a philosopher should not and will not need to claim art for his or her own, at least as far as conveying philosophical truths¹³. Art can never assume the role of philosophy since it cannot provide rational argumentation and evidence, even if it can present truths through the use of human language. In the latter case, if it proceeds to supply its newly found propositions with argumentation analysis, it will no longer be art, as long as it is detached from its aesthetic properties, but a medium of philosophy. That being said, it is wrong to infer that art lacks a philosophical dimension. It is my contention that such a dimension lies in art's capacity to activate the viewer, who might even be a philosopher, into a philosophical inquiry. It is the aesthetic power of an artwork, coupled with insightful conceptual ideas,

13. J. EILEEN, Reading Fiction and Conceptual Knowledge: Philosophical Thought in Literary Context, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56, 1998, p. 345. Cf. also P. LAMARQUE and S. OLSEN, *op. cit.*, p. 368.

which activates the contemplation process and sparks off a further debate; that constitutes the philosophical site of art.

On the other hand, a philosophical work can be made to look like a work of art or adopt some artistic or literary qualities. But the issue is what the initial purpose of it was. Was it meant to be philosophy or art and so destined to fit other criteria? Plato's *Phaedo*, for instance, despite its aesthetic value, is nothing but a great philosophical treatise on soul. Written in the form of dialogue, it is a flashback to the day of Socrates' execution. *Phaedo*, at a later date, narrates the conversation that took place around Socrates' death bed. Set against the dramatic backdrop of death row, it does generate emotions and stirs up feelings even though that comes secondary to the philosophical inquiry. Although it closely resembles a drama, with its narrative pace, dialogue, and character delineation, the work does not deviate from its main purpose which is the exploration of immortality by means of the *maieutic* method. That is why the argumentative conversation is prominent and the literary elements are kept to a minimum. There are parts of dialogue where a character engages in a long speech that bears resemblance to an extended monologue, a fact demonstrating that the true purpose of the philosopher was to write philosophy not to make art. Although the dialogue contains obvious dramatic elements and in all possibility several fictional characters, it is far from being fiction or drama. Plato's dialogues, contrary to dramatic poetry, do not aim at stirring up emotions but at exploring moral, metaphysical, political and epistemological issues. Dramatists frequently present moral issues and prompt the audience to think about them, but they do not support them with an argumentative language. Drama is pure art. Plato's dialogues – pure philosophy – are emotionally dry or at least, as in the case of *Phaedo*, stay too close to the austere style of philosophical writing, narrating emotional events, like the death of the philosopher, without resorting to literary devices or melodramatic tones. Socrates' composure facing his own death and the almost unemotional way he sends his family away in the closing part of the dialogue, despite the emotional reaction of his friends, underline Plato's purpose. It seems as if, besides making a point on bravery when facing death, the philosopher is exhorting the reader not to be emotionally attached. Even though the complete emotional alienation of the reader is not possible, emotions function independently of the main body of the dialogue that is a philosophical conversation with solid arguments provided.

In conclusion, even if a philosophical work possesses artistic elements, it is nothing but philosophy written primarily in plain language. On the contrary, in the case of an art medium, such as drama, literature or film, that cherishes a philosophical language, the omnipresent aesthetic elements define the final effect; it was meant to be art and the final result is art. The *Death of Empedocles*, a film by Danièle Huillet and Jean-Marie Straub, is full of philosophical overtones and, in their simplicity, profound dialogues. In addition, the directorial style, with minimum camera movements, still shots,

an almost impasse in cinematic rhythm and less importance to cinematic contextual elements, all aim at distancing the viewers so as to discourage empathic attachment, encourage critical judgment and eventually put forward the conceptual content. However, the overall *mise-en-scène* cannot but stimulate feelings and create an emotional experience associated only with exposure to art. Because even a still shot that depicts a fictional world inside a frame –its visual architecture and all pictorial elements intact– cannot but appeal to the senses. It was meant to be art and so it is.

III

I have argued so far that art cannot be a conveyor of original truths independently of philosophy. It can only present antecedently possessed knowledge and activate a further inquiry which exceeds art's own limits, though. The ultimate question is whether art can access new knowledge in a non-propositional way that is beyond justified true belief.

It is certain that art requires the viewer's active participation in accessing concepts and ideas, moral beliefs and claims, which an artist-philosopher aspires to communicate. We have to think, the *intellect* being the determining factor, in order to interpret, contemplate and understand the meaning of an artistic message. This learning process is, as I have mentioned, immediately dependent on our life experiences, preconceived perceptions, ideology and use of reason. I use the term *artist-philosopher* to signify a necessary condition: the artist has to have a philosophical inclination and the appropriate genius in order to venture a course that matches his or her aspirations. Artists with such a penchant, even if they are aware they cannot legitimately argue for a moral claim without leaving art and engaging philosophy, can, nevertheless, attempt to get their beliefs across using either human language, as in the case of literature, drama or poetry, or, and in addition to visual imagery, as in the case of visual arts. But the most crucial factor in such a venture is the utilisation of aesthetic elements so that the condition of «art *qua* art» is satisfied. The focus should be on visual imagery, since imagery, together or independently of language, has narrative capacity and, thus, can convey conceptual thoughts. The point is that art functions in that respect through the activation of imaginative thinking. Considering that the creator of an artwork cannot effectively communicate propositional concepts through the use of aesthetic language, unless the viewer had an extra sense or other thought receptors to decipher such a language, then the imagination factor is paramount. Imagination is involved in the process of interpreting artistic messages and in the subsequent exploration of imaginative or perceived concepts that are generated or insinuated in an artwork. The visual or literary imagery sets imagination in motion. Since there can be more to an artwork than an image depicts, the viewers might be invited, depending on their capabilities

and art's own potentials, to expound on a hint and construct a sequence of concepts or conceptual realms beyond a particular artistic proposal. That might be the end of art and the beginning of cognitive inquiry; the dawn of the philosophical contemplation which, as I have argued, follows the viewer's activation. Hence, it seems that imagination holds a pivotal role in both the artistic interpretation and the learning process.

Consider, for example, Buñuel's film *The Exterminating Angel*, that brilliant social parable about the guests of an upper-class dinner party, who inexplicably are unable to cross the threshold of the music room, trapped, psychologically but not physically, inside it. Someone might think, interpreting the film's vision, that the bourgeoisie obsessed with vanity cannot cross the boundaries of their own world, namely political, ideological, social, religious or aesthetic boundaries. The story can also be interpreted, depending on a viewer's political perspective, as an allegory for the social elite's incapacity to change, a fact that will cause their self-destruction. The film does not convey explicitly such a belief through the use of propositional language. Not such concept is articulated in dialogue or in the off screen narration. Only the power of the image, with the inspired symbolism and the action depicted in it, can impel the audience to imagine and think about the truths the filmmaker aspires to present. Films, as well as poetry, are imbued with the power to create cinematic or literary images and that is a major factor in activating imaginative thinking. But how could an image itself, which constitutes the quintessence of art, support a truth with arguments? If it could, then what would be the accuracy of such an argumentation? Buñuel, like every other artist, does not provide evidence and does not support his beliefs in an argumentative way. His film, through action and imagery, can only express opinions and some truisms but not truths. It can make statements about bourgeois incarcerated in their own world, but without providing legitimate justification. However, the audience using their own imagination can expound on the theme and by employing their cognitive powers can explore social, religious, political and psychological issues pertaining to the film's premise in a process of moving from the particulars to the universals. An artistic experience engages the imagination that remains active afterwards as the viewer contemplates on the artistic premise. Thus, imagination becomes the connective element between art and philosophical inquiry. That is because imagination is also involved in philosophical thinking. As Gordon Graham has pointed out «Intellectual inquiry too employs imagination, in forming hypotheses, rooting out the facts in the first place and interpreting them»¹⁴.

The process above is nevertheless a fusion of artistic and intellectual experience which can lead to philosophical understanding. It is important to

14. G. GRAHAM, Learning from Art, *British Journal of Aesthetics*, 35, 1995, p. 31.

point out that imaginative thinking is the basis for the imaginative understanding. Art, as Matthew Kieran underlines, can stimulate imaginative understanding of a particular situation and thus deepen our imaginative understanding of our own world. Reflecting upon certain situations and human conditions, we can identify with the characters depicted in an artwork and become more aware of their plights, moral values and commitments, which, in turn, may enhance our moral judgment. Thus imaginative understanding is essential for moral understanding¹⁵. It is imperative to stress out once again the importance of active participation on the viewer's part. The course of emotional awakening, imaginative thinking, and the ensuing cognitive inquiry, is a dynamic process during which the motivated viewer actively participates in contemplating and understanding truths already known.

The quintessential role of imagination marks a potential development: the viewer might be moving from contemplating known truths into accessing new ones in a different way. Perhaps art can communicate to us truths beyond our direct apprehension and speak about things outside consciousness. Such truths can be approached by intuition and feeling. It is the Romantics' view that knowledge can be obtained in another way, non-propositional, and therefore beyond «justified true belief». The notion of *transcendence* is prevalent in their theory of the relationship between art and knowledge. Romantics called attention to the emotional, the visionary, the subjective, the imaginative and the transcendent. Imagination is the vehicle for transcending our experiences beyond the physical world into the realms of the spiritual and the supernatural. In that sense, imagination can lead not to propositional knowledge but to transcendent experience and truths. In that context, if art can initiate the emotional and imaginative process I described previously, then by exposing ourselves to an inspirational artwork we can attain knowledge not only rationally or empirically but in a transcendent way. If that is plausible, then, although art cannot access truths in the same way as philosophy, it can nonetheless open a door to a new perspective: knowledge can be the result of a transcendent experience. In such a hypothesis, since the way of accessing knowledge is not propositional, truths can be conveyed without the support of evidence and the necessary argumentation. In that case, truths can not only be pre-existing but all new and accepted as truths, since they do not require justification. Arts, perhaps, can inspire us to look at ourselves, at others and the world from a different perspective, as well as to gain a different access to truth and learn about things we do not know. Wittgenstein said that philosophy cannot speak about all things: «There are, indeed, things

15. M. KIERAN, Art, Imagination, and the Cultivation of Morals, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54, 1996, pp. 343-349.

that cannot be put into words. They make themselves manifest. They are what is mystical»¹⁶. There are truths that lie outside the world; aesthetic, spiritual and ethical truths that constitute the ineffable: «It is clear that ethics cannot be expressed. Ethics is transcendental»¹⁷. Can art speak about those otherwise inexpressible things? Can an inspirational artistic experience create an opportunity for man to search for the unknown? Can the artist-philosopher seize what the human speech is incapable of saying and transform it into an experience? There are some artists conscious of this potential and even talk about it, while attempting to transform the mystical and the irrational into an artistic experience. Magritte writes:

«The mind loves the unknown. It loves images whose meaning is unknown, since the meaning of the mind itself is unknown. The mind doesn't understand its *raison d'être*, and without understanding that (or why it knows what it knows), the problems it poses have no *raison d'être* either»¹⁸.

As Suzan Gablik states: «For Magritte, painting was a means of evoking a meta-reality which would transcend our knowledge of the phenomenal world. He referred to it continually as "the mystery", about which it is impossible to speak, since one can only be seized by it»¹⁹. Sometimes great artists have yearned for the seemingly impossible and almost touched it. Think, for instance, of Andrei Tarkovsky's mastery. That great filmmaker achieved something that few artists had ever envisioned. Through his visionary, poetic and sometimes «out of this world» haunting but undoubtedly natural and unpretentious images, he succeeds in transforming our world into something not yet conceivable: a microcosmos of our inner, spiritual self. Furthermore, the moral themes which are omnipresent in his films, such as love, alienation, forgiveness and sacrifice, as well as the quest for knowledge and spirituality, are all clear and well supported not by philosophical reasoning but by the presence of true beliefs already possessed by us, moral beliefs well rooted in humanity. Tarkovsky's films are inner journeys to our consciousness and, at the same time, they reach for the universal and the ultramundane. In *Solaris*, Kris's mission to the planet is virtually a trip to his consciousness, to human consciousness. The moment he returns to Earth and embraces his father's knees –an imaginative reconciliation– signifies a journey of spiritual transformation. In that final moment, as the camera

16. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.522.

17. *Ibid.*, 6.421.

18. S. GABLIK, *Magritte*, London, Thames and Hudson, 1985, p. 12.

19. *Ibid.*

moves away and up, as our perspective widens, the Earth –or rather Kris's house on a piece of land– is seen as being nothing more than a microscopic part of the swiveling Solaris ocean. Our tiny world is encapsulated within the universe; our individual soul within the spiritual cosmos. The whole film, a stroke of genius, with a *mise-en-scène* out of space and time, creates a visual landscape of moral and spiritual values. Beyond the philosophical interpretation of the particular artwork that is, nevertheless, subjective, it is the dreamy imagery and the creative power of its visual language that transcends reality into an unknown but simultaneously familiar realm. Tarkovsky's art, like the work of other great artists-philosophers, unlocks a little but perceivable opening to an infinite space of exploration; a world of ideas and values not yet attained by means of propositional knowledge. In Tarkovsky's own words:

«Art could be used to be a symbol of the universe, being linked with the absolute spiritual truth which is hidden from us in our positivistic, pragmatic activities»²⁰.

But if art can attain the improbable and discover truths not yet known, how accurate this newly acquired knowledge can be? Considering the non-rational or empirical nature of such an inquiry, it is rather impossible to test it for its accuracy. However, human mind, with all its limitations but also unrevealed potentials, can expand its capabilities and reach new highs. Human evolution is still in progress and so is the development of our capacities. Perhaps as our intelligence advances, while art progresses and acquires new potentials, it can empower us to learn about ourselves, life and the world in completely new ways. In that sense and context, art can have a paramount role not only in transcending our mundane experience but also in supporting philosophy and science in search for new knowledge. But for now, our inquisitive mind will yearn for philosophy, while our thirsty soul for the riches of art in the realm of aesthetic experience.

Vasiliki KALDI
(Athens)

20. A. TARKOVSKY, *Sculpting in Time*, trans. K. Hunter-Blair, New York, Alfred A. Knopf, 1987, p. 37.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ Η ΑΠΟΚΤΗΣΗ ΓΝΩΣΗΣ

Περίληψη

Δεδομένης της αδυναμίας της τέχνης να εκφράσει προτασιακές κρίσεις, τίθεται το ερώτημα εάν η τέχνη δύναται να διατυπώσει αλήθειες, όπως για παράδειγμα ηθικές ή φιλοσοφικές αλήθειες, με έναν μη προτασιακό λόγο. Μολονότι η τέχνη δεν παρέχει τα κατάλληλα εργαλεία για τη διατύπωση λογικών επιχειρημάτων, εντούτοις δύναται να μάς παρακινήσει να επανεκτιμήσουμε τη γνώση που ήδη κατέχουμε και να προκαλέσει μια περαιτέρω γνωστική έρευνα. Η ίδια η φύση της τέχνης προϋποθέτει την καταλυτική παρουσία αισθητικών στοιχείων τα οποία περιορίζουν τη χρήση προτασιακού λόγου σε σημείο ώστε ένα έργο τέχνης, ασχέτως της όποιας φιλοσοφικής του διάστασης, να θεωρείται μόνον τέχνη και όχι φιλοσοφία. Εντούτοις, ο ρόλος της τέχνης στην απόκτηση γνώσης μέσω της παραγωγικής λειτουργίας της φαντασίας και πέραν της άμεσης αντίληψης είναι ζωτικός: γνώση την οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε μέσω του ένστικτου και του συναίσθηματος. Αυτό σηματοδοτεί και μια πιθανή εξέλιξη στην έρευνα για το άγνωστο, το άφατο επέκεινα των λογικά θεμελιωμένων πεποιθήσεών μας.

Βασιλική ΚΑΛΔΗ

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«LE MILIEU ET LA RONDE».
CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES REPRÉSENTATIONS
GÉOMÉTRIQUES ET POLITIQUES DU CERCLE ET DE L'HARMONIE
CHEZ HOMÈRE, LES PYTHAGORICIENS, PLATON ET EUCLIDE¹

Les représentations anciennes du cercle peuvent être examinées dans une perspective nouvelle à partir notamment d'une comparaison entre Homère et Euclide. Représentant deux états de la langue grecque, ces auteurs nous permettront d'interroger les «façons grecques», entre géométrie, artisanat et politique, de penser le cercle, le tour, le compas, mais aussi on va le voir, le centre, le milieu, et la jante², afin de mettre en évidence la distinction fondamentale de l'harmonie «centrée» et de l'harmonie «à la circonférence», et ses conséquences anthropologiques et cognitives. À la différence de ce qui a lieu chez les Pythagoriciens et Euclide où l'harmonie est fondée sur la *commensurabilité* qui fournit l'égalité des différents en explicitant leur commune raison, chez Homère, le lien harmonique se veut multiple et a pour but de préserver la multiplicité disparate: l'harmonie du cercle n'y résulte donc pas de l'égalité des rayons, mais se pense à la circonférence, à la façon de la jante d'une roue construite au moyen de planches dont les extrémités sont ajustées. Il en résulte une pensée absolument originale de la communauté interactive, illustrée par la «ronde» où chacun peut entrer sans perdre sa singularité.

I. LA REPRÉSENTATION EUCLIDIENNE DU CERCLE

1. Dans les *Éléments*

Partons de la définition du cercle dans les *Éléments* d'Euclide:

1. Une présentation orale de cette étude a eu lieu en 2011 dans le cadre d'un séminaire des *Études Platoniciennes* organisé par A. MACÉ.

2. Ch. MUGLER, *Les Origines de la Science Grecque chez Homère*, Paris, Klincksieck, 1963, consacre quelques pages aux machines homériques (p. 30 *sq.*), mais sans s'intéresser au problème que nous abordons ici.

«Le cercle est une figure plane (*epipedon*) enveloppée (*periechomenon*) par une seule ligne (*grammê*), que l'on appelle circonférence (*periphēreia*), par rapport à laquelle (*pros hēn*), à partir d'un point unique (*aph'henos sēmeiou*) parmi ceux placés à l'intérieur de la figure, toutes les droites (*eutheiai*) qui tombent sur elle [par rapport à la circonférence du cercle] sont égales entre elles» (EUCLIDE, *Éléments*, Livre I, Définition 15).

Trois éléments paraissent aller de soi: la circonférence, le centre, les rayons égaux entre eux.

Pourtant il convient d'être attentif aux quatre observations suivantes:

- Premièrement, le cercle est défini comme une figure plane enveloppée d'une ligne, mais le participe *periechomenon* (formé du préfixe *peri-* que nous traduisons en français par «autour») n'indique pas par lui-même que cette figure est ronde. Un périmètre peut désigner le «tour» d'un carré. Le substantif *periphēreia*, que nous traduisons par «circonférence» est le nom donné à cette ligne qui enveloppe la figure, mais c'est la mention préalable du cercle (*kuklos*) qui entraîne la vision circulaire que nous en avons.

- Deuxièmement, le centre est pensé à partir du point c'est-à-dire ce qui, dans la proposition 16, est défini par le fait d'être sans parties. Il ne s'agit pas de n'importe quel point parmi tous les points de la figure, mais d'un point unique, celui d'où partent des droites jusqu'à la circonférence. Le point, désigné par le mot *sēmeion*, est le signe distinctif de la figure, en l'occurrence de la figure plane. Et le signe distinctif du cercle, c'est le centre.

- Troisièmement, dans le cercle, il y a ce que nous appelons les rayons qu'Euclide ne désigne pas par le mot *knēmis* qui veut dire rayon d'une roue (e.g. DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca historica*, 18, 27, 3, 11). Il parle seulement de «droite» (*eutheia*). Ce terme est dérivé de l'adjectif *euthus*, quasiment intraduisible en français: c'est ce qui prend sens à être opposé à *kampulos*, courbé, et peut s'employer pour la flèche qui va droit au but, sans détour, ou le sillon dans un labour³.

- Quatrièmement, dans la définition d'Euclide, plutôt que le préfixe *peri-*, c'est la préposition *pros* qui doit retenir notre attention. Cette préposition indique la présence d'un rapport, d'un *logos*. Ici, le rapport est établi entre le centre et la circonférence. Ce rapport donne lieu à une délimitation implicite: il y a la circonférence comme limite extérieure, le centre,

3. Même si, bien avant l'époque d'Euclide, les mots *euthus* et *orthos* tendent à se substituer l'un à l'autre, il faut prendre garde à ne pas gommer la différence entre l'horizontal et le vertical. Outre P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique grec*, Paris, Klincksieck, 1968, supplément, A. BLANC, Ch. DE LAMBERTERIE, J. L. PERPILLOU, 1999, articles *ithus*, et *orthos*, pp. 459-460 et 818-819), cf. S. CION-LONGERAY, *Orthos* chez Homère et dans la lyrique archaïque, *Syntaktika*, 33, 2007, pp. 1-28.

comme limite intérieure, et ce qu'il y a entre les deux, ce qu'Euclide appellera d'ailleurs plus loin un intervalle (*diastēma*, e.g. I, Démonstration 3). Or cet intervalle est dit «égal».

Ces quatre remarques permettent de constater que le cercle euclidien n'est pas défini par la rotondité, mais par le plan délimité par l'intervalle égal du centre à la périphérie. Et c'est cette égalité de l'intervalle qui permet de désigner la ligne qui enveloppe le cercle, en tant que circonférence.

Cela implique notamment que la définition dit moins *ce qu'est* le cercle que *comment* on produit un cercle.

En effet, chez Euclide, les définitions sont suivies de demandes (*aitēmata*)⁴. Les demandes prennent place à côté des postulats (*axiomata*), c'est-à-dire ce qui doit être concédé sans démonstration, et des notions communes (*koinai ennoiai*), c'est-à-dire ce que tout le monde admet comme allant de soi. La demande est introduite par le verbe *aitēsthō* (ἡτήσθω) à l'impératif de la troisième personne: «qu'il soit demandé». Dans le cas du cercle, la demande est de «tracer un cercle par n'importe quel centre (*panti kentroni*) et n'importe quel intervalle (*diastēmati*)».

L'ordre ne porte pas directement sur le fait de tracer un cercle, mais sur l'exigence de le faire: cette modalité particulière a pour effet de souligner la constructibilité du cercle, renforcée d'ailleurs par le fait qu'il s'agit de construire le cercle à partir d'un centre quelconque et d'un «rayon» quelconque. La demande fait de la définition quelque chose d'immédiatement opératoire. Il s'agit de tracer à la main, en partant du centre, opération qui implique un geste technique, même s'il reste implicite.

Un outil semble, en effet, faire corps avec cette opération: le compas, *diabētēs*. Cet outil est, par exemple chez Platon, rangé à côté des outils de la *techtonikē*, l'art de la construction, dont l'art du charpentier fait partie (*Philèbe*, 56 b 4-c 2).

Le substantif *diabētēs* est un dérivé du verbe *diabainō* qui signifie, en composition avec le préfixe *dia-*, marcher en faisant un écart, marcher à grand pas, en écartant les jambes. L'opération du *diabētēs* revient intuitivement au geste de se tenir sur une jambe pour déterminer le rayon au moyen de l'autre jambe. De même, le tour (*tornos*) peut parfois désigner le tour du potier, la roue du tourneur mais aussi le compas (il semble avoir été au départ une corde munie d'une pointe)⁵.

4. PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum commentarii* (Friedlein, Leipzig, 1873), 76, 6-7.

5. A. ORLANDOS, *Les matériaux de construction et la technique architecturale des anciens Grecs*, Paris, École française d'Athènes, Travaux et Mémoires, 16 et 16 bis, 1966-1968, p. 44; F. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale: La mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975, p. 124.

Les compas sont connus dès la période protogéométrique⁶ comme en témoignent les *skyphoi* où figurent des cercles concentriques vraisemblablement réalisés au moyen de compas à brosses. Sur le *skyphos*, le centre est souligné souvent par un point au centre d'un petit cercle isolé des autres. On peut faire l'hypothèse que cette démarcation servait à placer le pivot du compas.

Notons encore qu'un pivot planté dans le plan est nécessairement perpendiculaire, droit (*orthos*). Par exemple, dans le *gnomon* primitif qui ressemble au compas, et servait de cadran solaire et de modèle du monde, on distinguait le *stûlos*, un piquet perpendiculaire au plan, dont l'ombre dessinait sur le sol une ligne.

L'opération qui est demandée dans ce passage d'Euclide, fait partie intégrante de la géométrie et la construction de la figure fait corps avec la déduction qu'elle contribue à former, comme dans le *Ménon* (87 a-b 2) et dans la *République* (527 a 7-8; cf. 510 d 7).

Le fait que les demandes, les *aitēmata* prennent place à côté des notions communes est significatif de leur portée à la fois pédagogique et pratique.

Dans le cercle euclidien à construire, il faut donc distinguer le centre (le point qui communique avec le pivot droit-*orthos* du compas), et l'instrument qui permet de tracer la ligne-*eutheia* correspondant à l'intervalle. Cet instrument à fabriquer des droites, c'est le cordeau (*stathmè*) pour les droites perpendiculaires (un fil à plomb) et la règle (*kanôn* pour les droites horizontales).

Pas plus que la définition du cercle ne convoque autre chose que le centre et l'intervalle, le cercle construit au compas ne présuppose la rotondité (qu'il s'agit au contraire justement de produire). Ainsi, dans la *Lettre VII*, Platon (s'il s'agit bien de lui) évoque le cercle tracé au tour (*torneuthentôn*) et déclare qu'il est «plein du contraire (*mestos toû enantiou*)» à sa propre essence, «car il touche partout la ligne (*toû eutheos*)» (343 a 5-7). Assurément, comme on le dit en général, Platon veut dire qu'en chaque point, le cercle tracé confine à la ligne, contrairement au cercle en soi. Mais si tel est le cas, c'est parce que la circonférence tracée au tour est construite à partir du centre et du rayon de sorte que chaque extrémité de chaque rayon définit en réalité le sommet d'un polygone dont la circonférence est l'exhaustion.

Ainsi, Platon pense le cercle à partir de la relation d'égalité du centre aux extrémités, comme on peut le constater dans deux passages consacrés à

6. H. EITELJORG, The Fast Wheel, the Multiple-Brush Compass and Athens as Home of the Protogeometric Style, *American Journal of Archaeology*, 84.4, 1980, pp. 445-452; J. K. PAPADOPOULOS, J. F. VEDDER, T. SCHREIBER, Drawing Circles: Experimental Archaeology and the Pivoted Multiple Brush, *American Journal of Archaeology*, 102.3, 1998, pp. 507-552.

la définition du cercle, la *Lettre VII* (342 b 7-9) et le *Parménide* (137 e 2-5). Et comme on peut s'y attendre, ce principe détermine la définition du tour qui en est la réalisation concrète avant le monde lui-même (*Timée*, 33 b 1-8).

Une relation à la fois géométrique et pragmatique entre la verticale et l'horizontale, le cordeau et la règle, entre le centre et les extrémités, voilà le cercle, à l'origine du tour et de la sphère du monde.

2. Le centre de Platon et des Pythagoriciens

Pour dire le «centre», Platon emploie le mot *meson*, milieu (et non pas le terme euclidien *kentron*). Ce terme figure aussi chez Philolaos, le Pythagoricien qui, si le témoignage est fiable, aurait accordé un privilège au milieu dans la formation de la sphère (STOBÉE, I, XV, 7, 1).

Le terme *meson* possède un sens explicite dans la théorie des rapports et des proportions, théorie qui possède le nom de *logistikè* et qui est «commune» à toutes les sciences selon l'expression de la *République* (522 c 1-9)⁷. Il faut donc donner un sens plein à la préposition *pros*, qui figure aussi dans le *Timée* (33 b 1-8), parce qu'elle indique toujours qu'un rapport (*logos*) est présent. Il suffit de mentionner, par exemple, le *Philèbe*, où l'on trouve l'expression «*pros arithmon arithmos*» (25 a 8) qui désigne le rapport numérique, ou la *République* où l'on trouve la formule «*ta diplasia pros ta hêmisea*» (438 c 1) qui désigne le rapport du double à la moitié.

L'emploi du terme *meson* à côté de la préposition *pros* et du terme *ison* indique que le cercle est considéré du point de vue de la *logistikè*. Le cercle est la figure dans laquelle le rapport (*logos*) du milieu aux extrémités est «égal», ce qui signifie que le cercle est la figure par excellence de la commensurabilité (*summetria*) et de la proportionnalité géométrique (*analogia*), comme en témoigne le *Timée* (31 b 9-32 a 7). L'égalité du rapport dans la proportion géométrique fait circuler le milieu et les extrêmes de façon à ce qu'ils se substituent les uns aux autres, chacun devenant milieu par rapport aux autres. De même dans le cercle, il y a une égalité de l'intervalle entre le «centre» et la circonférence pour toutes les lignes qui ont le même rapport, qui sont commensurables.

Cette isomorphie vaut aussi pour Aristote (*Métaphysique*, 1016 b 16) et, il est impossible de le montrer ici, pour le Pythagoricien Archytas⁸. Chez tous ces auteurs, la même représentation du cercle peut être définie: le

7. A. G. WERSINGER, Pourquoi, dans la *République* de Platon, l'harmonique est-elle la science propédeutique la plus haute? Perspective nouvelle sur une question négligée, in J.-L. PÉRILLÉ (éd.), *Platon et les Pythagoriciens (Cahiers de Philosophie ancienne, 20)*, Bruxelles, Ousia, 2008, pp. 159-180.

8. A. G. WERSINGER, *La Sphère et l'Intervalle. Le Schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, J. Millon, 2008, pp. 278-279.

même rapport (*analogia*) circule comme le compas d'un bout à l'autre du milieu aux extrêmes. Le centre euclidien fonde la substitution et la réduction des différences sur la *commensurabilité* qui fournit l'égalité des différents en explicitant leur commune raison. De même, c'est à partir du milieu que le rapport double (*diplasion*) devient commensurable grâce à la proportion (appelée «musicale») qui circule⁹ entre les extrêmes pour fonder l'harmonie musicale. Un tel modèle du milieu (*meson*) assimilé à une harmonie possède en outre des applications médicales et morales: qu'il suffise d'évoquer la tempérance (*République*, 443 d 5-e 2) et l'équilibre médical (*Phédon*, 86 b 6-c 2; ARISTOTE, *Traité de l'Âme*, 408 a). En conséquence, le centre, le milieu, permet grâce au système d'équivalences qu'il produit, de réduire la différence à l'unité.

De telles applications font coïncider les notions de milieu du cercle, de moyenne (*mesotès*) et d'harmonie.

3. Chez Homère, le cercle, son égalité et sa dynamique

À première vue le cercle au sens homérique ne se distingue en rien du cercle «euclidien» au moins en ce qui concerne les propriétés intuitives de base, l'égalité des rayons et le centre.

D'une part, la notion de cercle est associée à une expression récurrente et formulaire *pantos' eisen*¹⁰ ou *pantos' eisei* («partout égal»)¹¹, en relation avec le bouclier rond, qui possède plusieurs pourtours concentriques (*antuga*, *Iliade*, 18.479) ou cercles (*kukloi*, 11.33-35)¹². L'adjectif *eisè* s'emploie aussi pour décrire le navire¹³ (*nèos eisès*, *Iliade*, 15.729)¹⁴, de forme circulaire (*Odyssée*, 5.249).

L'égalité possède donc le statut d'une «épithète formulaire», ce qui lui confère pour ainsi dire la portée d'une propriété absolutisée (*i.e.* indépendante du contexte précis) et typique, qui renferme le souvenir ritualisé d'une expérience acquise¹⁵. On peut donc affirmer que, indiscuta-

9. PHILIPPE D'OPONTE, *Epinomis*, 991 a 2-b 5.

10. *Iliade*, 5.300; 7.250; 11.61, 434; 12.294; 13.157, 160, 803; 17.7, 43, 517; 20.274; 21.581; 23.818.

11. *Ibid.*, 13.405.

12. H. L. LORIMER, *Homer and the Monuments*, London, Macmillan, 1950, p. 192.

13. Nous pouvons négliger la notion que recouvre l'adjectif égal dans des formules comparatives telles que «Il l'honorait à l'égal de ses fils (*isa*)», *Iliade*, 13.176; 15.439; 551; «une fougue égale aux dieux», *Iliade*, 21.315; *Odyssée*, 11.304, 484 etc. Nous revenons plus loin sur la formule: *daïtos eisès*.

14. *Odyssée*, 1.203; 3.10, 441; 11.508; 15.280.

15. J. M. FOLEY, *Traditional Signs and Homeric Art*, E. J. BAKKER and A. KAHANE (eds), *Written Voices, Spoken Signs: Tradition, Performance, and the Epic Text*, Cambridge, MA, Harvard UP, 1997, pp. 56-82, 67.

blement, l'égalité de l'espace caractérise le cercle.

D'autre part, il y a le centre. Le bouclier possède un centre, plus exactement un milieu (*meson*, *Iliade*, 11.33-35). Précisons qu'au centre du bouclier l'*omphalos* est une partie bombée ou convexe (*messon epomphalion*, *Iliade*, 7.267). Ce mot peut désigner aussi la pointe allongée autour de laquelle est noué le joug au timon d'un chariot (*Iliade*, 24.265-274)¹⁶. Il est difficile de ne pas retrouver ici le geste fondamental du mouvement du compas (dont l'existence est attestée à l'époque d'Homère même s'il ne le mentionne pas), un rapport de la verticale (ici la bossette au centre du bouclier) à l'horizontale (le «rayon» du cercle tracé sur le bouclier).

En conséquence des observations précédentes, on est tenté de dire que le cercle homérique possède «déjà» les propriétés du cercle euclidien, l'égalité des rayons à partir du centre. On le vérifie au fait que la dynamique du cercle est centrifuge, elle suit les rayons du cercle à partir du centre (*Iliade*, 7.267-269): étirer une peau en s'écartant à plusieurs afin de la tendre, c'est former un cercle (*kuklos*, 17.392); frapper un objet rond au milieu peut fendre cet objet en deux parties (20.387; cf. 16.412). La division du cercle s'effectue suivant le diamètre central.

Tous les ingrédients semblent bien réunis pour reconnaître dans la notion homérique du cercle la figure qui atteindra sa définition mathématique chez Euclide: le milieu, la distance égale de ce milieu aux extrémités, le mouvement de construction circulaire que le compas accomplit, le cercle comme résultat d'un geste technique qui articule le droit (*orthos*) et le linéaire (*euthus*).

II. LE MILIEU ET L'HARMONIE CHEZ HOMÈRE

Pourtant, contrairement à ce qui se passe pour les Pythagoriciens et Platon, chez Homère, le «centre» ne coïncide pas avec l'harmonie. Bien au contraire il est assimilé à la réduction uniformisante et monotone des différences. Il y a là un résultat presque inaudible et étrange pour nos mentalités habituées à identifier l'unité et l'harmonie en raison du poids de la représentation «pythagoricienne» de la *mesotès*, qui traverse presque toute l'antiquité.

C'est ce que démontre tout d'abord l'examen du verbe connotant par excellence la circularité chez Homère, le verbe *dineô*.

16. W. LEAF, The Homeric Chariot, *The Journal of Hellenic Studies*, 5, 1884, pp. 185-194, 189.

1. Le verbe *dineô*

À première vue, le verbe *dineô* décrit un mouvement qui s'effectue autour d'un milieu (*kata messon*, *Iliade*, 4.541), et il suggère la rotation autour d'un «centre», conformément à un mouvement de compas. Même si aucune mention explicite n'est faite du compas, un passage qui concerne le traçage d'un cercle pour bâtir un tombeau circulaire (*Iliade*, 23.255) pourrait en évoquer l'emploi (au sens primitif du *tornos*).

Mais l'examen de la technique du foret (*Odyssée*, 9.382-388) permet de préciser la nature exacte de ce mouvement. Le foret est muni d'une tige cylindrique en bois (parfois creusée de stries hélicoïdales), et d'une courroie¹⁷. Les aides du charpentier font tourner le foret au moyen de la courroie enroulée dont ils tiennent un bout de chaque côté et qu'ils tirent alternativement dans un sens et dans l'autre¹⁸. On constate que le mouvement décrit est plutôt une oscillation qu'un cercle, ce qui est confirmé par le mouvement tourbillonnant du fleuve Xanthe (*Iliade*, 21.7-11)¹⁹, explicité par le participe *helissomenoi* qui signifie virer, tourner d'un côté puis de l'autre, alterner (*Iliade*, 17.278; 23.466; *Odyssée*, 5.314); tergiverser comme on remue les abats au feu d'un barbecue²⁰ dans un sens puis dans l'autre, comme on tourne une broche à rôtir (*Odyssée*, 20.22-27). Si l'on prend garde à la façon dont ces mouvements désignés par le verbe *dineô* s'effectuent, on observera une différence avec celui que nous avons décrit chez Euclide et Platon, caractérisé par la relation de la verticale et de l'horizontale (le cordeau et la règle), entre le centre et les extrémités délimitant, comme un compas, la circonférence en un mouvement continu. Chez Homère, c'est en effet une alternance qui, d'un côté puis de l'autre, décrit le cercle. Si l'on cherche, néanmoins, à comparer ce type de mouvement à celui opéré par un compas, il faut supposer que le compas tourne depuis le centre d'un côté puis de l'autre, et non pas d'un mouvement continu.

2. La roue et l'harmonie

C'est ce que permet de confirmer l'examen d'un autre passage, le seul où Homère décrit la roue du potier dans le chant 18 de l'*Iliade*, consacré au bouclier d'Achille (vers 600-602):

17. A. ORLANDOS, *op. cit.*, pp. 39-40.

18. Apparemment il n'est pas question d'un archet, A. ORLANDOS, *ibid.*, p. 40; Ch. MUGLER mentionne la conversion mécanique du mouvement rectiligne en mouvement circulaire (*op. cit.*, p. 31).

19. Cf. *Iliade*, 5.479.

20. Après le sacrifice, on rôtit les *splanchna*.

«tantôt ils pivotaient d'un pied exercé,
avec plus d'aisance, comme lorsqu'un potier essaie une roue qui s'ajuste
(*trochon armenon*) dans ses mains
assis (pour voir) si elle court (*ai ke theësin*)».

Examinons bien ce qui a lieu ici: le potier essaie la roue qu'il tient bien en mains (tel est le sens du participe moyen *armenon*). Cette précision nous permet d'écarter le mécanisme que les Anglo-saxons appellent «flywheel»²¹ qui suppose que le potier actionne du pied une roue attachée au bas de l'axe qui supporte le disque sur lequel le pot est levé. Le mécanisme est plutôt celui de la roue simple qui est constituée d'un seul disque assez lourd pour rendre possible une force centrifuge suffisante. Ceci est confirmé par le fait que le potier essaie la roue pour vérifier qu'elle tourne facilement.

En conséquence, le potier pose ses deux mains sur le tour. Mais les mains sont symétriques: posées sur le tour, elles se font face. Les orientations sont contraires, mais au lieu de s'annuler elles alimentent le mouvement de rotation. On peut trouver dans le *Corpus Hippocratique*, la confirmation de cette description.

«Les potiers font tourner la roue (*dineousi*), et elle n'avance ni en arrière (*opisô*) ni en avant (*prôsô*), et (*allant*) des deux côtés à la fois (*amphoterôse hama*), elle mime la rotation du tout (*toû holou mimêtès tês periphorês*)» (*Du régime*, 1, 22)²².

La circularité dont il est question dans ce passage à première vue étrange est caractérisée par l'adverbe «*amphoterôse*». Cet adverbe est traduit dans Liddell-Scott par l'expression «*to both sides*», le suffixe se indiquant le type de mouvement dont il s'agit: «un mouvement orienté à la fois vers la gauche et vers la droite». On peut comparer cet adverbe au mot latin «*ambitus*» qui désigne le mouvement circulaire (de *ambo* + *ire*: aller, *ambo*, étant un résidu du duel signifiant «tous deux ensemble»). Autrement dit, le mouvement qui trace le cercle n'est pas pensé comme ce que nous appelons aujourd'hui un mouvement «uniforme», mais comme le mouvement brisé d'une alternance.

Un autre exemple concernant la roue, qualifiée d'*eutrochos*²³, permet

21. G. M. FOSTER, The Potter's Wheel: An Analysis of Idea and Artefact in Invention, *Southwestern Journal of Anthropology*, 15, 1959, pp. 99-119; H. EITELJORG, art. cit.; D. EVELY, The Potter's wheel in Minoan Crete, *The Annual of the British School at Athens*, 83, 1988, pp. 84-126.

22. É. Littré (*Œuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, Librairie de l'Académie royale de médecine, 1841), traduit de manière trop vague: «Les potiers tournent la roue, qui ne se porte ni en arrière, ni en avant, et qui en même temps imite la rotation de l'univers».

23. *Iliade*, 24.150, 179, 189, 266, 711; *Odyssée*, 6.72.

de comprendre la portée de cette circularité brisée. La roue vérifie les propriétés caractéristiques du cercle telles qu'elles sont présentes dans le bouclier: elle est composée de rayons disposés en étoile, fixés d'un côté à un moyeu, de l'autre à la jante de bois autour de laquelle est adapté, pour la renforcer, un cercle de fer ou d'airain (*Iliade*, 23.519).

Mais, là encore, contre toute attente, ce n'est pas la relation du moyeu, centre du cercle, et des rayons qui est qualifiée d'harmonie. C'est le cercle de la jante lui-même, qui est dit obtenu grâce à une «harmonie», et pour obtenir cette harmonie, il faut *plier une barre bout à bout*, en adaptant chaque bout grâce à des tenons ou des clous²⁴ comme on peut le constater dans l'*Iliade* (4.486) et chez Hésiode (*Travaux et Jours*, 423-431). L'archéologie confirme cette interprétation: les jantes étaient composées de quatre pièces de bois recourbées qui étaient harmonisées les unes aux autres²⁵. Le prestige de cette opération qui consistait à faire un cercle au moyen de quatre morceaux de bois courbes explique qu'elle se soit étendue métaphoriquement à la composition poétique comme en témoigne le vers 53 des *Thesmophories* où Aristophane évoque la «jante des vers» d'Euripide. Cette métaphore rejoignait la liste des termes connotant à la fois l'harmonie et la poésie, comme *artiepeia*²⁶.

Or, cette méthode d'harmonisation de la jante qui joue un rôle premier dans la construction homérique du cercle prend un relief singulier à être comparée à celle qui inaugure l'histoire de la détermination approximative de Pi, bien avant les travaux d'Archimède sur la *Mesure du Cercle*.

Il semble, en effet, que la méthode la plus ancienne²⁷ de l'approximation de Pi ait consisté à mesurer la circonférence du cercle au moyen du diamètre. La technique à laquelle on avait recours est la suivante: on déroulait la jante d'une roue et on la mesurait en la comparant à son diamètre²⁸. L'intérêt de cette technique est que la représentation de la circonférence

24. A. Orlandos fait la liste des techniques correspondant à l'harmonie: goujonage, assemblage par tenons et mortaises, chevillage, collage (*op. cit.*, pp. 47-48). Dans tous les cas, il n'y a jamais soudure, mais assemblage ou adaptation.

25. N. J. RICHARDSON et S. PIGGOTT, Hesiod's Wagon: text and technology, *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, pp. 225-229, en part. 226.

26. On trouvera toutes les précisions dans A. G. WERSINGER, Introduction aux harmonies des Anciens Grecs, in *L'Harmonie, entre Philosophie, Science, et Arts, de l'Antiquité à l'âge moderne*, G. RISPOLI, P. CAYE, A. G. WERSINGER (éds), Naples, Accademia Pontana, 2011, pp. 13-26.

27. Dans le Papyrus Rhind, qui remonte au II^e millénaire avant J.-C. et qui mentionne un écrit égyptien, «Le Manuel du calculateur», on trouve un calcul de l'aire du cercle égale au carré construit sur les huit neuvièmes du diamètre, et qui aboutit à une valeur approximative de la valeur de Pi. Mais rien n'indique comment cette approximation était obtenue.

28. D. L. COUPRIE, Anaximander's Discovery of Space, in A. PREUS (éd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI. Before Plato*, Albany, SUNY Press, 2001, pp. 23-48, en part. 41.

du cercle présuppose la possibilité de dérouler une jante, ce qui a pour condition corrélatrice un modèle du cercle où la rotondité de la circonférence est pensée comme un raboutage, et non pas comme la ligne continue et homogène qu'on trace depuis le centre comme par le compas.

III. DE LA CONSTRUCTION DU CERCLE À LA GÉOMÉTRIE DU POLITIQUE

Chacun sait que les représentations géométriques existent de manière latente dans les représentations politiques et sociales.

1. La géométrie du politique

Dans la représentation du cercle des Pythagoriciens et de Platon à Euclide, le milieu possède la faculté de créer de l'unité. Dans la proportion, la circulation des extrêmes et des moyens signifie qu'ils sont interchangeables et reviennent au même. Puisque le milieu est défini par la commensurabilité, il constitue une notion irénique, corrélatrice des vertus et de l'équilibre, et en particulier de la tempérance et de la justice.

C'est au milieu que se résolvent les différends et que se scellent les contrats. Le milieu est cette *médiation* qui égalise les différences en les réconciliant dans l'unité, comme l'a montré J.-P. Vernant. La cité du VI^{ème} siècle est *isonomique*, elle est structurée par une vertu essentiellement politique où le milieu d'un cercle joue un rôle capital, concrétisé par le lieu central de l'Agora²⁹. Mais M. Detienne a montré qu'une telle topologie ne commence pas avec la cité solonienne ou clisthénienne. On reconnaît les traces de cette structure isonomique et circulaire dans le repas homérique où tous sont égaux³⁰, le *daïs eisè* où se produit «une figure abstraite du point central, du milieu commun où s'enracine l'efficacité du partage»³¹. C'est en effet le cercle centré qui permet de constituer l'espace propre au politique aussi chez Homère³². Ainsi, chez Homère, se tient-on pour parler publiquement

29. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF (1962¹), 2007, p. 99. Cf. p. 82: «À la *sôphrosunè*, vertu du juste milieu, répond l'image d'un ordre politique qui impose un équilibre à des forces contraires, qui établit un accord entre des éléments rivaux».

30. *Les Dieux d'Orphée*, Paris, Folio (1989¹), 2007, p. 142. Pour la formule: *oudè ti thumos edeueto dàitos eisè* («et le thumos ne manque pas d'un banquet égal»), *Iliade*, 1.468, 602; 2.431; 4.48; 7.320; 23.56; 24.69; *Odyssée*, 16.479; 19.425.

31. *Op. cit.*, p. 144.

32. Cf. M. DETIENNE, En Grèce Archaïque: Géométrie, Politique et Société, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 20^{ème} année, 3, 1965, pp. 425-441, en part. 426. Pour l'origine de ces idées chez H. ARENDT, dans la *Condition de l'Homme moderne*, cf. plus récemment les remarques de J.-L. DEOTTE, *La ville appareillée: Arendt*, www.Irdb.fr, 2008.

au centre de l'Agora qu'il faut donc supposer circulaire (*mesêi agorêi*, *Odyssée*, 2.37, 150). Ce privilège s'explique par le fait que le milieu est le point le plus en vue de l'assemblée (*Odyssée*, 2.150). C'est au milieu de l'agora que sont déposés les présents (*Iliade*, 19.173), que se font les chants de l'aède ou les prestations musicales (*Odyssée*, 8.66, 473; *Iliade*, 18.569), les jugements (*Iliade*, 18.507), les procédures juratoires et les serments (*en messêi agorêi*, *Iliade*, 19.249), au milieu de l'*horkos*, l'enceinte ou l'enclos (*mesôî herkeî*, *Iliade*, 16.231; 24.306) qui peut symboliquement enfermer le monde entier³³.

2. Le milieu conflictuel

Chez Homère, pourtant, une autre représentation du milieu existe qui trouble l'irénisme de ce milieu pensé de manière pythagoricienne et euclidienne comme un point de conversion des différences en unité. Car le milieu est aussi pensé comme le lieu où la violence est à son comble³⁴.

Ainsi, c'est au milieu que se trouve la mêlée (*Iliade*, 16.284-285), d'où est exclu le dialogue (*Iliade*, 20.245). La place (*chôron*) qu'est le milieu ne rassemble les hommes que pour les jeter les uns contre les autres:

«lorsqu'ils parvinrent sur la place unique en arrivant ensemble (*xuniontes*) ensemble (*sun*), ils jetèrent les boucliers en peau, ensemble (*sun*) les piques, et la fureur des hommes à l'armure de bronze.

Alors les boucliers à bosse (*aspides omphaloessaî*) entrèrent en contact et un tumulte immense s'éleva» (*Iliade*, 8.60-64)³⁵.

Un tel rassemblement peut même atteindre l'égalité (dont on se souvient qu'elle est une propriété du cercle), lorsque l'équilibre de la force des adversaires qui s'affrontent en venant des deux côtés contraires du milieu, est atteint (*Iliade*, 11.67). L'équilibre des forces contraires donne lieu à des comparaisons de type géométrique ou scientifique, mais chaque fois pour souligner la violence du milieu:

«ni les fiers Lyciens ne pouvaient enfoncer le mur des Danaens et se frayer ainsi un passage près des neufs ni les Danaens belliqueux ne pouvaient,

33. R. LONIS, La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique, *Dialogues d'histoire ancienne*, 6, 1980, pp. 267-286, en part. 273.

34. N. LORAUX a remarqué cette violence, *La Cité divisée, l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot (1997¹), 2005, p. 112.

35. «L'affrontement se dit sur le mode du *sun*», selon les mots de N. Loraux qui remarque le paradoxe, *Le lien de division*, op. cit., p. 112.

de ce mur, repousser les Lyciens maintenant qu'ils étaient arrivés à s'en
 rapprocher. Mais comme
 des deux côtés (*amph'*) pour des bornes (*ouroisi*) deux hommes se querellent
 tenant des mesures (*metr'*) dans leurs mains, dans un champ commun (*epixunôî*)
 et tous deux, dans peu d'espace (*oligôî eni chôrôî*) disputent au sujet de
 l'égal (*peri isês*)».
 (*Iliade*, 12.417-423)

Cette comparaison met en évidence comment l'équilibre de la mêlée qui coïncide avec la neutralisation des forces contraires donne lieu à une situation indécise³⁶. L'impossibilité de trancher le différend de deux hommes qui se disputent une petite partie de terrain commun, est donc aussi une manière de représenter le milieu.

Une autre comparaison montre que la balance, symbole de l'équilibre, qui pour le lecteur contemporain est synonyme de paix et de justice est au contraire une illustration de la guerre:

«mais ils tenaient comme tient la balance (*talanta*) une femme ouvrière à qui
 rien n'échappe (*alêthês*)
 qui, tenant un poids (*stathmon*) et de la laine, soulève des deux côtés (*amphis*)
 en égalisant (*isazousa*), afin d'obtenir pour ses enfants un maigre salaire,
 ainsi pour eux, la bataille et la lutte étaient également tendues (*isamachê*
tetato ptolemos te)».
 (*Iliade*, 12.432-436)

L'équilibre de la mêlée est ici comparé à l'équilibre de la balance, l'action de l'ouvrière consistant à lever les plateaux de la balance en plaçant de chaque côté un poids égal. En revanche, lorsque Zeus saisit par le milieu (*messa*) la balance par laquelle il mesure la guerre, c'est pour faire pencher l'un des plateaux afin que le sort de l'un des combattants bascule (*Iliade*, 8.72; 22.212).

Ainsi, l'égalité que produit le milieu coïncide avec le plus haut point de violence: le centre marque le lieu où le conflit est à son comble parce qu'il est dans l'impasse, ce que deux autres passages permettent encore de confirmer.

En *Iliade* 4 (vers 439-445), une figure saisissante, quasi-allégorique, met en scène la montée de l'agressivité: Eris, la déesse de la querelle, grandit jusqu'à toucher le ciel de son front et s'empare de tout l'espace avant de se concentrer au milieu, le centre de la haine:

36. N. Loraux évoque du «conflit en suspens», *ibid.*, p. 111.

«Arès excite les uns, Athènes aux yeux pers les autres,
 et Terreur, et Peur, et pressant avec fureur, Querelle,
 sœur et compagne d'Arès tueur d'homme,
 qui d'abord un peu se dresse; puis ensuite
 son front a atteint le ciel et elle marche sur la terre;
 elle leur jette alors la discorde équanime (*homoïon*), au milieu (*messôï*)».

La figure géométrique qui représente cet équilibre est celle de la droite dressée jusqu'au ciel (circulaire) de la querelle allégorisée, qui nous rappelle ce que nous disions plus haut à propos de la droite du pivot du gnomon ou du compas. D'où la comparaison avec le cordeau présente en *Iliade* 15 (vers 408-413):

«Pas plus les Troyens ne peuvent enfoncer les bataillons des Danaens
 ni par venir aux baraques et aux nefs
 mais, comme le cordeau (*stathmè*), taille en long (*exithuneï*) une poutre
 de navire, aux mains
 d'un charpentier doué, qui connaît bien toute sa science, grâce au conseil d'Athènes,
 ainsi pour eux la bataille et la guerre se trouvent tendues également
 (*isa machè tetato ptolemos te*)».

En *Iliade* 13 (vers 358) l'expression *homoïou ptolemaio* (littéralement, «la guerre assimilante») signifie que dans le combat toutes les différences sont réduites à la même violence, ce qu'on pourrait rendre par «la guerre équanime»:

«De la colère implacable et de la guerre équanime (*homoïou*)
 ayant fait alterner l'issue (*peîrâr epallaxantes*) des deux côtés (*ep' amphoteroisi*),
 ils l'étirèrent (*tarussan*)
 au point qu'on ne puisse la briser ni la délier, elle qui délie les genoux
 de beaucoup».
 (*Iliade*, 13.358-360)

La géométrie de cette équanimité est remarquable: le milieu s'allonge et s'étire dans l'équilibre, comme la force centrifuge ou centripète qui va tout droit (*ithus*, *Iliade*, 8.167). Nicole Loraux rapproche avec raison cette expression de l'expression *henathumon ekhontes* («tous d'un même cœur», *Iliade*, 15.410-413; cf. 12.434), employée par Homère de manière ironique pour souligner l'horreur de l'unisson dans le carnage³⁷.

37. *Op. cit.*, p. 115.

Dans tous ces textes, la même loi géométrique et dynamique est à l'œuvre: un cercle dans lequel les forces prennent la direction de lignes horizontales tandis que le milieu se dresse verticalement. C'est pourquoi le champ de bataille est un espace orienté par la droite et la gauche à partir du milieu:

«Fils de Deucalion, de quel côté as-tu envie de plonger dans la foule
(*katadūnai homilon*)?
Sur la droite de toute l'armée? Vers le milieu (*ana messous*)?
Ou sur la gauche?» (*Iliade*, 13.307-309; cf. 6.119-120).

Force est de constater que si le milieu «homérique» possède bien certains traits «euclidiens», il est impossible de se contenter d'une analyse qui conclut que cette géométrie est celle d'une *médiation* qui égalise les différences en les réconciliant dans l'unité harmonieuse. Sans doute la géométrie homérique qui structure les mouvements des forces combattantes est-elle celle d'un centre qui réduit tout au même, mais cette indifférence n'est pas pensée chez Homère en tant qu'harmonie, elle est tout au contraire le sommet de la violence.

J. Svenbro a tenté de repenser ces deux représentations contradictoires de l'espace circulaire. Se souvenant de l'opération (selon lui connue par les Pythagoriciens) de la division des nombres pairs, il déclare: «la *khôra* qui se produit lorsqu'on divise un nombre en deux c'est un lieu inoccupé, un *no man's land*, un espace qui rappelle le *mésôn* délimité par les 'lignes (*géphurai*) du combat' chez Homère, à savoir le champ de bataille entre deux armées (...). À ce *mésôn* vide, lieu de la lutte à mort, s'oppose le *mésôn* politique, lieu d'une lutte désarmée au cœur de la cité»³⁸.

Une telle situation peut en effet trouver une preuve irréfutable dans le fait que le milieu chez Homère est associé à deux aspects à la fois complémentaires et contradictoires: d'une part, on arrête le combat en se plaçant au «milieu des deux» (*messôî d'amphoterôn*, *Iliade*, 7.277), mais d'autre part, on déclenche un conflit au «milieu des deux» (*messôî d'amphoterôn*, *Iliade*, 3.416).

Contre la méthode qui se borne à classer deux aspects contradictoires d'un même phénomène, N. Loraux considère, à la différence de J. Svenbro, que ces deux aspects n'en font en réalité qu'un. C'est ce qu'elle a appelé le «lien de division»³⁹, incarné, selon elle, dans la figure d'Arès dans le nom duquel il conviendrait de reconnaître la racine *ar** connotant l'harmonie⁴⁰.

38. À *Mégara Hyblaea: le corps géomètre*, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 37^{ème} année, 5-6, 1982, pp. 953-964, n. 78.

39. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 116.

40. *Op. cit.*, pp. 117-120.

Pour mettre en évidence chez Homère l'existence d'une harmonie fondée au milieu et sur la division, N. Loraux cite deux passages de l'*Iliade* qui semblent en apporter la preuve:

«Les Argiens de l'autre côté raffermirent leurs phalanges,
le combat fut arrangé (*artunthè de machè*), ils se tenaient face à face
(*stan d' antioi*).
(*Iliade*, 11.216)

N. Loraux propose de traduire l'expression *artunthè de machè* par «le combat s'ajointe»⁴¹, traduction qui revient à faire du verbe passif *artunthè*, un actif avec l'effet de transformer le combat en agent de l'action, alors qu'il en est l'objet. Le verbe *artunô* a certes pour étymologie la racine *ar** présente dans tous les verbes connotant l'harmonie, mais il ne signifie pas comme le pense N. Loraux, que le combat ou la mêlée sont pensées comme une harmonie. En effet, ce verbe signifie «arranger», par exemple des présents de nocce (*Odyssée*, 1.277). Dans le contexte de la bataille, comme en témoigne le vers 215 du chant 11, juste avant l'expression *artunthè de machè*, il s'agit de consolider la phalange. C'est ainsi qu'au chant 16 de l'*Iliade* (vers 212-214), les rangs serrés des soldats en phalanges sont comparés à la construction d'un mur ajusté par des moellons bien serrés et l'expression *stichès arthen* qui décrit les rangs serrés des soldats (*Iliade*, 16.211) est éclairée par un autre passage de l'*Iliade* (13.800) où est mentionné «l'arrangement de l'armée (*kosmos*)». Or ces préparatifs précèdent la formation du front (13.152).

Ainsi, l'expression *artunthè de machè* «le combat fut arrangé» est en toute rigueur une métonymie qui signifie que les phalanges sont prêtes pour se battre au front, et non pas un oxymore qui signifierait que le combat s'harmonise.

N. Loraux invoque un autre passage concernant une lutte lors des jeux en l'honneur de la mort de Patrocle qui se déroule au milieu de l'*agóna* (*Iliade*, 23.507, 685), c'est-à-dire sur la place dévolue aux jeux de compétition (comme les courses de char):

«Ils s'empoignèrent à bras le corps avec leurs mains vigoureuses
comme lorsque, en les alternant (*ameibontes*), un charpentier fameux
ajuste les pièces (*èrare*)
au haut d'une maison, pour la protéger des vents violents»
(*Iliade*, 23.710-713).

41. *Op. cit.*, p. 116.

Commentant ce passage l'auteur écrit: «les lutteurs s'enlacent»⁴², et veut reconnaître dans ce passage une autre figure de «l'harmonie de division». Mais dans ce contexte, où il n'est pas question du champ de bataille ni de ses implications, la comparaison de la prise des lutteurs avec la disposition alternée des chevrons du charpentier, celui qui par excellence «harmonise», a pour but de souligner la force de la prise et non pas de suggérer, fût-ce ironiquement, l'ambiguïté agressive de l'harmonie.

En conséquence, les deux seuls exemples examinés par N. Loraux pour illustrer «l'Harmonie d'Arès» se révèlent avoir un tout autre sens.

S'il est permis de suivre N. Loraux lorsqu'elle observe que les expressions telles que *henathumon ekhontes* ou *homoiōs ptolemaios* suggèrent que le milieu est une division qui unifie et assimile dans une même violence où les différences disparaissent, rien ne permet d'interpréter, chez Homère, cette réduction à l'uniformité comme une sorte d'harmonie.

3. La «ronde» interactive du multiple

Chez Homère, comme nous l'avons vu, ce n'est pas au centre mais à la circonférence que se pense l'harmonie dans un cercle.

Si donc dans l'épopée, le centre est le lieu où s'organisent certains types de rapports humains, on peut se demander si l'harmonie ne pourrait coïncider, de son côté, avec d'autres types de rapports. Mais pour parvenir à observer cela, il convient de se départir du modèle solonien⁴³ de la loi et du tribunal, où les lois sont exhibées au milieu de tous. Un tel modèle de la neutralité valable pour tous, exclut l'interaction fondée sur le face à face tel qu'il existe dans les procédures pénales archaïques, où la transaction s'effectue entre des instances qui ne possèdent pas une dimension officielle et fonctionnarisée⁴⁴.

Par exemple, lorsqu'Hector cherche à persuader Achille de faire avec lui un «arrangement», il emploie le terme *harmonia*, au pluriel (*Iliade*, 22.255), explicité plus loin par Achille qui parle de *sunēmosunas* (vers 261), substantif construit sur le radical du verbe *sun-aptēin* (nouer, lier ensemble): ce terme exprime étymologiquement la connexion d'une multiplicité inclusive, concrétisée par le nœud, autrement dit, une multiplicité de termes tournés l'un vers l'autre au lieu d'être assujettis à une norme centrale, objective et extérieure.

42. *Ibid.*

43. L. GERNET, *Sur le symbolisme politique: le foyer commun. Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1976, pp. 382-402; M. DETIENNE, *Les Savoirs de l'Écriture en Grèce ancienne*, Lille, PUL, 1988, p. 31.

44. M. DETIENNE, *ibid.*, p. 47.

Un autre exemple de cette communauté interactive est offert au chant 23, lorsque Poséidon, pris de pitié au spectacle des Achéens désespérés, décide de venir à leur secours: tour à tour, il exhorte alors chacun des héros achéens (vers 122). Or, il est remarquable que l'émotion suscitée par son appel à la solidarité se traduit aussitôt par une harmonie au sens le plus concret du terme: les Achéens se relèvent, les phalanges se forment au modèle de l'harmonie circulaire interactive comme le souligne la suite des connexions établies par les reprises des termes en polyptote dans les vers 130-131: «serrant lance contre lance (*donu dourî*), écu contre écu (*sakos sakeî*), ils appuyaient le bouclier au bouclier (*aspis ar' aspid'*), le casque au casque (*choros chorun*), l'homme à l'homme (*anera d' anèr*)».

Mais c'est la danse qui incarne le plus clairement l'harmonie circulaire interactive, comme le montre au chant 18 de l'*Iliade* (vers 590-600), une scène de danse reproduite sur le bouclier d'Achille. Les danseurs courent en file comme pour mimer le geste du potier lorsqu'il «ajuste sa roue» (*hôs hôte tis trochon armenon*, vers 600); puis, après avoir formé deux files, les danseurs se rejoignent, en courant les uns vers les autres (*allote d' au threxaskon epi stichas allèloisi*, vers 602), esquissant le mouvement d'une ronde où la fin et le début se rejoignent⁴⁵, sur le modèle de l'harmonie à la circonférence.

CONCLUSION

On sait que la *politeia* ne s'est pas faite sans une transformation de l'espace urbain. La «chose publique» réclame l'égalité de tous et cette égalité s'incarne dans l'égalité des rayons du cercle au centre duquel se tient la loi. L'espace politique est un cercle tracé au compas, c'est l'espace commun de la médiation civique, un espace de carrefours, de croisement des routes et des paroles. Tous se reconnaissent dans cette médiation par la parole, une parole unique, unanime, dans laquelle la différence a été rendue équivalente. C'est le modèle mathématique de la *commensurabilité* qui fournit l'égalité des différents en explicitant leur commune raison. L'espace politique sécrète ainsi l'égalité grâce à la création d'un point commun, d'un milieu, un centre à partir duquel il est possible de brasser les hommes, dans une topologie de l'interchangeabilité, susceptible de faire circuler la souveraineté d'un citoyen à l'autre. L'individu n'a plus même conscience d'être humilié par la comparaison qui définit une chose en la saisissant à partir de la différence commune. Et

45. A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, Grenoble, J. Millon, 2012, p. 24, a repris à son compte cette différence capitale exposée dans A. G. WERSINGER, *op. cit.*, 2008.

Nicole Loraux a montré comment, à l'époque de Périclès, les *épitaphioi* n'accordent aux citoyens que le nom d'Athéniens et comment l'ancien catalogue homérique des exploits⁴⁶ a été transformé en un discours hégémonique, une parole sans contrepartie, un monologue qui cherche à provoquer chez ses auditeurs soumission et respect, tandis que prévaut l'anonymat. Mais une étude attentive des Poèmes homériques permet de mettre en évidence que ce n'est pas au milieu du cercle qu'y est pensée l'harmonie. Ce résultat est d'autant plus intéressant qu'Homère n'ignore nullement qu'un cercle possède un milieu et des rayons comme dans le cercle «euclidien». Aussi le passage par Homère permet-il de jeter un regard neuf sur le cercle pensé de manière euclidienne.

À n'en pas douter, Homère «efface discrètement la frontière entre la guerre et l'assemblée»⁴⁷. Mais il faut ajouter aussitôt que cet effacement se concentre exclusivement dans la figure du milieu, élaborateur d'uniformité et de neutralisation, qui ne sont jamais interprétés comme harmonie. Car chez Homère, l'harmonie attache deux ou plusieurs choses et, en dépit de la diversité de ces attaches, un simple nœud peut suffire. L'harmonie homérique n'unifie pas. Le verbe «unifier», symptomatiquement absent de la langue homérique, présuppose la sélection de points communs habilités à représenter une pluralité dont les traits singuliers sont aussitôt évincés. En ce sens, chez Homère, l'harmonie est sans médiation et l'on peut la dire immédiate.

Ainsi, l'harmonie du cercle ne résulte pas de l'égalité des rayons, contrairement au modèle de la commensurabilité platonico-pythagoricienne, mais elle se pense à la circonférence, à la façon de la jante d'une roue réalisée par l'ajustement des pièces. Une telle harmonie ouvre sur une pensée de la communauté interactive, illustrée par la ronde où chacun peut entrer.

A. G. WERSINGER
(Paris)

46. Sur la dimension interactive de la parole en catalogue homérique, on se reportera à l'ouvrage de S. PERCEAU, *La Parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Louvain-Paris, Peeters, 2002.

47. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 99.

**«ΤΟ ΜΕΣΟΝ ΚΑΙ Ο ΚΥΚΛΙΟΣ ΧΟΡΟΣ». ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΜΕΛΕΤΗ
ΤΩΝ ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΩΝ
ΤΟΥ ΚΥΚΛΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΡΜΟΝΙΑΣ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ,
ΤΟΥΣ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥΣ, ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΤΟΝ ΕΥΚΛΕΙΔΗ**

Περίληψη

Οι αρχαίες αναπαραστάσεις του κύκλου μπορούν να εξεταστούν και υπό το πρίσμα μίας νέας προοπτικής, και κυρίως της σύγκρισης μεταξύ Όμηρου και Εὐκλείδη. Ἀντιπροσωπεύοντας ὁ καθένας δύο περιόδους τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας, οἱ συγγραφεῖς αὐτοὶ θὰ μᾶς ἐπιτρέψουν νὰ ἀνιχνεύσουμε τοὺς «τρόπους τῶν Ἑλλήνων», πὺν συνδέουν τὴ γεωμετρία, τίς τέχνες καὶ τεχνικὲς καὶ τὴν πολιτικὴ, νὰ στοχάζονται γύρω ἀπὸ τὸν κύκλο, τὸν γύρο καὶ τὸν διαβήτη, ὅπως ἐπίσης καὶ γὰρ τὸ κέντρο, τὸ μέσον καὶ τὴ στεφάνη τοῦ τροχοῦ, οὕτως ὥστε νὰ φανερώσουμε τὴ θεμελιώδη διάκριση μεταξὺ τῆς ἁρμονίας σὲ σχέση μὲ ἓνα «κέντρο» καὶ τῆς ἁρμονίας «τῆς περιφέρειας» καὶ τῶν ἀνθρωπολογικῶν καὶ γνωσιακῶν συνεπειῶν τους. Σὲ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι συμβαίνει στοὺς Πυθαγορεῖους καὶ τὸν Εὐκλείδη, ὅπου ἡ ἁρμονία θεμελιώνεται πάνω στὴ *συμμετρία* πὺν ἐξασφαλίζει τὴν ἰσότητα τῶν διαφορῶν πραγμάτων, ἐξηγώντας τὸν κοινὸ τους λόγο, στὸν Ὅμηρο, ὁ ἁρμονικὸς δεσμός παρουσιάζεται ποικίλος καὶ ἔχει ὡς στόχο νὰ διασώσει τὴ δυσανάλογη πολυπλοκότητα: ἡ ἁρμονία τοῦ κύκλου δὲν ἐπισυμβαίνει, συνεπῶς, λόγῳ τῆς ἰσότητος τῶν ἀκτίνων, ἀλλὰ ἐπιτελεῖται στὴν περιφέρεια, ὅπως ἡ στεφάνη ἐνὸς τροχοῦ πὺν κατασκευάζουμε ἀπὸ σανίδες τίς ὁποῖες προσαρμόζουμε στὰ ἄκρα. Αὐτὸ πὺν προκύπτει εἶναι ὁ ἐντελὴς πρωτότυπος στοχασμὸς τῆς διαδραστικῆς κοινότητος, ἡ ὁποία ἀναπαρίσταται ἀπὸ τὸν «κύκλιο χορό», στὸν ὁποῖον μπορεῖ νὰ εἰσέλθει ὁποιοσδήποτε χωρὶς νὰ χάσει τὴν ἀτομικότητά του.

A. G. WERSINGER
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

LA NAISSANCE DE L'ALTRUISME¹ CHEZ LES ANCIENS

Dans cette étude, nous nous efforcerons d'explorer l'univers des Anciens en vue de voir les formes que prend l'altruisme dès sa naissance. Nous tenterons par là de saisir les subtiles modalités des rapports que les hommes entretiennent les uns avec les autres avant même que le terme d'altruisme n'ait été créé.

Le simple fait d'exister nous met sur la voie de l'altruisme, car nous sommes conscients de la réalité de notre présence dans le monde en tant qu'êtres sociaux et sociables, à travers le regard des autres. J'existe dans le reflet d'autrui comme individualité entourée de toutes sortes de valeurs existentielles (la morale, la religion, l'humanisme, la politique...). Celles-ci me lient aux autres dans une mosaïque hétéroclite (chacun possède ses spécificités propres; ce qui nous rend différents voire nous oppose les uns aux autres). Toutefois, il y a là unité grâce à l'heureuse symbiose de tous avec chacun, du moi avec les autres. L'autre se révèle donc comme un pilier de mon existence dans le cours de l'histoire.

L'altruisme s'attache aux manifestations des phénomènes sociaux et, par là, s'installe au cœur de l'humanité, fruit de la sociabilité et de la soli-

1. Je n'entends pas le terme *altruisme* exactement comme Auguste Comte l'a formulé (1854) pour la première fois et qui depuis est généralement accepté. Pour ce philosophe, l'altruisme désigne une attitude d'attachement et de bonté envers autrui, qui résulte d'un sentiment d'amour instinctif ou réfléchi pour l'autre. Si le vocable a été créé par Comte, l'idée d'altruisme existait déjà. Dans le christianisme même, le dévouement envers l'autre est des plus importantes. De même, la notion d'altruisme est étroitement liée au Dharma, c'est-à-dire aux enseignements du Bouddha. D'ailleurs, l'idée n'est pas inconnue par les utilitaristes. Pour ces derniers, un acte «altruiste» est un acte où on cherche à maximiser le bénéfice d'autrui, tandis que le bénéfice ou la perte pour l'auteur n'est pas pris en compte (qu'il existe ou non). L'altruisme implique toute une philosophie sur l'existence humaine et renvoie à des idéaux et des valeurs qui sont primordiales pour la philosophie morale. Aussi essaierai-je de voir comment l'altruisme a pu exister dans la tradition gréco-latine. Le développement de cette idée nous permet de voir comment ces idéaux et valeurs (amitié, solidarité, humanité...) servent de piliers à l'altruisme. Le développement de l'idée d'altruisme donne plus spécialement l'occasion de suivre l'évolution philosophique, chez les Anciens, qui, traversant la philosophie ontologique (de l'Être) se dirige vers une philosophie anthropocentrique (de l'homme) et qui finalement atteint, à notre époque, un niveau très élevé en tant que philosophie de la personne.

darité citoyennes. Ainsi l'altruisme tire-t-il ses racines de l'existentialisme qui met en exergue la liberté humaine dans son élan créateur, bienveillant envers autrui. L'altruisme, en s'intéressant à l'autre, assigne un sens particulier au destin individuel. En effet, la fin de toute activité individuelle, pour être mieux comprise, ne saurait être étudiée en soi; elle doit être approfondie par rapport à l'autre, celui qui vit dans le même univers que moi.

La présence d'autrui n'implique pas toutefois l'altruisme qui ne signale pas une simple présence du moi auprès de l'autre. L'altruisme implique des sentiments qui vont d'un intérêt pour l'autre jusque à un engagement personnel dans la vie d'autrui en vue de partager ses misères et soulager ses souffrances. Sympathie, générosité et philanthropie sont dès lors les présupposés fondamentaux de l'altruisme.

Ainsi l'altruisme peut exhiler une simple empathie pour l'autre ou un calcul utilitaire au profit de l'autre, celui à qui on souhaite un maximum de bénéfices matériels, moraux et surtout de bonheur. Au sens plus élevé du terme, l'altruisme peut aller jusqu'à l'abnégation du moi en faveur de l'autre. Certes, il présuppose une inclination naturelle du moi en faveur de l'autre, voire en faveur de l'humanité tout entière.

Nous pouvons discerner dans la nature de l'altruisme deux branches: une qui remonte à un impératif religieux comme celui fixé par le Christ qui l'a repris de la loi mosaïque: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même»². Le second vient des sentiments intimes de la personne humaine au nom de l'amour pour tout individu en tant qu'homme. Le devoir humanitaire est ici au premier rang. L'autre, au-delà de ses spécificités individuelles, est de la même espèce biologique que moi. Nous avons donc, lui et moi, une constitution naturelle analogue qui nous induit des droits et des devoirs moraux. Cela nous incite à essayer de comprendre l'autre, à tolérer ses défauts et ses faiblesses et à l'aider dans ses combats existentiels. Le biologique et la morale s'entremêlent.

Il ne serait pas inexact de soutenir en l'occurrence que l'altruisme existe bel et bien: un altruisme de motivation métaphysique et religieuse, et, par ailleurs un altruisme qui s'inspire de l'autre dans son unicité irréductible de personne. Le premier a plus affaire à l'existentialisme religieux³ alors que le second trouve son expression la plus caractéristique dans le personnalisme athée⁴. Toutefois, l'altruisme suppose toujours des sentiments de bienveillance envers l'autre. Il représente ainsi moins un dogme ou une théorie qu'une manière d'être et de se comporter dans la vie quotidienne. Il découle d'une profession de foi très personnelle qui engage activement l'homme envers son semblable dans ses manifestations privées et publiques.

2. MATHIEU, 22, 37-39.

3. Tel est cas de l'existentialisme de Gabriel Marcel.

4. Comme celui de Jean-Paul Sartre.

Si la meilleure expression de l'altruisme se retrouve dans la pratique, par les engagements que l'homme assume en faveur de son prochain, parent ou étranger, l'altruisme est ressenti sous forme de devoir et exprimé comme amour désintéressé. En effet, c'est grâce à cet amour que l'altruisme acquiert son authenticité. De ce point de vue, opérons une distinction entre un altruisme individuel, et un altruisme collectif, tel que celui qui émane d'un groupe, d'une communauté, ou bien d'une société, et se trouve manifesté envers un ou plusieurs individus. Ces deux aspects de l'altruisme expriment les sentiments humains, c'est pourquoi nous les classons, plus spécialement, dans la catégorie de l'altruisme que nous appelons «altruisme subjectif».

Il nous semble dès lors pertinent de remarquer qu'un trait fondamental de l'altruisme est l'intérêt constant et l'attention particulière qui sont portés à autrui dans les péripéties de sa vie. Ce qui implique à ce que le moi soit *rivé*⁵ à l'autre. Dès lors, un authentique altruisme ne se contente pas d'exprimer un souci ou une simple préoccupation pour l'autre, mais un désir fort d'attachement au destin d'autrui, au nom de l'amitié sinon de l'amour pour qui partage les mêmes racines biologiques que Moi.

A. Proximité de l'autre sans altruisme

Contrairement à la vision cosmopolite anthropocentrique des Modernes, le regard des Anciens est centré sur le fonctionnement de l'Être. Les physiologues⁶ sont fascinés par les choses de la nature composant, malgré leur complexité antithétique, une mosaïque harmonieuse. Ils tentent dès lors d'expliquer l'Être comme étant la demeure naturelle de l'homme, sans pour autant se soucier de l'homme dans ses rapports étroits avec son biologiquement semblable. Car l'homme n'est pas considéré comme l'élément primordial dans l'esthétique du *cosmos*. L'Être n'est pas un simple cadre qui permet à l'homme de l'explorer en vue de le travailler et de l'exploiter. Ce n'est point l'individu qui impose sa volonté à l'Être mais c'est l'Être qui guide l'homme selon une nécessité ontologique⁷ et fait plier à sa volonté mortels et immortels⁸.

Lorsque la philosophie politique atteint plus spécialement son acmé à l'âge

5. Rivé à, cloué à, au sens figuré du mot, c'est-à-dire de s'attacher sans répit à l'autre pour le suivre dans ses périples existentiels et être prêt à partager et soulager ses souffrances.

6. Les Physiologues, c'est-à-dire les Présocratiques, les penseurs grecs qui ont participé aux origines de la philosophie et ont vécu du milieu du VII^e siècle av. J.-C. jusqu'au IV^e siècle av. J.-C., donc avant Socrate. Le nom de physiologues vient de ce que leurs réflexions, relèvent en grande partie de ce qu'on appela ensuite «philosophie de la *physis*-nature».

7. Cf. EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1486 (Athéna s'adressant à Thoas): «La Fatalité te domine, et domine les dieux».

8. Ainsi l'Être (la *physis*) devient une force invincible qui domine tout ce qui se produit en son sein. Cf. P. HADOT, *Le voile d'Isis*, Paris, Folio/Essais, 2008, p. 51.

d'or de Périclès, l'*autre* est étudié comme un politiquement proche par nature (comme un concitoyen) qui permet l'élaboration des relations sociologiques et l'établissement des institutions éthico-juridiques. Je m'explique: l'altruisme comme souci du prochain qui fait que le Je est rivé à l'autre n'est pas à l'ordre du jour dans la cité. Car le Je, conçu comme individualité existentielle, est une idée étrangère aux Hellènes. À la place, il y a le *politès*, le membre de la cité, qui tire sa signification ontologique et historique de l'existence de la cité, microcosmos à l'image de l'univers.

En effet, le *politès* dénote un homme qui surgit de l'Être pour s'établir en membre de sa cité (participant au *logos* et au *noûs* qui règnent dans la nature). Il est loin de représenter une individualité, le *Dasein*-homme, qui, de par sa naissance, est jeté dans le monde ainsi que le conçoit l'existentialisme moderne⁹. Il est un *subjectum*¹⁰ au monde, un produit de la nature qui perpétue ses éléments fondamentaux sous plusieurs formes. Il est dans la *polis* (la cité), tributaire de sa destinée, et son destin ne saurait être conçu indépendamment du destin de sa cité. Être *apolis*¹¹ (sans cité) est alors un grand malheur, car le *politès* est considéré comme un exilé du monde, condamné même à la pire des solitudes.

C'est pourquoi, la philosophie des Anciens (toujours à l'époque classique), avant d'apparaître sous des traits *existentialistes* (avant la lettre), est foncièrement politique. La proximité de l'autre est alors étudiée en fonction des *synallagmata* (échanges) qui font l'objet de la culture juridique de la cité. Toute éthique est centrée sur la culture *politique*¹²; elle concerne les devoirs de l'homme envers la cité et envers ses concitoyens.

L'éthique développée envers l'autre, au lieu d'être inspirée par des sentiments humanistes (dont fait partie l'altruisme avant la lettre), tire sa vigueur de la *paideia*¹³, l'idéal hellénique qui distingue les cités grecques des cités barbares et qui implique de ce fait la supériorité des premières sur les autres.

Si l'altruisme est fondé sur l'égalité existentielle de la personne et le dépassement des espaces géopolitiques, donc étudiant l'homme dans l'universalité de son espèce, la culture hellénique s'inscrit sur un autre registre. Elle est discriminatoire car elle admet la hiérarchie des individus. Elle

9. Je fais allusion à la philosophie de Martin Heidegger.

10. Ce qui est soumis, subordonné à.

11. Cf. EURIPIDE, *Médée*, 655.

12. Nous entendons par cet adjectif ce qui a trait aux affaires de la *polis*, la cité grecque. Pour d'autres significations de ce terme, cf. M.-I. FINLEY, *L'invention de la politique*, Paris, Champs/Flammarion, 1994, pp. 87-88.

13. À ce sujet, cf. deux livres déjà classiques que sont: W. JAEGER, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1960.

comprend les Hellènes qui sont supérieurs aux Barbares; elle réunit en son sein des hommes libres et des esclaves; enfin, les métèques ne jouissent point des mêmes droits que les autres citoyens. Toutefois ces distinctions sont moins raciales que culturelles. Comme l'a fort bien remarqué Isocrate, l'hellénisme est une culture et non pas une race¹⁴.

Or le souci altruiste n'existe ni dans l'éthique à l'époque des Présocratiques ni dans celle de la cité classique. Ce qui donne le sentiment de supériorité aux Grecs, est dû à l'organisation de leur univers selon des lois qui assurent des relations d'équilibre dans les échanges. D'après le témoignage d'Euripide, Ulysse se croit supérieur au cyclope car celui-ci habite un monde sans loi¹⁵. Plus significatives encore sont les paroles de Jason qui traite Médée de sauvage dans la tragédie homonyme: «...d'abord la terre grecque, au lieu d'un pays barbare, est devenue ton séjour; tu as appris la justice, et tu sais vivre selon la loi, non au gré de la force»¹⁶.

Certes, le droit d'hospitalité existe bien en Grèce. Il accorde un statut privilégié à l'étranger, le *xénos*. Mais il ne tire pas ses racines des sentiments altruistes envers l'autre, l'homme souffrant et malheureux qui a besoin d'être secouru. L'accueil de l'étranger comme hôte, et plus encore la protection de l'hôte suppliant, relève d'un devoir de justice¹⁷. La violation du droit d'hospitalité constitue un sacrilège; elle est donc punie par la justice divine. En effet, Zeus est un dieu de justice qui prend sous ses ailes l'étranger¹⁸. C'est pourquoi, il porte le qualificatif de *xénios*: hospitalier¹⁹. Or culture juridique et hospitalité vont de pair. C'est pourquoi le cyclope, étant sans loi, habite un toit inhospitalier²⁰.

De son côté, Aristote développe toute une éthique concernant la proximité de l'autre. Toutefois cet autre ne désigne que le concitoyen. Il ne fait aucun

14. ISOCRATE, *Panegyrique*, 50: «Notre cité a de tant distancé les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves sont devenus les maîtres des autres, qu'elle a fait employer le nom des Grecs non plus comme celui de la race, mais comme celui de la culture, et qu'on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous». Nous trouvons une idée analogue chez Thucydide (II, 41).

15. EURIPIDE, *Le Cyclope*, 25.

16. IDEM, *Médée*, 536-537. Cf. HOMÈRE, *Odyssée*, 1.187, 313; 6.207; 15.58; SOPHOCLE, *Oedipe à Colonne*, 13; EURIPIDE, *Les Suppliants*, 94.

17. Cf. DEMOSTHÈNE, *Sur la Paix*, 30: «...en montrant la justice de notre cité, en venant en aide aux opprimés sans convoiter le bien d'autrui, nous avons reçu le commandement par le libre choix des Grecs». Ici, il ne s'agit pas d'une manifestation altruiste mais d'un comportement selon le devoir de justice. HOMÈRE, *Iliade*, 7.165; HÉRODOTE, 2, 113; EURIPIDE, *Les Suppliants*, 280.

18. HOMÈRE, *Odyssée*, le chant IX.

19. IDEM, *Odyssée*, 9.270; 14.389; PINDARE, *Olympiques*, 8, 21; *Néméennes*, 11, 8.

20. EURIPIDE, *Le Cyclope*, 90. Cf. *ibid.*, 125 et suiv.

doute que le départ des pensées aristotéliennes ont pour source la justice sociale, naturelle ou légale et non pas une attitude altruiste. La relation à autrui est du ressort de la justice²¹. Ce qui prime en effet dans l'ordre social chez les Hellènes, c'est le juste comme fruit des rapports équilibrés entre Moi et les autres (les concitoyens); c'est pourquoi, d'ailleurs, ils conçoivent la justice comme une sorte d'harmonie. Ici l'amitié joue un rôle majeur. Car l'amitié évite les querelles et les révoltes qui peuvent s'avérer catastrophiques pour la sauvegarde de la cité. L'idéal hellénique consiste dans le règne d'un *cosmos* ontologique ou social (rapports de bonnes proportions et symétries qui doivent assurer la coexistence harmonieuse des choses antithétiques et opposées de l'ordre naturel) et celui de la cité. Or c'est l'amitié qui garde les reins non seulement du monde des mortels mais aussi de celui des immortels. Platon en témoigne dans son *Gorgias* en ces termes: «À ce qui assurent les doctes, Calliclès, le ciel et la terre, les Dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent, mon camarade, le nom de *cosmos*, et non celui de dérangement non plus que de dérèglement»²².

Dans ce contexte, l'amitié ne renvoie pas forcément à l'altruisme qui atteste un grand souci pour autrui en demandant au moi d'être *rivé* à l'autre²³. L'amitié est plutôt considérée comme un idéal politique en tant que facteur stabilisateur de l'ordre des choses de la nature dont celles de la cité considérée comme un phénomène naturel.

B. L'altruisme et le pathétique

Des trois dramaturges grecs, Euripide semble être le plus pessimiste car il s'intéresse aux événements cruels qui ont lieu dans la vie quotidienne et aux réactions pathétiques des hommes²⁴. L'actualité de son temps lui fait voir les hommes dans leurs nombreuses faiblesses et dans l'irruption continuelle de leurs passions. En effet, si Eschyle s'intéresse à la grandeur mystique de l'existence humaine et Sophocle s'évertue à voir l'homme dans son habit de douceur et de bonté, Euripide pénètre d'un regard incisif les événements de

21. Cf. *Éthique à Nicomaque*, 1131 a, 10-20.

22. *Gorgias*, 508 a (trad. de la Pléiade). Par doctes, Platon fait allusion aux Pythagoriciens qui avaient une conception mathématique de l'univers. Dès lors il ne serait pas inexact de soutenir que l'amitié, appartenant à l'univers onto-mathématique des Anciens, a donné lieu à l'époque classique à une application politique.

23. Il faut insister sur les implications qu'entraîne l'expression «être rivé à» comme nous l'entendons. Elle atteste un devoir très fort qui me lie au destin de l'autre.

24. Cf. J. DE ROMILLY, *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris, PUF, 1962.

la vie qui le remplissent d'une constante amertume: «Souffrir est d'ailleurs la loi humaine»²⁵, avoue-t-il en ajoutant: «La vie humaine n'est que souffrances, sans nulle trêve à ses peines»²⁶. Cette constatation devient chez lui une profession de foi. D'ailleurs, les paroles d'Électre sont caractéristiques dans *Oreste*, paroles énoncées d'une manière emblématique tout au début de cette tragédie: «Il n'est rien de si terrible à exprimer par la parole, il n'est point de souffrance ni de calamité divine, dont la nature humaine n'ait à porter le faix»²⁷.

Dans ses tragédies, Euripide, développant un existentialisme avant la lettre, se centre sur le *pathos*, qui signifie à la fois la souffrance et la passion qui entraîne la souffrance (le cas de Phèdre dans *Hyppolyte* notamment), pour jeter les premiers germes d'un altruisme à partir du pathétique humain. Euripide est sensible à ce pathétique qu'il fait prévaloir en dénonçant les exploits cruels des Hellènes.

Je fais allusion au cas du petit-fils d'Hécube, Astyanax. Rapportons très brièvement les faits. Achille tua son père, Hector, qui avait déjà tué Patrocle, le bien-aimé d'Achille. Or Astyanax est le fils légitime qui doit se venger de la mort de son père. Entretemps la ville de Troie est tombée. Les rescapés de la famille royale sont devenus les esclaves des Grecs. Peu sensibles aux supplications d'Andromaque, la mère du malheureux enfant, les Hellènes mettent à mort Astyanax et rend le cadavre à la grand-mère pour sa toilette funèbre. Le trône d'Hécube ne saurait laisser personne insensible. Euripide, révolté par cette cruauté, fustige l'acte barbare en mettant dans la bouche de la reine les paroles suivantes: «O Grecs, si orgueilleux de vos faits d'armes, vous devez l'être moins de votre sagesse, après avoir accompli ce meurtre inouï! Qu'avez-vous à craindre de cet enfant, qu'il ne relève un jour Troie de ses ruines? Il ne faut donc compter pour rien votre ancienne valeur»²⁸. Euripide, révolté, dénonce publiquement ce comportement devant les spectateurs grecs. Il n'hésite donc point à faire dire à Hécube: «Que pourra bien inscrire un poète sur son tombeau: "ici git l'enfant que les Grecs ont tué parce qu'ils le craignaient"? Honte pour la Grèce qu'une telle inscription»²⁹.

C'est donc par sympathie (*sympatheia*) envers l'autre qu'Euripide dépasse la distinction entre Grecs et Barbares, hommes libres et esclaves en reconnaissant une part égale pour tous à la souffrance. C'est la souffrance, le *pathos* d'autrui, qui fait que le Dramaturge se fraie un chemin vers l'altruisme. Dans *Les Suppliants*, le tragique fait, sans équivoque, de la souffrance, la source de l'altruisme.

En effet, après une bataille sanglante entre Athéniens et Thébains,

25. *Hippolyte*, 207.

26. *Ibid.*, 189. Cf. *Iphigénie à Aulis*, 161.

27. *Oreste*, 1-3.

28. EURIPIDE, *Les Troyennes*, 1159-1161.

29. *Ibid.*, 1189-1190.

Adraste, un héros de la tragédie euripidienne, plaint la vanité humaine, génitrice de tant de calamités³⁰. Le messager lui explique que Thésée a pris soin des corps de morts pour leur assurer une sépulture selon le devoir qui incombe à chaque Hellène. Adraste est fort étonné de voir que le Roi a procédé à un rite pareil. Euripide peint ici un Thésée qui, plus qu'un roi athénien légendaire, incarne l'humanité même. Adraste s'exclame ainsi à ce sujet: «Ah! L'affreuse besogne et les soins répugnants». La riposte du message est très significative: «l'homme aux maux du prochain doit toucher sans dégoût»³¹. Adraste est très ému par ces propos; il remarque à son tour: «Combien je donnerais pour être mort comme eux!»³². Les souffrances de l'autre qui n'est pas seulement un citoyen grec mais chaque prochain, Grec ou Barbare, ne laissent pas indifférent Euripide. Il fustige les coupables (*Les Troyennes*) et incite à s'engager dans les souffrances de l'autre. Voilà donc le pathétique qui plonge ses racines dans l'univers de l'altruisme!

Nous voyons ainsi comment ce pathétique fait tourner le regard pour se fixer sur le destin de l'autre, l'autre qui n'est pas seulement le membre de sa cité ou d'une autre cité hellénique mais tout homme vulnérable. Les propos d'Euripide s'ouvrent dès lors à un humanisme cosmopolite qui dépasse l'humanisme de la cité. C'est bien au cœur de cet humanisme que se situe l'altruisme, prêt à prendre son élan, animé par un sentiment pathétique. Cet humanisme qui tend à dépasser les frontières de la cité nous mène sur le chemin du cosmopolitisme ancien.

C. Cosmopolitisme et altruisme

Le cosmopolitisme est né à la suite d'un regard pessimiste sur le déroulement des choses de la cité qui décline et du monde où la violence fait des ravages. Après la guerre du Péloponnèse, Athènes s'efforce en vain de retrouver son prestige pour exercer une nouvelle hégémonie sur les autres cités grecques. De son côté, la Macédoine revendique ce privilège et plus encore: son chef, Alexandre le Grand, aussi intelligent que mégalomane, étend son regard sur un monde qui dépasse les frontières de la cité. Il sait que l'histoire de la *polis* se termine et doit céder sa place à l'empire. Alexandre s'intéresse aux Barbares et à leurs coutumes. Il a la clairvoyance de ne pas se méprendre sur l'importance de leur culture et de leur rôle sur l'échiquier du monde. Quant aux penseurs de l'époque et notamment les Stoïciens, leur regard se déplace

30. EURIPIDE, *Les Suppliantes*, 734 et suiv.

31. *Ibid.*, 767-768.

32. *Ibid.*, 769.

de la cité vers le *cosmos*; ils essaient ainsi de cerner le sens du monde, tout en pénétrant la finitude de l'homme, microcosme régi par des lois de la nature (considérée comme un *cosmos*)³³. Si l'«ensemble composé de vide est infini, tout est fini car le monde est fini»³⁴. L'homme possède une âme qui représente une partie du monde, de l'âme universelle»³⁵.

Un *existentialisme* à l'ancienne est né avant la lettre dans la quête de l'autre qui n'appartient pas seulement à la cité de sa naissance (*politès*) mais aussi à une autre cité plus vaste qui englobe toutes les cités du monde. Dès lors, depuis sa naissance, chaque être humain (*anthropos*) est un citoyen du monde, un *cosmopolitès*. Ajoutons à propos que, de sa manière, l'épicurisme adopte cette tournure d'esprit.

Centrons-nous toutefois sur la morale stoïcienne comme étant la plus significative vers son approche de l'altruisme. À l'opposée de Platon qui situe le droit naturel dans l'univers des Idées, les Stoïciens s'attachent à une nature plus sensible pour en dégager son droit. Celui-ci régit tout phénomène qui apparaît sous leurs yeux dans le cours quotidien de la vie et qui est le fruit du hasard, du destin ou de la nécessité. Il faut accepter la vie dans sa fragilité, sa vulnérabilité et sa durée précaire. Les Stoïciens sont moins motivés par une nécessité théologique ou ontologique que par la poursuite de la quiétude. L'idéal du stoïcisme (comme de l'épicurisme d'ailleurs) est la sérénité (*ataraxia*). Pour eux, vivre, c'est vivre en paix et par conséquent vivre en paix avec les autres. Pas donc d'hégémonie politique ni de rivalité de races. Selon Plutarque, Ariston³⁶ soutient en particulier qu'il n'y a pas «de patrie, comme il n'y a ni maison, ni champ, ni forge, ni hôpital. Mais chacune de ces réalités naît, et plus encore reçoit son nom, de celui qui les habite et s'en sert»³⁷.

Ce cosmopolitisme ne saurait être compatible avec l'inégalité comme condition humaine, inégalité inconciliable avec les principes altruistes. En effet, un des mérites des Stoïciens est de présenter une morale naturaliste qui transcende les aléas de la vie comme la naissance, les rangs, les conditions sociales et d'autres données qui contribuent à des traitements inégaux des

33. À juste titre A. Neschke-Hentschke soutient que «la loi naturelle stoïcienne n'est pas conçue dans une pensée politique cherchant un critère pour distinguer la bonne loi de la mauvaise dans le but d'instaurer la justice collective et individuelle», cf. *Platonisme politique, et théorie du droit naturel: contribution à une archéologie de la culture politique européenne*, Paris et Louvain, Peeters, 1995, p. 191.

34. SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, IX, 332 in A. LONG et D. SEDLEY, *Les Philosophes Hellénistiques*, II. Les Stoïciens, Paris, GF/Flammarion, 2001, p. 241.

35. *Ibid.*, 350.

36. Ariston de Céos, est un philosophe de l'école du Lycée dont il fut scholarque, et né dans l'île de Céos.

37. PLUTARQUE, *De l'exil*, 600 E, in A. LONG et D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 555.

hommes. Leur morale, au lieu d'être fondée sur la distinction traditionnelle entre Grecs et Barbares, considère l'individu dans sa condition d'homme. Leur *existentialisme* est donc anthropocentrique et foncièrement égalitaire. En outre, ils soutiennent ces idées en s'efforçant de démontrer que culture et nature ouvrent les mêmes perspectives existentielles pour chaque homme.

Dans ce contexte, Arius Didyme³⁸ avance que le monde représente la demeure des dieux et des hommes. Il s'agit d'une cité où les dieux exercent leur pouvoir auquel les hommes sont soumis. Donc, les uns et les autres appartiennent à la même communauté car ils partagent la raison commune à tous qui est la loi naturelle³⁹. Sénèque complète ce tableau en parlant de deux républiques: «l'une grande et vraiment publique, qui contient les dieux et les hommes dans laquelle nous ne portons nos regards ni sur un coin ni sur un autre, mais dans laquelle nous mesurons les limites de notre cité par le soleil; l'autre, celle dans laquelle nous a inscrit le hasard de la naissance»⁴⁰. Ici, le contexte pourrait être considéré comme propice à l'altruisme.

Cependant, cet *existentialisme* ne renvoie pas forcément à l'altruisme qui témoigne d'un véritable souci du prochain et exige un regard constant *rivé* à l'autre. Il annonce plutôt un humanisme fondé sur l'amitié et la coexistence des hommes au nom du bien commun et de la tranquillité individuelle. Il abolit les frontières humaines en vue d'une bonne coopération entre individus de la même espèce biologique. Il s'agit d'un existentialisme hautement préoccupé par le politique, qui, pour entrer dans le champ de l'altruisme, doit encore moralement progresser.

D. Les racines romaines de l'altruisme

À Rome, les premières traces d'une nouvelle conception qui valorise l'autre se trouve dans la pièce du poète comique Térence *Héautontimorouménos* (*Le Bourreau de soi-même*). Térence énonce un grand principe humanisme qui porte à l'altruisme en ces termes: «*Homo sum: humani nihil à me alienum puto*»⁴¹.

Contrairement à Euripide qui fait remonter les racines de l'altruisme au pathétique humain, Térence met en valeur la prérogative naturelle de descendre de l'espèce humaine. En l'occurrence, Chrémès a en tête, derrière une formulation polie, la situation dont souffre son voisin Demea qui est pour

38. Philosophe antique. Il représente le stoïcisme alexandrin (fin du 1er siècle avant notre ère).

39. A. LONG et D. SEDLEY, *op. cit.*, pp. 556-557.

40. *Ibid.*, p. 556.

41. «Je suis homme; j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger», *Héautontimorouménos*, 77.

lui un *alienus*. L'*alienus* ne désigne pas l'autre en parlant de deux individus. Il ne s'agit donc pas en l'occurrence d'un rapport entre le moi et le prochain: l'autre à qui je dois avoir affaire et dont je dois m'occuper. L'*alienus* n'est pas l'autre (*allèlos* au sens grec) non plus, qui est dans le malheur ou bien dans la souffrance comme nous le trouvons dans l'altruisme d'Euripide. *Alienus* implique l'idée d'appartenance à autrui⁴². Dans la bouche de Chrémès ce qui s'exprime ici, c'est le souci de son voisin. Mais il est significatif que Chrémès éprouve le besoin de justifier son intérêt en faisant un détour par le général c'est-à-dire l'espèce humaine.

La maxime énoncée par Térence constitue une invitation à l'homme pour dépasser son individualité et s'intéresser au destin de tout autre homme. L'altruisme plonge ici une de ses racines signalant l'abandon de l'égoïsme. La bienveillance pour l'autre commence avec la fréquentation de ses congénères et l'attention que l'on doit porter à leur égard. L'attention ne saurait être sans l'écoute et pour les écouter (ses congénères), il faut être ami (*philein*) de l'homme; donc désirer son bien. L'humanisme conçu comme une sorte d'amitié pour l'espèce humaine devient le présupposé de l'altruisme comme souci de l'homme, comme regard *rivé* au destin d'autrui.

Or cet autre est plus qu'un *alius*, autre en parlant de plusieurs, plus qu'un *alter* en *parlant* de deux. Cet autre concerne celui qui incarne en son être l'humanité biologique de l'homme. Un devoir moral naît dès lors avec la présence de tous en vue de vivre ensemble tout en respectant la place de chacun dans le monde d'intérêts différents voire opposés.

Cicéron s'inspire de cette idée en la formulant ainsi: «... sic apparet a natura ipsa, ut eos quos genuerimus amamus, impelli. Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum uideri»⁴³. Ici, l'orateur est plus explicite que le poète. Il fonde un humanisme⁴⁴ sur une inclination rationnelle de l'homme en vue de la préservation de son espèce. Et de ce fait, l'altruisme peut revêtir la manifestation de la réaction du *Je*

42. Cf. CICÉRON, *De Re publica*, 6, 16: (*stella*) *luce lucebat aliena* (cette étoile brillait d'une lumière empruntée); *Pro Sex. Roscio Amerino*, 50.

43. IDEM, *De finibus*, 19, 62-63: «... il est évident que c'est la nature elle-même qui nous pousse à aimer ceux qui sont nés de nous. De cet instinct dérive aussi un sentiment naturel commun à tous les hommes, qui les intéresse les uns aux autres et qui fait qu'un homme, par cela seul qu'il est homme, ne peut absolument pas être un étranger aux yeux d'un autre homme».

44. Cf. P. BOYANCE, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970. Cf. également, A. MICHEL, Humanisme et Anthropologie chez Cicéron, *Anthropologie et Humanisme*, Les Cahiers de Fontenay, 39-40, 1985, pp. 43-53.

sur autrui dans leurs rapports mutuels. En d'autres termes, cette forme d'altruisme suppose un humanisme qui fait de l'homme un homme de bien à savoir que, de par sa nature, celui-ci doit avoir les yeux *rivés* à l'existence de l'autre. Il est clair que Cicéron se trouve assez éloigné de l'altruisme remontant au pathétique de la condition humaine dont parle Euripide.

Plus spécialement, Cicéron fait allusion à une inclination qui pousse le moi à transcender son ipséité et aller à la rencontre de l'autre. Ce sentiment se situe aux antipodes de l'égoïsme, que nous rencontrons par exemple dans la tragédie d'Euripide *Alceste*, dont est pénétré Phères, le père d'Admet qui va bientôt mourir⁴⁵, exprimé par les paroles suivantes: «C'est pour toi seul, malheureux ou heureux, que tu es né»⁴⁶.

Or, il y a des leçons morales très significatives à tirer de toutes ces réflexions.

L'altruisme ne saurait exister sans la foi et la confiance que l'on place dans l'humanité de l'autre homme. De ce fait, il dépasse les frontières d'un humanisme qui poursuit le bien de l'humanité tout entière. Car on ne peut pas être altruiste tout en étant déçu par l'humanité générale. L'autre n'est pas au juste un individu parmi d'autres. Il peut être un autre qui n'est pas comme les autres. Pour être plus explicite, rapportons-nous à nouveau à Euripide.

Euripide n'est guère convaincu du règne de la bonté humaine. Pire encore, il conçoit une humanité où le masque de l'hypocrisie nous empêche de distinguer l'homme de bien de l'homme vicieux: «O Zeus, s'exclame Médée, pourquoi donc as-tu fourni aux humains des moyens sûrs de reconnaître l'or de mauvais aloi, tandis que les hommes ne portent sur le corps aucune marque naturelle à qui distinguer le pervers?»⁴⁷. Le Dramaturge n'hésite pas à fustiger l'humanité des Grecs qui ont voulu tuer le fils d'Hector pour qu'il ne puisse pas venger la mort de son père. Il les qualifie même, d'«inventeurs de supplices barbares»⁴⁸. Malgré tout, la foi d'Euripide en l'homme n'est pas éteinte. D'ailleurs, sa tragédie *Alceste* constitue un hymne à cet altruisme⁴⁹. L'héroïne consent sans aucune hésitation à mourir à la place de son mari⁵⁰. *Alceste* est l'autre qui n'est pas égoïste comme la majorité des autres individus!

Toutefois, nous pouvons nous montrer altruistes devant le spectacle de

45. EURIPIDE, *Alceste*, 675 et suiv.

46. *Ibid.*, 685.

47. EURIPIDE, *Médée*, 516-519.

48. IDEM, *Les Troyennes*, 764.

49. Pour l'idée du sacrifice volontaire comme signe de dévouement, cf. P. ROUSSEL, Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1-2, 1922, pp. 225-240.

50. EURIPIDE, *Alceste*, 17-18.

l'homme *sinistré*⁵¹ grâce à un sentiment de pleine confiance en l'homme qui possède la capacité de transcender ses défauts pour accomplir d'exploits merveilleux. Car, comme le souligne Sophocle, «rien n'est plus merveilleux que l'homme!»⁵². Ainsi convaincu, l'homme peut se montrer obéissant à sa nature qui lui demande d'être ami de l'autre, car l'homme incarne l'humanité tout entière. Citons à ce propos les célèbres paroles d'Antigone adressées à Créon: «Je ne suis pas née pour partager la haine mais l'amour»⁵³. Il s'agit d'un amour qui est suscité par les mésaventures et les malheurs de l'autre, donc d'un amour *engagé*. De cet amour naît l'altruisme de l'héroïne qui va jusqu'à sacrifier sa propre vie au nom de l'affection fraternelle.

E. Altruisme et humanité

Nous avons le sentiment que chez Sénèque, l'énoncé fondamental de l'altruisme se trouve dans une très belle phrase d'une lettre adressée à Lucilius: «C'est le fait d'une âme singulièrement généreuse que de retourner à la vie pour l'amour d'autrui comme l'ont fait nombre de grands hommes»⁵⁴. Ici, le philosophe incite à l'oblation (don de soi) quasi-sacrificielle en faveur de l'autre, voire à l'abnégation de soi. Il en fait même un impératif. C'est un devoir de vivre lorsque l'intérêt de l'autre l'exige. Certes dans la suite, il précise que s'imposer le devoir «de vivre, quand l'intérêt des personnes aimées le veut ainsi, compte parmi les devoirs de l'âme»⁵⁵. Toutefois, cet intérêt n'exclut point l'autre qui n'appartient pas aux «siens» (*suorum*). Il ne fait aucun doute que Sénèque étend ce principe sur tout autre. Qu'il nous soit permis ici de remarquer qu'il existe une différence entre l'altruisme du pathétique (Euripide) et celui de Sénèque et éventuellement des autres Stoïciens. Pour le tragique grec, c'est à la vue de la souffrance humaine que l'homme doit réagir en faveur de la personne sinistrée. L'altruisme naît lors d'un spectacle concret de malheur, à partir des infortunes de celui qui en est la proie. Or, contrairement à Euripide qui fonde un des aspects de son altruisme sur le sacrifice de sa vie, au profit de la vie des individus bien aimés (*Alceste*), Sénèque fonde le sien sur la préservation de sa propre vie comme un signe fort de désintéressement du moi, au bénéfice des personnes qui nous sont chères.

Même si le philosophe romain est plutôt déçu par l'homme, sa foi dans

51. Par homme *sinistré* j'entends la personne qui a subi des dommages matériels et moraux, comme s'il avait été victime d'une tempête psychologique.

52. SOPHOCLE, *Antigone*, 332-333: «κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει» (traduction de l'auteur).

53. *Ibid.*, 523: «οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν» (traduction de l'auteur).

54. *Lettre*, 104 § 4.

55. *Ibid.*, § 3.

l'humanité demeure solide. Là il puise la force de son inclination altruiste. L'autre, malgré ses défauts, incarne dans son être l'humanité tout entière. Malgré ses défauts, cet autre contribue à ce que l'humanité soit celle qu'elle est: une partie essentielle du monde, «ce sublime et magnifique ouvrage»⁵⁶. Or la conception de l'homme comme incarnant l'humanité même est supérieure à celle qui représente l'homme comme une pure individualité périssable. Car si «des hommes périssent...l'humanité, dont l'homme est la représentation, reste toujours»⁵⁷. Cette humanité pousse donc l'individu à la sociabilité (le vivre ensemble en harmonie) qui occupe une place privilégiée non seulement dans la philosophie stoïcienne mais aussi dans toute la philosophie gréco-romaine. Toutefois, la sociabilité n'équivaut pas à l'altruisme.

Mais Sénèque, comme d'autres Stoïciens, accorde, par l'altruisme qu'il prêche, toute une noblesse morale à cette sociabilité⁵⁸. Le philosophe fait sien l'idée énoncée par Tércence, fondatrice d'un humanisme romain qui tend vers l'altruisme: «*Homo sum, humani nihil à me alienum puto*»⁵⁹, même si «l'homme détruit l'homme par plaisir»⁶⁰. C'est un devoir (*officium*) que de respecter l'homme au nom de la solidarité humaine. Cela implique ceci: «éviter de souffrir et de faire souffrir»⁶¹. Contrairement à l'humanisme chez Tércence, l'altruisme de Sénèque émet un principe général d'humanité envers tout homme par prénotion⁶². Il énonce une règle de morale qui concerne chaque homme en tant qu'homme. Cette disposition altruiste incite dès lors à la bienfaisance et la concorde, deux piliers fondamentaux qui soutiennent la vie humaine. L'altruisme qui est ici fondé, anime une solidarité qui peut être motivée par l'affection mutuelle (*mutuo amore*)⁶³.

Dans *La Vie Heureuse*, Sénèque se révèle plus explicite sur ce point: il fait du sentiment altruiste, un don de la nature octroyé pour le bien même de l'homme: «je vivrai avec la conscience que je suis né pour les autres et j'en rendrai grâce à la nature: comment en effet, aurait-elle pu mieux protéger mon intérêt? Elle m'a donné, moi seul, à tous, et à moi seul elle a donné tous les autres»⁶⁴. Or l'altruisme, penchant naturel, marque l'humanisme du philosophe. Penser à l'autre, c'est lui être utile, et cela dans mon propre

56. *Lettre*, 65, 9 (trad. de J. Baillard, éd. de 1914).

57. *Ibid.*, 7.

58. Cf. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Folio/Essais, 1995, p. 209.

59. *Lettre*, 95, 53.

60. *Lettre*, 103, 2.

61. *Ibid.*, 3.

62. Notion acquise naturellement et spontanément par l'expérience et non par la réflexion chez les Epicuriens et les Stoïciens.

63. SÉNÈQUE, *De ira*, 1, 5, 3.

64. *La Vie heureuse*, Paris, Arléa, 2001, pp. 60-61. Nous avons opté pour cette édition puisque sa traduction nous paraît plus élégante et appropriée.

intérêt même car telle est l'intention de la nature qui régit ma vie. Bref, l'humanisme de Sénèque peut être résumé en une phrase: «Partout, où il y a un homme, il y a place pour un bienfait»⁶⁵.

Dès lors, le philosophe franchit un autre pas vers l'élévation de l'âme pour formuler une de ses plus nobles expressions⁶⁶. Sénèque va jusqu'à coupler son humanisme à la magnanimité⁶⁷ pour donner une image idéale de l'altruisme. Il effleure par là l'idéal chrétien de l'*agapè*⁶⁸ (que Sénèque ignore⁶⁹) qui ne juge pas ni condamne mais comprend et pardonne toujours voire elle embrasse ses ennemis. Le dramaturge termine son dialogue *De Ira* par des paroles révélatrices de ses intentions humanistes: «Voici que déjà nous exhalons notre souffle. Cependant, tant que nous le conservons, que nous sommes parmi des hommes, pratiquons l'humanité; ne soyons un objet d'épouvante pour personne, ni un péril; méprisons les torts, les offenses, les insultes, les taquineries et supportons noblement des ennuis passagers; le temps que nous regardions

65. *Ibid.*, p. 71.

66. Pour l'humanisme chez Sénèque, cf. le beau livre de P. BOYANCE, *L'humanisme de Sénèque*, s.l., s.n., 1965.

67. Pour Sénèque la magnanimité élève moralement l'homme car elle le guide sur le chemin de la vertu (*Lettre*, 115, 3). La magnanimité reflète une grandeur d'âme qui méprise comme bagatelles les objets dont affectionne l'homme vulgaire (*Lettre*, 74, 13). La magnanimité, aspirant ainsi aux beaux exploits que commande la vertu, incline à vivre pour d'autres que pour soi (*Lettre*, 104, 3-4). La magnanimité prône toute une attention particulière à l'autre qui implique des traits importants d'altruisme: «...éviter de souffrir et de faire souffrir. Je veux te voir heureux de la joie des autres, sensible à leurs infortunes; soucieux de t'acquitter de tous de tes offices» (*Lettre*, 103, 3).

68. L'*agapè* est traduite de manière incomplète par amour ou inexactement par charité. Elle renvoie au mystère de la Passion. Elle traduit l'amour sacrificiel de la deuxième personne de la trinité pour le salut de l'humanité tout entière.

69. Pour les liens entre le christianisme et la philosophie morale de Sénèque, cf. M. FOURNIER, La mort chrétienne d'un philosophe païen. Le fantôme de Sénèque: l'œuvre, le nom, la mémoire, *Dix-septième siècle*, 232, 3, 2006, pp. 433-452, et notamment pp. 435-436: «Une première "christianisation" de Sénèque s'effectue dès les Pères de l'Église et commence avec Tertullien, "à condition, comme l'indique Jean-Claude Fredouille, de ne pas commettre d'anachronisme sur ce terme", car pour Tertullien, "comme pour ses successeurs, il s'agissait moins de voir en Sénèque quelque philosophe crypto-chrétien qu'un païen dans l'œuvre duquel la vérité avait été relativement peu altérée ou déformée". Cette première christianisation, qui s'appuie sur une "compatibilité" entre la philosophie morale du stoïcien et la pensée chrétienne, franchit une autre étape vers la fin du Moyen Âge, où se développe, à partir d'une correspondance qui sera par la suite déclarée apocryphe, le mythe d'une rencontre entre le philosophe et saint Paul. Ce mythe est cependant rigoureusement rejeté par les humanistes du XVI^e siècle, qui mettent en doute la rencontre des deux hommes. Le rejet de cette correspondance s'accompagne d'une remise en question du christianisme de Sénèque».

en arrière, comme on dit, et que nous retournions, la mort est là»⁷⁰. Or l'humanisme qui se révèle désintéressé grâce à la magnanimité, laquelle à son tour aide l'altruisme à s'accomplir, ces trois sentiments constituent les trois grands volets de l'«existentialisme» de Sénèque.

F. Humanisme sans altruisme

D'ordinaire, les idées d'humanisme et d'altruisme semblent aller ensemble⁷¹; un misanthrope ne saurait être altruiste. Toutefois, l'un n'est pas forcément l'autre. Un humaniste peut ne pas avoir les yeux rivés au destin d'autrui, d'un prochain vulnérable ou malheureux. On peut désirer le bien de l'autre sans être engagé dans la poursuite de ce bien. Dans cette catégorie, nous classons l'empereur-philosophe Marc-Aurèle⁷².

Il y a, certes, des passages dans ses *Pensées* qui révèlent des penchants altruistes. L'idée même d'εὐεργητικός (bienfaisant) que nous rencontrons dans l'un d'eux en témoigne sans ambiguïté. Rapportons-nous au texte: «...l'homme, né bienfaisant ... s'il fait quelque bien, ou simplement s'il aide (autrui) à se procurer des choses indifférentes, il a rempli le rôle en vue duquel il a été constitué et il atteint sa fin propre»⁷³. Il existe même une autre pensée du philosophe que A. I. Trannou, un des traducteurs des *Pensées*⁷⁴, la rapproche de l'attitude altruiste chrétienne contenue dans les paroles du Christ: «aimer vos ennemis» (ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν)⁷⁵ que voici: «le

70. *De ira*, 3, 43, 5.

71. Pour plus de détails, cf. *Rencontres internationales de Genève. Pour un nouvel humanisme*, Genève/Neuchâtel, Les Éditions de la Baconnière/Histoire et société d'aujourd'hui, 1949. On y retrouve les idées des intellectuels notoires, comme René Grousset, Karl Barth, R. P. Maydiou, Paul Masson-Oursel, Maxime Leroy, Henri Lefebvre, J. B. S. Haldane, John Middleton-Murry, Karl Jaspers.

72. Cf. P. HADOT, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992; T. ROUSSOT, *Marc-Aurèle et l'empire romain*, Paris, L'Harmattan, 2005.

73. *Pensées*, 9, 42.

74. MARC-AURÈLE, *Pensées*, texte établi et traduit par A. I. TRANNOY, préface A. PUECH, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 75, n. 1.

75. MATHIEU, 5, 43-48: «Vous avez appris qu'il a été dit: Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous dis: Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains aussi n'agissent-ils pas de même? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens aussi n'agissent-ils pas de même? Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste».

propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui l'offensent» (φιλεῖν καὶ τοὺς πατίοντας)⁷⁶.

La dernière maxime en particulier est fort subtile et nécessite, pour être bien comprise, d'être placée dans le cadre de la philosophie de l'empereur. Il faut donc avoir recours au texte grec. Marc-Aurèle emploie en l'occurrence le verbe φιλεῖν qui signifie *être ami* avec quelqu'un. Les Grecs et les Romains ne pourraient pas concevoir l'étendue et la force du verbe αγαπᾶν (aimer) au sens chrétien du terme qui fait toute la force de l'altruisme. D'autre part, chez Marc-Aurèle les πατίοντες sont ceux qui commettent des erreurs, des injustices de tout genre et qui, par là, offensent les autres. Toutefois, on peut offenser quelqu'un sans être son ennemi. L'idée de Marc-Aurèle, lorsque il emploie le verbe φιλεῖν, est moins d'inciter à l'amour des ennemis que de prôner en cas de litige, de différend ou de querelle, l'application d'un esprit conciliateur avec l'autre au lieu de se livrer à des poursuites violentes. Car, suivant Platon⁷⁷, l'empereur considère à son tour que les πατίοντες «pèchent par ignorance et involontairement»⁷⁸.

Ce qui intéresse l'empereur, c'est plus de se conformer à la raison universelle qui gouverne le grand Tout que de s'engager dans le destin de l'autre: «Or la fin des êtres raisonnables, c'est d'obéir à la raison et à la loi de la plus auguste des cités et des républiques»⁷⁹. Car vivre en amitié avec l'autre, c'est vivre sereinement et en harmonie comme le requièrent, la nature, substance universelle, et la raison qui la gouverne. Donc, à l'inverse de l'altruisme qui représente un principe fondamental tiré des sentiments pathétiques, indissociable de la manière de vivre (c'est flagrant aux temps modernes et notamment chez Lévinas), ce qui importe chez Marc-Aurèle (en vue de mener une vie digne d'homme), c'est de prendre le chemin de la philosophie, unique guide de notre vie, pour servir l'autre. Selon Marc-Aurèle, vivre revient à vivre selon le καλόν, la beauté morale et, par là, vivre selon la justice. Toujours pour Marc-Aurèle comme pour tous les Grecs, le δίκαιον⁸⁰ (le juste-droit) est inséparable du καλόν (le beau), ce beau qui est esthétique avant de devenir moral ou éthique.

Enfin, nous ne pouvons pas passer sous silence que l'idée de sympathie (qui renvoie à des sentiments altruistes) n'est nullement absente dans les *Pensées*. Toutefois, sa signification est tout autre que celle qui la rapproche

76. *Pensées*, 7, 22.

77. PLATON, *Protagoras*, 352 c.

78. *Pensées*, 7, 22.

79. 2, 16.

80. 6, 1.

de l'altruisme. En effet, la *sympatheia* désigne la participation à la souffrance d'autrui de sorte qu'il y ait une communauté de sentiments entre l'homme souffrant et ses congénères⁸¹. Malgré tout, la sympathie n'est pas, pour l'empereur, d'une teinte pathétique mais représente un concept ontologique. Elle dénote les rapports de certaine choses entre elles, idée chère aux Stoïciens⁸². Pour Marc-Aurèle, les êtres (hommes ou choses animées et inanimées), qui ont quelque chose de commun, cherchent leur semblables. Plus un être est supérieur aux autres, plus il est enclin à se mêler à son semblable et à se confondre avec lui. Tel est le cas de ce qui est composé de terre; il penche vers la terre, «comme tout liquide cherche à confluer avec le liquide»⁸³. L'empereur précise même que «l'effort pour s'élever à un niveau supérieur est capable de produire de la sympathie entre les êtres, malgré la distance»⁸⁴. Dans l'homme, les parties dont il est composé se propagent à l'intelligence, grâce à la sympathie qui relie l'une à l'autre⁸⁵.

L'humanisme de Marc-Aurèle est davantage centré sur la sociabilité qui unit les hommes en tant qu'êtres sociaux et sociables. La cité qui donne un sens à l'existence de l'homme est, pour l'empereur également, un phénomène naturel. L'idée d'État *contractualiste* qu'inaugure la philosophie politique moderne est étrangère à la morale des Anciens. En effet, c'est dans l'entéléchie⁸⁶ de l'homme d'être sociable. L'empereur remarque à ce sujet: «Chaque être est porté vers la fin à cause de laquelle et envers de laquelle il a été constitué. Et ce vers quoi il est porté, c'est là qu'est sa fin; et là où est sa fin, là aussi se trouvent pour chacun son intérêt et son bien. Or donc le bien d'un être raisonnable, c'est la société»⁸⁷. Il s'ensuit que l'individu est attaché aux autres moins par des sentiments de bienveillance que par une nécessité ontologique pour participer à l'harmonie du grand Tout; c'est pourquoi, selon Marc-Aurèle, les hommes sont faits les uns pour les autres, et pour atteindre ce but, il faut ou les instruire ou les supporter⁸⁸. Nous sommes encore loin d'une véritable motivation altruiste.

81. ARISTOTE, *Problèmes*, 7; *Politique*, 22, 11, 12.

82. PLUTARQUE, *Morales*, 906 E.

83. *Pensées*, 9, 9.

84. *Ibidem*.

85. *Ibid.*, 5, 26.

86. Activité agissante et efficace qui est inhérente à l'homme et qui a sa fin en soi. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, 2, 1; *Métaphysique*, 8, 3, 9.

87. *Ibid.*, *Pensées*, 5, 16.

88. *Ibid.*, 8, 34.

89. *Ibid.*, 8, 56.

*Epimétron*⁹⁰

L'altruisme est lié à l'intériorité de l'homme qui représente une chaîne d'émotions, foyer de la sensibilité humaine. La chaîne de l'autre renvoie à la chaîne de mon intériorité car c'est dans cette intériorité que prend naissance la *sympatheia*: le partage du *pathos* (la souffrance de l'autre). Le *pathos* enveloppe les épreuves, l'expérience et en général les conjonctures⁹¹ de chaque existence humaine⁹².

L'Antiquité hellénique n'a pas découvert l'intériorité existentielle. Le Grec a son regard tourné vers le *cosmos* dont il se veut partie comme un *hypokeimenon*: créature privilégiée qui est pour contribuer à la réalisation des cycles de la nature (*physis*). Ce qui prime, c'est l'Être comme *accoucheur* de mouvements et de formes.

En effet, chez les Anciens, il n'y a guerre cet élan pathétique en vue de partager la détresse de l'autre, celui qui a le même visage que moi, idée fondamentale de l'altruisme du pathétique qui caractérise la philosophie personaliste de Lévinas⁹³, une des formes les plus caractéristiques de l'altruisme postmoderne. Dans notre étude, toutefois, nous avons relevé deux cas exceptionnels: Euripide et Sénèque. Leur *existentialisme* invite à se pencher sur les *pathè*⁹⁴ de la nature et sur le *pathos* de l'homme.

L'altruisme, dans sa considération moderne, tire sa force de la qualité de personne –dont la densité ontologique est conçue comme une dignité inhérente à son être– octroyée à l'homme comme titre de noblesse, qualité qui lui assure un statut juridique sacro-saint⁹⁵. L'homme est ainsi élevé au plus

90. Terme grec qui désigne le surplus, le surcroît.

91. SOPHOCLE, *Oedipe Roi*, 732.

92. Cf. PLATON, *Phèdre*, 96 a.

93. Cf. *Entre Nous*, Paris, Biblio/Essais, 1993, p. 156: «Mais cet en-face du visage dans son expression –dans sa mortalité– m'assigne, me demande, me réclame... La mort de l'autre homme me met en cause et en question comme si ... je devenais, de par mon indifférence, le complice». Pour Lévinas, l'altruisme est motivé par les «charité et miséricorde et responsabilité pour autrui et déjà possibilité du sacrifice où l'humanité de l'homme éclate», *ibid.*, p. 218.

94. *Pathè*, pluriel du substantif *pathos*. Les *Pathè* désignent les événements ou les changements de qui se produisent dans l'ordre des choses, cf. PLATON, *Hippias Majeur*, 285 c.

95. M. Buber (1878-1965), est à l'origine du personnalisme qui a inspiré E. Lévinas. Il assigne une dimension onto-théologique à l'homme en tant que personne: «La personne prend conscience d'elle-même comme ce qui participe à l'Être, de ce qui est avec d'autres êtres, de ce qui est donc la conscience d'être. L'individu prend conscience de soi comme un être qui est ainsi et non autrement. La personne dit: Je suis; l'individu dit Je suis ainsi»; *Je et Tu*, Paris, Aubier/Bibliothèque philosophique, 1999, pp. 98-99. Pour Buber, la personne renvoie à ceci: «Aux yeux du Judaïsme, chaque âme humaine est un élément servant dans la création de Dieu qui est appelée à devenir, par l'action de l'homme, le royaume de Dieu».

haut sommet des valeurs existentielles. Sa dignité lui garantit une protection irréductible. En revanche, la personne, pour les Anciens, renvoie à un masque de théâtre, donc à une représentation de l'existence humaine comme simple acteur dans les drames de la vie. Aujourd'hui, l'altruisme n'est demandé qu'au nom de cet absolu ontologique qu'incarne la personne humaine.

Une dernière remarque: dans les sociétés actuelles, l'altruisme se fait rare. Il y a d'autres états d'âme et des liens que nous confondons avec l'altruisme comme la solidarité, l'amitié, l'entre-aide. Mais le regard rivé à l'autre qui demande l'éveil et la disponibilité sans faille à son égard manquent très souvent.

Stamatios TZITZIS
(Paris)

Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ ΑΛΤΡΟΥΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ

Περίληψη

Σε αυτή τη μελέτη έχουμε σκοπό να διερευνήσουμε τις διάφορες μορφές με τις οποίες παρουσιάστηκε ο αλτρουισμός κατά τη γέννησή του στην Ελλάδα. Ιδιαίτερα, θα προσπαθήσουμε να τον μελετήσουμε υπό το φως του τραγικού πάθους στον Εuryπιδη.

Εν συνεχεία, θα εξετάσουμε τον αλτρουισμό εντός του πλαισίου του αρχαίου κοσμοπολιτισμού και θα ολοκληρώσουμε την έρευνά μας με την εξέταση των ρωμαϊκών ριζών του αλτρουισμού, κατά κύριο λόγο στον Κικέρωνα και στον Σενέκα. Το ερώτημα το οποίο τίθεται είναι κατά πόσον δύναται να εμφανισθεί ο αλτρουισμός δίχως τον ανθρωπισμό, από τη στιγμή που και τα δύο ρεύματα μοιράζονται κοινές αξίες.

Σταμάτης TZITZIS

Le chemin de l'homme, Paris, Rocher, 1999, p. 45. Du point de vue chrétien, c'est surtout Maritain qui consacre l'*absoluité* de la personne dans sa dimension transcendante. Dans son *Humanisme intégral* Maritain parle de la personne en ces termes: «une personne, c'est un univers de nature spirituelle doué de la liberté de choix et constituant (...) un tout indépendant face au monde. Ni la nature ni l'État ne peuvent mordre sur cet univers sans sa permission. Et Dieu même, qui est et agit au-dedans, y agit d'une façon particulière et avec une délicatesse particulièrement exquise, qui montre le cas qu'il en fait: il respecte sa liberté, au cœur de laquelle il habite cependant; il la sollicite, il ne la force jamais». Cf. *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 10.

LE MÊME, L'AUTRE ET LES IMAGES. UNE LECTURE DE LA DIVISION DES GENRES DANS *LE SOPHISTE*¹

I. LE SUJET ET L'OBJET: QUI PARLE? DE QUOI PARLE-T-ON?

Autant le *sujet* du dialogue connu sous le nom du «Sophiste» (Σοφιστής) que l'*objet* autour duquel tourne le débat constituent depuis la mort de Platon un thème de controverse. On ne cesse de se demander qui est l'étranger qui mène le débat, pourquoi Platon a choisi de ne pas attribuer une identité au principal protagoniste et de quoi exactement parlent l'étranger et le jeune Théétète quand ils déclarent faire la chasse au sophiste en essayant de déterminer ses lieux et ses moyens d'action. Le sous-titre du dialogue indique «l'être» (ἡ περὶ τοῦ ὄντος) et précise, comme catégorie du genre de discours, *logikos* (λογικός), «genre logique». Les commentaires, les désignations et les allusions ultérieures au classement qui fixent titre, sous-titre et genre, ultérieures donc au classement dit de Thrasyllus, hésitent à l'égard de ce dialogue entre deux thématiques considérées comme largement différentes, voire comme opposées. (1) Ou bien, le dialogue porterait sur la possibilité conjointe de penser et de dire le non-être, proposerait la méthode de la division et déterminerait les genres de l'être. Parménide est alors la figure clef. (2) Ou bien, le dialogue viserait à montrer

1. Dans sa première version ce texte a été présenté au colloque international *Sur le Sophiste de Platon*, organisé par Dimitri El-Murr et Suzanne Husson en janvier 2013 à la Sorbonne. Restructuré, il a fourni le support de la première leçon présentée à l'Université Fédérale de Sao Paulo dans le cadre d'un cours doctoral sur «Les enjeux philosophiques de l'image dans l'Antiquité classique et tardive» (en novembre 2013), avant d'être réécrit en vue de sa publication dans la revue *Philosophia*. Je remercie les organisateurs du colloque parisien, ainsi que nos collègues Juvenal Savian Filho (professeur à l'UniFeSP) et Maria Protopapas (directrice de recherche au Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque de l'Académie d'Athènes et de la revue *Philosophia*), de m'avoir ainsi offert l'occasion de recadrer la question de l'image dans la problématique du *Sophiste* et de tenter ainsi d'aller au-delà des lignes argumentatives défendues dans le livre *Dire et voir. La parole visible du Sophiste* (Paris, Vrin, 2008). En réécrivant le texte, il m'a semblé opportun de garder sa structure pédagogique d'origine aux dépens des notes érudites, ainsi qu'une certaine vivacité de ton propre aux conférences.

sous la figure du sophiste les traits, la pensée et les moyens d'agir propres au démiurge du monde sublunaire et, au demeurant, les articulations cognitives reliant les choses qui sont, les formes et les arts de production. Pour les tenants de la première option, le dialogue serait une approche «logique» de l'ontologie; celle-ci viserait la connaissance universelle en esquisant des catégories et en procédant par une *katabase*, propre à la division des genres. Le dialogue s'inscrirait ainsi dans une démarche cognitive qui va de la perception, à l'expérience analytique et à l'intellection sous la forme de différents types d'images et de discours correspondants, et de là à l'accomplissement de la connaissance par la saisie de l'universel à travers la maîtrise des genres². Pour les tenants de la seconde option, il s'agirait au contraire d'une approche «cosmologique» de l'ontologie; or cette approche, opérant à son tour avec des moyens propres à la logique, constitue une alternative à l'approche mythologique (allégorique ou théologique) qui viserait, elle, non seulement la partie sublunaire du monde mais la totalité du cosmos³. Le dialogue serait dans ce cas une tentative d'esquisser une sorte de cosmologie rationnelle, en attribuant à la figure controversée du sophiste les habits d'un démiurge plutôt dialecticien et habile manipulateur du *logos* que savant artisan féru en géométrie. Or ces deux interprétations anciennes du thème principal du *Sophiste*, les genres de l'être ou le «portrait» du sophiste en *miroir d'un démiurge*, sont-elles vraiment opposées? Sont-elles incompatibles ou seulement révélatrices des orientations divergentes apparues au fil des siècles au sein du platonisme ancien? D'un côté, un *Sophiste* qui préparerait la science de l'être était défendu par les tenants d'une harmonie secrète entre Platon et Aristote, de l'autre, la vision d'un *sophiste*

2. Cf. l'auteur des *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, 21, 2, en accord avec Olympiodore (*In Alc.*, 110.8-9) et avec la tradition attribuée à Atticus, selon les historiens. L'auteur des *Prolegomènes* décline dix «chefs» (κεφαλαίων) à partir desquels il est possible de partir «à la chasse» du vrai sujet d'un dialogue platonicien. Le second «chef», «universel ou particulier», est illustré par le cas du *Sophiste*: «C'est pourquoi il ne faut pas approuver ceux qui soutiennent que le *Sophiste* a pour sujet le sophiste (περί τοῦ σοφιστοῦ ἔχειν τὸν σκοπόν), mais c'est ceux qui affirment qu'il traite du non-être qu'il faut approuver. Car un sophiste est un certain non-être (σοφιστής τί μὴ ὄν ἐστιν); or le non-être *simpliciter* (κατὰ ὅλως) est plus universel (καθολικώτερον) qu'un certain non-être. Or s'il est plus universel, il est aussi plus compréhensif (περικεκκώτερον), en sorte que le dessein plus universel contient le particulier. Cela montre avec évidence (...) qu'un livre ne doit pas avoir deux titres» (éd. et trad. L. G. WESTERINK, J. TROUILLARD, A.-Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2003², p. 32).

3. Il s'agit de la tradition d'interprétation qui se réclame de Jamblique selon Proclus (*In Parm.*, I, 637.9-12; *In remp.*, I 8.24-28). Cf. les notes de l'édition des *Prolegomènes* (op. cit., pp. 69-70) et H. TARRANT, *The Gorgias and the Demiurge*, in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, J. J. CLEARY (éd.), London, Ashgate, 1999, pp. 369-373 (p. 370 pour la référence à la tradition de cette interprétation du *Sophiste*).

démiurge rationnel participait à la transformation de la pensée de Platon en théologie platonicienne. Quoi qu'il en soit, et en simplifiant à l'extrême l'architecture de l'ensemble de l'œuvre connue, le *Sophiste* développerait dans le premier cas des problématiques et même des structures argumentatives communes avec le *Phèdre*, le *Philèbe* et le *Théétète*, tandis que dans le second cas, les liens internes à l'œuvre platonicienne se tisseraient plutôt entre les usages du «même» et de l'«autre» dans le *Sophiste* et le *Timée*, avec la *République* en toile de fond, et le *Parménide* et peut-être le *Politique* comme déploiements envisagés.

Le commentaire proposé plus loin, à partir de quelques passages choisis à travers tout le dialogue, ne saura pas répondre aux questions posées par ces alternatives et par le débat ouvert, dès la postérité hellénistique semble-t-il, dans l'Académie. Plus exactement, je n'argumenterai pas en faveur de l'une ou de l'autre des perspectives d'interprétation qui se dessinent à travers ces tentatives, complémentaires à mes yeux, d'assigner un *sujet* et un *objet* précis et unique à ce dialogue. (Bien sûr, d'autres dialogues platoniciens se trouvent dans la même situation ambiguë quand on cherche à tout prix à leur assigner un seul et unique sujet précis ou quand on s'interroge sur la pertinence du classement ancien dont ils portent encore les titres et les sous-titres dans les éditions classiques.) Mais si j'ai brièvement évoqué ces tentatives d'élucidation du thème du *Sophiste*, en les appelant en passant des «interprétations», c'est parce que les questions critiques qu'elles soulèvent éclairent certains aspects du texte et qu'elles pourraient par conséquent s'avérer utiles à la lecture des passages consacrés précisément au rôle de l'image et de son implication dans la détermination des genres, ainsi qu'au but visé par cette démarche du philosophe.

D'où provient en effet la difficulté du *Sophiste*? Du caractère *volontairement* ambigu de sa thématique? Du point de départ de la discussion, à savoir la distinction entre les noms de *sophiste*, de *philosophe* ou de *politique*, distinction qui engage l'identité de l'étranger et qui constitue donc la raison de sa mise en scène en tant qu'acteur principal du dialogue dont celui-même qui le mène fait aussi l'objet du débat? Cependant, la discussion, une fois engagée, quitte ce terrain pour tourner autour des modalités de déterminer l'accès cognitif à ce qui *est réellement*, avant de revenir, à la fin, sur les noms et sur leur rapport à l'identité des actions et des choses. La difficulté est-elle alors inhérente à la nature autoréférentielle d'un texte relevant du genre même dont il est censé donner la définition, j'entends le genre philosophique distingué de celui pratiqué par les sophistes? Ou provient-elle plutôt de la faille qui persiste tout au long entre une approche prédicative, logique et somme toute «nominaliste», et une approche «réaliste» censée faire la part belle aux choses qui *sont* selon la structure ontologique établie à travers une division des genres n'ayant pas la connaissance pour premier but?

Laissons de côté ces questions générales et entrons dans le texte à

partir de son début. De quelles sortes de «genres» est-il ici question? Une seule sorte, la plus universelle, dont l'objet est l'être (τὸ ὄν), ou plusieurs sortes comprenant aussi les moyens d'accès à l'être, en l'occurrence les genres *de parole* (ou de discours) et les genres *d'image* dont ce dialogue se sert à profusion? Dans ce cas, c'est la division qui importe plus que les genres eux-mêmes. Et en stipulant que «même» et «autre» (l'identité et l'altérité) soient les genres premiers de l'être, peut-on les définir en se passant de l'image qui fait acte de distinction en étant simultanément *l'altérité la plus intime et l'identité la plus lâche* à l'égard de l'être dont elle est l'image? Déterminer les «genres de l'être» constitue, certes, le thème principal assigné couramment au *Sophiste*. Mais dans le rapport entre le particulier et l'universel qu'établit la notion de «genre», quel rôle peut bien jouer l'image qui n'est ni un intelligible, ni la chose singulière réellement existant? Sert-elle uniquement à dénoncer les moyens du sophiste, ce maître d'un langage qui fait image au lieu d'énoncer la vérité en définissant les choses *vraies*? Ou bien Platon l'introduit-il par ce biais dans le débat sur le rapport entre les genres et les formes au sujet de l'être, débat dans lequel le sophiste tiendrait le rôle prééminent d'un demiurge capable de produire *tout*, mais en paroles seulement puisque les paroles désignent les genres qui sont universels? Cependant, si toute chose qui est s'accompagne nécessairement de l'image qui révèle son apparaître sans s'y identifier toutefois (sur quoi semble conclure la dernière série de divisions proposée dans le dialogue, 266 a 6-7), et si le sophiste travaille avec des images qui ne sont pas ce que l'on voit communément mais ce que le sophiste donne à voir à partir de ce qu'il établit comme étant, alors «produire tout en paroles» ne fait pas du sophiste un mime de demiurge mais une figure de la possibilité donnée d'intelliger l'acte même de la production. Possibilité qui d'ailleurs serait elle-même inscrite dans le caractère normatif et universel de l'acte de production, et dont le sophiste, du dialogue de Platon, révélerait les conditions.

II. PROLOGUE: LA QUESTION, LA VOIE ET LA CLEF

Le dialogue s'ouvre sur la question de l'identité: l'identité ne se voit pas, ne se détermine pas visuellement. Cette condition négative réclame un premier appel aux genres. Socrate joue son rôle habituel: mise en doute de l'opinion, provocation de la réflexion sur les genres à partir du nom et de l'apparence comme «critères» de distinction.

Théodore: «... voici, avec nous, cet étranger (τόνδε τινα ξένον): originaire d'Elée (γένος ἐξ Ἑλέας), il appartient au cercle des disciples (ἐπαίρων) de Parménide et de Zénon; c'est, d'ailleurs, tout à fait un homme philosophe (μάλ᾽ ἀνδρα φιλόσοφον)».

Socrate: «Ne serait-ce point, Théodore, au lieu d'un étranger, un dieu que tu amènes (οὐ ξένον ἀλλὰ τινα θεὸν ἄγων), comme dit Homère, à ton insu (κατὰ τὸν Ὀμήρου λόγον λήληθας)? À son dire, en effet, s'il y a d'autres dieux à se faire les compagnons des hommes qui révèrent la justice, c'est surtout le dieu des étrangers (τὸν ξένιον ... θεόν) qui vient ainsi observer la démesure ou l'équité des actions humaines (ὑβρεῖς τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων καθορᾶν). Peut-être aussi est-ce l'un de ces êtres supérieurs qui nous est venu en ta compagnie (σοί τις), pour surveiller (ἐποψόμενος) et réfuter (ἐλέγξων), lui le réfuteur divin (θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός), les pieux raisonneurs que nous sommes (φάυλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις)» (216 a 2–b 6)⁴.

En résumant la riposte de Socrate au sujet de l'identité de l'«étranger» – «non étranger mais dieu» (οὐ ξένον ἀλλὰ τινα θεόν), «dieu des étrangers» (τὸν ξένιον ... θεόν), qualifié d'«observateur» (ἐποψόμενος) des discours et de «réfuteur» (ἐλεγκτικός) – on arrive à dégager trois «déterminants» pour l'inconnu qui vient d'arriver, trois «noms» qu'il faudra par la suite approuver ou contester: *dieu*, *observateur*, *réfuteur*. S'esquissent en même temps trois modalités d'approches logiques: (a) par négation et affirmation, (b) par détermination d'un complément qui indique l'*objet* («dieu des étrangers»), (c) par des attributs spécifiques. Le dialogue mettra en œuvre par la suite ces approches dans la détermination de l'identité. Mais ce n'est pas tout. Trois aspects qui conjuguent méthodes et objet se dégagent également de ce début abrupt.

(i) Théodore tient pour un «savoir» ce qui est de l'ordre de l'opinion (un «tel» est originaire de..., et compagnon de..., *donc* il ne peut qu'être...), tandis que Socrate commence par une inférence et appuie sa déduction sur une référence «traditionnelle»: si c'est un *xenos*, un étranger, il est inconnu même si Théodore, non le hasard, est la cause de sa venue, et comme les dieux sont par excellence inconnus (*dixit* Homère), alors cet inconnu peut/pourrait être un dieu sous l'apparence d'un homme venu d'ailleurs. Ce qui *est* n'est pas nécessairement ce que l'on *voit* ou *entend dire* de quelque chose ou de quelqu'un.

(ii) Le propos de Socrate comporte, d'emblée, une intégration nominale et donc une implication scénique des locuteurs: «toi» (Théodore) et «nous» (καὶ σοί τις ... φάυλους ἡμᾶς ὄντας). Platon met souvent dans la bouche de Socrate cette adresse directe du propos tenu entre les interlocuteurs; mais ici, avec cette implication des acteurs (*nous* et *lui*), Socrate introduit aussi une distance entre «lui» (οὗτος), l'inconnu qui arrive, et

4. *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. DIÈS, Paris, Les Belles Lettres, 1963. Je cite cette traduction que je modifie parfois très légèrement, comme ici, et parfois en proposant des changements plus significatifs.

«nous» (ἡμεῖς), la communauté de ceux qui se connaissent les uns les autres et qui forment une entité propre, voire une unité définissable face à l'entité vierge de toute détermination de l'inconnu. Et, pour définir cette distance indiquée comme une condition de possibilité de la différence, Socrate propose aussitôt de la situer en rapport avec lui et ses compagnons; il la place donc sur le plan du discours et la signale comme différence à l'aide d'un critère de qualité dans la perfection à l'égard des λόγοις. S'annonce ainsi le sujet de l'entretien prévu: les «discours» (λόγοις). Mais de quelle sorte de discours s'agissait-il au départ, avant l'arrivée impromptue? Pourquoi fallait-il impliquer ainsi à la fois une communauté, les disciples, et la différence signifiée par l'arrivée d'un autre «maître» de paroles? L'étranger allait-il changer le cours du dialogue déjà prévu par les disciples de Socrate? Ou bien l'exercice de discourir sur les discours avait-il besoin de recourir à un écart, dont l'«étranger» serait précisément la figure, écart signifiant la condition d'être différent, donc *autre* que les compagnons de Socrate, et néanmoins semblable à eux par le partage d'un *même* outil du métier, le *logos*?

(iii) La réponse est elle aussi discrètement donnée par la détermination d'une possible ressemblance entre «lui» et «nous»: «réfuteur» ou «raisonneur» aussi bien pour l'étranger que pour le cercle des amis/disciples de Socrate, avec la différence de nature introduite par l'assignation d'une essence ou d'une éternité «divine» à l'étranger. Comme il demeure inconnu malgré les informations fournies par Théodore, par défaut cette absence de détermination indiquerait un «être divin» (θεὸς ὢν), bien que ce «dieu», supposé, semble partager certaines actions avec l'homme (ici: vision/*opsis* et raisonnement).

Théodore résiste à cette provocation et persiste: l'étranger (le «visiteur», «Visitor» comme il est appelé dans un commentaire récent⁵) n'est nullement un «dieu» mais un «philosophe» et c'est à ce titre qu'il pourrait être qualifié de «divin» (θεὸς ἀνὴρ οὐδ' αὐτῷ εἶναι, θεῖος μὴν, 216 b 9-10). Pour Théodore la différence ne porte pas sur la nature ou l'essence mais sur la qualité.

Le piège tendu s'avère cependant efficace. Socrate introduit la seconde propriété des dieux après l'inconnaissance: le caractère changeant des apparences que les dieux peuvent prendre à leur guise pour se montrer. La discussion engagée sur le genre (le genre «divin», en l'occurrence) introduit à cette fin les notions d'apparence et d'image (plus exactement, de simulacre), ainsi que l'indétermination qui va de pair avec la multiplicité des visages. Ce caractère changeant des apparences propre aux dieux est partagé par les philosophes, mais non de leur volonté propre, comme dans

5. P. CRIVELLI, *Plato's Account of Falsehood. A Study on the Sophist*, Cambridge, 2012.

le cas des dieux, mais en raison de la diversité des perceptions dont ils font l'objet. Il s'ensuit que les philosophes ne seraient pas «divins» en eux-mêmes mais seulement dans l'opinion de la foule. En outre, ils partagent ce caractère changeant avec les politiques et les sophistes.

Socrate: «Mais c'est là [...] un genre [le γένος des philosophes] qui n'est, pour ainsi dire, guère plus facile à discerner que le genre divin; tant cette sorte d'humains connaît des représentations différentes (ἄνδρες οὗτοι παντοῖοι φανταζόμενοι) dans le jugement ignorant de la foule, quand, 'faisant le tour des cités' [*Odyssée*, XVII, 483/7, donc allusion à Ulysse et à son déguisement en mendiant, afin de pouvoir tuer les 'prétendants'⁶], ceux-là qui ont non point façon [n'ont pas l'air d'une statue modelée], mais réalité de philosophes (μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι), surveillent de leur hauteur la vie des hommes d'ici-bas. Aux uns ils semblent, en effet, ne rien valoir (μηδενὸς τίμιοι); aux autres, tout valoir (ἄξιοι τοῦ παντός). Pour certains, ils se présentent tantôt comme des politiques (πολιτικοὶ φαντάζοντο), tantôt comme des sophistes, et, d'autres fois même, ils feraient, à d'aucuns, l'effet d'être totalement en délire (μανικῶς). À l'étranger, précisément, j'aurais plaisir à demander [...] pour qui les tenaient les gens de son pays et de quels noms ils les appelaient (ὠνόμαζον)».

Théodore: «Qui donc?»

Socrate: «Le sophiste, le politique, le philosophe» (216 c 2-217 a 3; traduction légèrement modifiée).

Il s'agit donc de trois espèces de ce genre particulier d'humains –«sophiste», «politique», «philosophe»– qui tantôt se confondent et tantôt se distinguent selon la manière dont ils sont perçus par les plus nombreux, non selon leur nature ou leur propriété d'être tantôt l'un tantôt l'autre, en suivant leur propre gré comme les dieux. La confusion ne provient donc pas d'eux mais de ceux qui les perçoivent, tant que ceux-ci demeurent sur le terrain de l'opinion. La connaissance, elle, pourrait commencer par la saisie du nom juste (*onoma*) et de la définition (*logos*) qui s'ensuit. Ce point mérite deux brèves remarques. Certes, commencer par connaître le nom, c'est la leçon habituelle de Platon telle qu'elle est le plus clairement résumée dans la *Lettre VII* (*onoma, logos, eidolon, epistêmê, homoiôsis, sungeneia*, 342 b sq). Cependant, ces trois sortes d'humains qui ont le *logos* comme lieu et comme moyen d'exercice commun –sophiste, politique, philosophe– pourraient correspondre aux trois déterminants, *dieu, observateur, réfutateur*, donnés par Socrate à l'étranger dans sa première prise de parole; la correspondance

6. Serait-ce une allusion au «parricide» qui se prépare dans le dialogue à l'encontre de Parménide?

serait: dieu-politique, philosophe-observateur, sophiste-réfutateur. Ou alors, ces trois genres pourraient être interprétés comme les équivalents des «trois rois» ou des «trois principes» dont il est question dans la *Lettre II* (apocryphe)⁷, ou comme des «illustrations» de la tripartition de l'intellect, selon les interprétations attribuées au platonisme moyen, chez Numénios, puis dans *Zostrianos* et chez Victorinus, en suivant dans ce cas la tradition d'interprétation qui voit dans le «sophiste» du dialogue platonicien une figure du démiurge du monde sublunaire⁸. Mais ce n'est pas le lieu pour entrer dans ces interprétations. Revenons donc à la lettre du texte.

Socrate: «Voyait-on dans cet ensemble une seule unité ou bien deux (ἐν πάντα ταῦτα ἐνὸμιζον ἢ δύο)? Ou bien, comme il y a trois noms, y distinguait-on aussi trois genres (τρία τὰ γένη), un pour chaque nom (καθ' ἐν ὀνομα γένος ἐκάστω)?» (217 a 6-8)

La nouvelle question de Socrate sème le trouble: un, puis deux, puis trois... Un et trois se justifient: soit il s'agit d'une seule sorte qui comporte les trois aspects (ou sous-espèces) énumérés, soit il s'agit de trois genres qui correspondent aux trois noms. Et l'on comprend du même coup qu'il y a bien un lien entre le nom (le fait de nommer) et le genre: nommer *statue* sur le genre comme s'il le faisait en quelque sorte exister. Mais, dans ce contexte, à quelle unité pourrait correspondre un ensemble de «deux» choisis parmi les

7. Le Premier ou «Roi de l'Univers» autour duquel gravitent tous les êtres, fin de toute chose et cause de toute beauté, puis le Second et le Troisième, dont Platon refuse, au nom d'une «doctrine secrète», de dévoiler toute détermination. Comme la *Lettre VII*, la *Lettre II* est adressée à Denys, tyran de Syracuse, mais la *Lettre II* est presque unanimement considérée comme apocryphe. Sur les trois principes ou «rois», Eusèbe de Césarée donne un résumé des interprétations de son temps: «Ceux qui ont tenté d'interpréter la pensée de Platon expliquent le Premier par Dieu; le Second par la Cause; le Troisième par l'Âme du monde, la désignant aussi comme troisième Dieu. Mais les lettres divines assignent comme principe la sainte et bienheureuse Trinité, Père, Fils et saint Esprit» (*Præparatio Evangelica*, XI, 20). Pour Plotin (*Ennéades*, V, I, 8): le Bien, l'intelligence, l'âme (par engendrement ou procession). Pour Proclus (*In Parmenidem*, VI), le Premier est origine (ἀρχή), cause (αἴτιον), fin (τέλος) de toute existence; vers lui tendent et la nature des esprits, laquelle provient du premier νοῦς, et l'animation de la première âme. En tout cas, la *République* (VI-VII) et le *Timée* contiennent déjà des indications précises sur la nature du Premier identifiée avec l'Idée du Bien. Le νοῦς démiurgique du *Timée* est aussi identifié avec le νοῦς royal dans le *Philèbe* (30 d). Selon J. Souilhé (PLATON, *Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. LXXIX) ce passage de la *Lettre II* «dénote déjà une tentative de systématisation des doctrines de Platon, et nous aurions ici un prélude des fameuses triades déjà en vogue à l'Académie au temps de Speusippe et surtout de Xénocrate...». Dans les interprétations modernes la triade désignerait: dieu, idées et âme du monde ou les idées, le sensible et la matière (cf. *Timée* 52 a sq).

8. Cf. L. BRISSON, *The Platonic background in the Apocalypse of Zostrianos*, in *Traditions of Platonism, op. cit.*, pp. 173-188 et *ibid.* l'article déjà cité de H. Tarrant.

trois noms? Sur les trois sortes énumérées (sophiste, politique, philosophe) deux seraient alors synonymes, mais lesquelles?

L'étranger entre en scène à ce moment précis et répond à cette question précise de Socrate, mais répond indirectement, comme de biais, puisqu'il prend la parole à l'instigation de Théodore, non de Socrate. Il répond par la nécessité de distinguer et par la difficulté de définir le singulier de chaque genre en soi.

L'étranger: «Je n'ai, en effet, aucune gêne ni, non plus, aucun mérite à répondre qu'on les tenait pour trois [genres] distincts (ὅτι γε τριῶν ἡγούντο). Mais, définir clairement ce qu'ils sont, un par un (καθ' ἕκαστον μὴν διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν), ce n'est point petite affaire ni besogne aisée (οὐ σμικρὸν οὐδὲ ῥάδιον ἔργον)» (217 b 1-3).

La réponse de l'étranger l'engage déjà: il s'occupera de la distinction des genres, du traitement de chaque genre particulier, du questionnement proprement philosophique (τί ἐστι) et apportera l'«objet» (ἔργον) final de l'analyse, à savoir une définition de chacun.

Une brève discussion «méthodologique» se déroule aussitôt entre Socrate et l'étranger sur la manière de discourir: dialogue (τὸ πρὸς ἄλλον) ou monologue (discours), en parlant comme à soi-même (τὸ καθ' αὐτόν, 217 d 1). Cette discussion est en outre censée introduire l'épisode «historique»: jadis, Socrate jeune en discussion avec Parménide âgé. La comparaison se présente comme «méthodologique» puisque l'objet de la discussion entre Parménide et Socrate n'est pas précisé; seule la modalité du dialogue est évoquée. Mais ici le véritable dialogue n'a pas encore commencé. Il commencera précisément après ce début où la «direction» de la parole est tenue par Socrate. À partir du 218 b 5, une fois que l'objectif est désigné par Socrate – définir un à un chacun des trois genres dont l'exercice du langage est le dénominateur commun –, le dialogue se déroule entre l'étranger (qui conduit) et Théétète (qui donne les réponses) appuyé par un homonyme de Socrate plus jeune que Socrate, comme si se jouait en effet l'épisode du passé: Socrate jeune dialoguant avec Parménide déjà âgé, selon l'allusion faite par Socrate lui-même quelques lignes plus haut (217 c 5). Le passé se joue dans le présent, mais ce n'est pas exactement le même puisque les interlocuteurs ont changé et qu'en outre il s'agit de *jouer* le passé, donc de reprendre une discussion en s'y référant comme au second degré.

Retenons maintenant l'essentiel de ce prologue sans écarter pour ce faire les menus détails de la mise en scène.

Le texte commence bien par la question de l'identité: *qui* est quelqu'un qui est là-devant mais n'est pas pour autant connu: un «étranger», un «hôte», un «visiteur», un «homme», un «dieu»? La parole s'attarde sur le doute et donc sur l'indétermination à l'égard de l'identité entre ce qui apparaît et ce qui est réellement (πλαστών / ὄντων). Il y a comme un écho du *Philèbe* (38 c-d),

à propos de la vision de ce qui apparaît au loin et est perçu sans précision par le regard.

L'annonce du sujet intervient dans la première prise de parole par Socrate: «observer» ou «surveiller» les discours (ἐν τοῖς λόγοις ἐποφόμε-voç), les observer comme du dehors, comme par un dieu τὸν ξένιον, un «dieu des étrangers» (216 b 2-6). Qui tient les discours? Sur quoi portent-ils (justesse et démesure des hommes)? Quel type de discours? Eristique, éthique? Ou philosophique, sophistique, politique? Comment les distingue-t-on? Subsidiatement, pourquoi Homère, à travers la figure d'Ulysse en étranger évoquée par une citation⁹, est-il présent en même temps que Parménide au début d'un dialogue au sujet des hommes qui tiennent des discours? S'agit-il du sujet ou de l'objet du texte? Le sujet, c'est-à-dire le discours (ce qui parle, affirme, réfute, définit), apparaît en effet comme donné, tandis que son *telos*, son but et son accomplissement, ne sont pas donnés. Le but du discours et son accomplissement adviennent avec ce qui sera l'objet du discours visé par le dialogue, par anticipation: l'être ou le non-être.

Enfin, Socrate formule d'emblée la nécessité d'établir des genres et la nécessité d'écarter de la connaissance les apparences, les simulacres, les images et les doubles pour pouvoir définir les genres, une fois que ceux-ci auront été nommés et donc déterminés ainsi, par le nom. Le nom établit les genres en extrayant la connaissance de sous l'emprise des aspects.

III. PAROLE / IMAGE / ACTE DE PRODUCTION

Parmi les rapprochements souvent évoqués entre le *Sophiste* et la *République* l'un concerne la comparaison entre la «production» picturale et la «production» linguistique. Cette comparaison sert à définir nature et différence de la connaissance visée par ceux qui dessinent, esquissent ou projettent et ceux qui font des discours au même sujet: comment donner à connaître «ce qui est» alors qu'il s'agit de présenter en esquisse le modèle idéal de la cité, c'est-à-dire «ce qui n'est pas» dans l'actualité. La comparaison des modes de productions serait entre *montrer* ou *faire voir* et *discourir* tandis que l'objet «est» et «n'est pas» simultanément. Au sujet du modèle de la meilleure cité, la comparaison des moyens de production apparaît encore plus explicitement dans le *Politique*

9. Les vers cités par Socrate proviennent de l'*Odyssée*, XVII, 486-488: l'épisode du déguisement d'Ulysse en mendiant étranger arrivé à la table des prétendants de Pénélope, juste avant le dénouement sanglant. Un des prétendants demande que l'on respecte le mendiant étranger qu'un autre prétendant venait de frapper, car le «pauvre homme» pourrait être un dieu du ciel...

(277 b-c)¹⁰. Mais ce rapprochement comparatif ne donne pas lieu à une sereine complémentarité entre les moyens de production et les moyens d'expression. Au contraire, ce rapprochement fortuit est un lieu de tension qui définit ainsi, par retour, les enjeux auxquels se confronte le langage à la fois sur le terrain de la chose dans sa réalité immanente qu'il cherche à déterminer et sur le terrain propre de l'expression à l'égard des principes et des formes essentielles qui doivent garder leur perfection en toute indépendance à l'égard de tous les moyens¹¹.

«Est-il possible d'exécuter une chose telle qu'on l'énonce (πραχθῆναι ὡς λέγεται)? N'est-il pas dans la nature des choses que l'exécution touche moins au vrai que le discours (ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἢ ττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι)?» (*République*, 472 d-473 a)¹².

Cette supériorité de la «vérité» du discours (ou du dessin, selon le passage du *Politique* évoqué) par rapport à la réalité immanente de la chose produite deviendra un lieu commun de la sophistique tardive et des *ekphraseis* d'œuvres d'art. Les descriptions visent le caractère merveilleux, «divin», des techniques qui se rapprochent de la perfection des Formes dans la mesure où elles produisent non les choses mais leur parfaite similitude désincarnée, l'effet de cette similitude étant une production de la chose «plus vraie que nature». On peut également se rappeler la critique formulée par Platon dans *Euthydème* à l'égard des sophistes sur ce point précis. Le danger ne viendrait pas d'un rapport faussé entre vérité du langage et vérité des choses, mais de la concurrence entre production linguistique et production des choses. L'avantage de la première sur la seconde consiste en l'actualisation d'un pouvoir dont les choses produites réellement ne disposent qu'en puissance:

«Voyons, quand les orateurs parlent devant le peuple, n'agissent-ils point? – Bien certainement ils agissent, dit-il. – Si donc ils agissent, ils font aussi? – Oui. – Ainsi

10. Voici le passage: «notre discours [sur l'art de bien gouverner et sur la figure du Roi], au contraire, fait l'effet d'un tableau assez bien dessiné dans ses lignes extérieures (τὴν ἔξωθεν μὲν περιγραφὴν) pour avoir l'air achevé, mais à qui manque encore le relief que donneront la peinture et l'harmonie des couleurs (τοῖς φαρμάκοις καὶ τῇ συγκράσει τῶν χρωμάτων ἐνάργειαν). Et ce n'est pas le dessin (γραφῆς) ni une représentation manuelle quelconque (συμπάσης χειρουργίας), c'est la parole et le discours (λέξει καὶ λόγῳ) qui conviennent le mieux, dès qu'il s'agit d'exposer un sujet vivant (ζῶον) à des esprits capables de le suivre. Aux autres, il faut une représentation matérielle (ἄλλοις διὰ χειρουργιῶν / litt.: il leur faut l'exemple d'un objet manufacturé)» (*Politique*, 277 b-c, trad. A. Diès).

11. Sur le lien platonicien intime entre connaissance et production, cf. S. ROSEN, *La production platonicienne. Thèmes et variations*, Paris, PUF, 2005.

12. Trad. E. Chambry légèrement modifiée (Paris, Les Belles Lettres, 1934).

donc parler, c'est à la fois *agir* et *faire* (Τὸ λέγειν ἄρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἐστίν)?» (Euthydème, 284 b-c)¹³.

Cependant, le *Sophiste* est le dialogue le plus explicite dans la formulation de ce qu'effectue comme acte et produit comme réalité propre le langage. Muet avant que Théodore ne lui donne la parole, l'étranger est désormais le maître du jeu. Il doit définir la différence, si tant est qu'il y en ait une, entre trois espèces du même genre – le sophiste, le politique, le philosophe –, tous les trois ayant le langage comme moyen d'agir commun. Et, ce faisant, se définir lui-même. Pourtant, des trois le sophiste seul sera visé.

«Celui [le sophiste] qui affirmerait qu'il sait, non point dire ni contredire, mais *produire* et *faire*, par un art unique, toutes choses absolument... (Εἴ τις φαίη μὴ λέγειν μηδ' ἀντιλέγειν, ἀλλὰ ποιεῖν καὶ δρᾶν μὲν τέχνη συνάπαντα ἐπίστασθαι πράγματα)» (*Sophiste*, 233 d 9-10).

Selon l'étranger, le sophiste, à la différence des deux autres catégories qui ont trait au langage, tiendrait son prestige de savant devant son auditoire non d'un maniement éristique du langage (λέγειν / ἀντιλέγειν), mais bien de la production (ποιεῖν) et de l'action pratique (δρᾶν) de et sur l'ensemble des choses existantes (συνάπαντα) à travers l'exercice du *logos*. Qui plus est, ce qu'il produit est, ou du moins semble être plus «vrai», plus proche de la «vérité», que ne l'est la chose elle-même dans sa réalité immanente. Même l'image que ferait un peintre vaut, ou semble valoir de ce point de vue mieux que la chose réelle. D'une part, l'image est le degré le plus éloigné de la réalité ontique d'une chose dans l'ordre de l'imitation (selon l'exemple du «lit», *Rép.* 596 b sq.), de l'autre, l'image s'installe avec le *logos* dans une plus grande proximité à l'égard du «principe de vérité» de la chose, car le discours, comme le dessin ou la peinture, *produit* et *fait* ou *réalise* (ποιεῖν καὶ δρᾶν) à sa façon la chose, en visant non ce que celle-ci est *actuellement* mais en actualisant ce qu'elle doit être *essentiellement*, et en assurant ainsi les moyens de sa connaissance en fonction de la puissance essentielle et non de l'immédiateté ou de l'effectivité en présence de la chose particulière.

Dans ce cas, l'image, tout comme la parole, est plus proche des formes que la chose en elle-même, car, montrée par une image adéquate ou désignée par le nom et définie par le *logos*, la chose offre alors d'elle-même la nature de ce qu'elle est *selon les moyens par lesquels elle est connue*, et non dans la séparation dans laquelle l'enferme son identité particulière réduite à elle-même par l'engendrement d'un individu ou par les moyens

13. Trad. L. Meridier (Paris, Les Belles Lettres, 1931).

techniques de production d'un objet particulier. Son image et sa définition rapprochent ainsi la chose de sa vérité formelle ou universelle, en mettant à distance sa réalité factuelle et en la séparant ainsi de l'angle mort dans lequel se tient l'identité de la chose avec elle-même. Car, si on identifie la chose à son entité corporelle immédiate on la coupe *de facto* non seulement de toute possibilité que sa réalité soit essentiellement en dehors de sa présence objective immanente, mais aussi de toute possibilité que la chose soit elle-même en mesure de signifier son éstantité entière de manière adéquate. Or, puisque ni l'image ni la parole n'ont besoin de corps ni d'un rapport *sine qua non* avec quelque support d'ordre matériel, puisque ce qu'elles produisent est une vérité «formelle» et ce qu'elles visent tient à la possibilité de connaître toutes les choses dans leur réalité «vraie», selon leurs formes universelles, l'image et la parole sont alors plus *vraies* et plus *réelles* que la chose elle-même – celle que l'image et la parole dé-réalisent en la montrant, en la désignant et en la définissant pour (nous) la faire connaître. En tenant ce propos, l'étranger parle comme un «platonicien» *avant la lettre*.

Mais cette proximité plus grande à l'égard de la vérité ou de la réalité formelle et cet éloignement conséquent de la réalité ontique particulière de la chose sont en même temps des «distances» trompeuses. Elles produisent un effet de trompe-l'œil en faisant ressortir, au-delà de la présence ontique et de la réalité formelle, un troisième «critère», celui de l'être en tant que *genre* auquel appartient toute chose individuelle se tenant là-devant. L'image et la parole font (/produisent) «quelque chose» qui est ou semble être, bien que ce qu'elles produisent ne soit réellement ni la chose qui se tient devant ni une autre, homonyme ou semblable, qui puisse s'y substituer. Ayant affaire au genre auquel elles relient l'identité individuelle, l'image et la parole ne font en effet que dévoiler la puissance *active* que recèle comme possibilité la chose du fait qu'elle soit (ou qu'elle ne soit pas) et, en dévoilant cette puissance, cette *dynamis*, elles «réalisent», confèrent une «réalité» à la prééminence de la connaissance de l'être comme genre sur la facticité de l'étant apparaissant dans son identité singulière. Grâce au conditionnement réciproque de la parole et de l'image, toute chose acquiert ainsi une sorte d'être second, plus proche de sa réalité ou de sa vérité que l'éstantité dont la chose est pourvue de manière contingente. Mais le sophiste, parfaitement capable de produire cet être second qui accompagne chaque chose et indique son appartenance à la réalité de son genre, trompe celui qui, ne sachant pas faire la différence, prend l'être second tantôt pour le genre lui-même, tantôt pour un objet achevé.

«Ainsi l'homme qui se donne comme capable, par un art unique, de tout produire, nous savons, en somme, qu'il ne fabriquera que des imitations et des homonymes des réalités. Fort de sa technique de peintre [*de graphiste*, dirions-nous plutôt car il n'est pas question, ici, de couleurs qui créent l'illusion de la vie], il

pourra, exhibant de loin (πόρρωθεν) ses dessins (τὰ γεγραμμένα ἐπιδεικνύς) aux plus innocents parmi les jeunes garçons, leur donner l'illusion que, tout ce qu'il veut faire, il est parfaitement à même d'en créer la réalité vraie (τοῦτο ἱκανώτατος ὢν ἀποτελεῖν ἔργω)» (234 b 5-10).

Remarquons toutefois une différence de perspective théorique entre la *République* et le *Sophiste*. Dans la *République* la production engendrée par l'usage du langage se détermine en fonction de l'universel des formes qui est visé, tandis que dans le *Sophiste* c'est la définition ontologique qui demeure prioritaire à travers la recherche d'une distinction entre l'être et le non-être, et finalement dans l'esquisse d'une limite entre l'art (*tekhnē*) de la parole et le vivant, limite qu'un maniement rhétorique du langage arrive à franchir et que la philosophie elle-même franchit parfois. Rappelons à cet égard l'exemple des statues qui bougent, prestige dont la tradition avait affublé Dédale et dont Socrate, fils de marbrier, se tient pour héritier. L'anecdote est évoquée dans *Euthyphron*. Accusé d'être «faiseur de dieux (ποιητὴν εἶναι θεῶν, 2 b 2)», Socrate discute avec Euthyphron au sujet des dieux ainsi que des actes et des choses qui relèvent de la piété. Or, au cours de la discussion, Socrate affirme qu'en effet il fabrique en paroles des choses (ἐν τοῖς λόγοις ἔργα) et que ces choses, ainsi produites malgré lui (2 d 5-7), ne restent pas en place mais s'en vont, fuient, s'échappent à l'emprise des mots; cela se produit non seulement à partir de ce que Socrate lui-même *fait* par la parole, mais aussi à partir de ce que tous ceux qui parlent avec art en *font*. En somme, le langage serait un art producteur de «tout», choses inanimées, vivants et même dieux, comme dans l'accusation que l'étranger porte sur le langage du sophiste (... καὶ γὰρ ζῶων ... θαλάττης καὶ γῆν καὶ οὐρανοῦ καὶ θεῶν ..., *Sophiste*, 234 a 2-4), mais d'un «tout» qui fuit les paroles pour rejoindre les choses éclairées et déterminées par le discours. Or cette capacité «démurgique» de la parole est en effet une puissance, partagée par l'image aussi, qui confère à ce qui est connu la possibilité d'être réellement, au même titre que la réalité formelle (universelle) et la réalité ontique de chaque chose, mais selon un genre différent de celui des êtres *qui sont*. Par cette puissance, dénoncée comme pouvoir mimétique par l'étranger, la parole engendre ce qui la dépasse et qui, en outre, peut même ne pas être à proprement parler: des statues animées et des dieux prennent place dans le discours à côté de tous les autres existants individuels, qu'ils soient vivants ou choses inanimées¹⁴. Mais tous prennent une place qu'ils

14. Cf. aussi les ouvrages de L. Palumbo sur cet aspect majeur de la *mimēsis* qui qualifie comme acte démiurgique et cosmologique le *logos* à l'égard de l'être dans le *Sophiste*: *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone* (Naples, Loffredo editore, 1994) et *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele* (Naples, Loffredo editore, 2008).

débordent aussitôt. La puissance partagée par la parole et par l'image indique ainsi la possibilité de celles-ci de constituer le moyen par lequel la connaissance débordé ses propres conditions d'expression et de détermination de l'objet. Cette puissance provient du fait que la parole, comme l'image, quand elle produit l'être second de toute chose, ne reproduit pas un genre «universel» mais vise quelque chose de différent de l'universel, à savoir le lien par lequel le singulier s'articule à l'unicité. La production en paroles et/ou en images peut agir, et non seulement réaliser une œuvre, dans la mesure où elle actualise dans chaque chose cette puissance qui ne tient pas de la Forme proprement dite mais du principe de celle-ci, à savoir de l'Un.

La distance évoquée dans le passage cité, plus précisément le choix de se mettre à distance pour parler (πόρρω, πόρρωθεν), choix sur lequel l'Étranger insiste à nouveau dans le passage suivant (234 c 4), correspond à l'éloignement autant des choses que de la vérité (πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας), condition dans laquelle se trouvent les esprits jeunes auxquels le sophiste s'adresse. Cet éloignement rend ces derniers sensibles aux «'fictions' parlées à propos de tout» (εἰδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), aux «'idoles' de paroles», aux «définitions visibles de toutes les choses» qui proposent, en guise d'étape propédeutique, une approche simultanément sensible et verbale.

«Eh bien, ne faut-il pas nous attendre à ce que la parole (περὶ τοὺς λόγους) comporte, elle aussi, une technique, à l'aide de laquelle on pourra, aux jeunes qu'une longue distance sépare encore de la vérité des choses (ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας), verser par les oreilles les paroles ensorcelantes (τοῖς λόγοις γοητεύειν), montrer, de toutes choses, des images parlées (δεικνύντας εἰδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), et donner ainsi l'illusion que ce qu'ils entendent est vrai (ὥστε ποιεῖν ἀληθὴ δοκεῖν λέγεσθαι) et que celui qui parle sait tout mieux que personne (καὶ τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι;)?» (234 c 2-7; traduction retouchée).

Retenons l'expression εἰδωλα λεγόμενα περὶ πάντων: des images d'ordre visuel de la totalité telle qu'elle est traduite en langage, des figures énonçables dont tout serait pourvu et qui correspondent à la totalité des manifestations de l'être. On peut rapprocher cette expression d'un passage de *Gorgias* (593 d): ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου – Socrate pourrait raconter à Calliclès ou lui dire une autre image provenant de la même école...; ou d'un passage des *Lois* X (897 e 1–898 b 3) où l'Athénien propose de créer des belles images de paroles pour fixer ainsi ce que l'homme ne peut pas voir ni connaître directement, comme le soleil ou l'intellect divin (λόγῳ καλῶν εἰκόνων, 898 b 3); ou encore rapprocher cette expression du «style imagé» (εἰκονολογία) d'un traité de Protagoras évoqué par Socrate dans le *Phèdre* (267 c 1). Ce sont à chaque fois des usages que l'on peut qualifier de «métaphoriques» et qui correspondent

aux usages rhétoriques du langage, bien que l'image iconique évoquée ne soit pas simplement le support d'une comparaison. On retrouve cette idée de comparaison dans l'expression «parler par comparaisons» (δι' εἰκόνων λέγειν) de la *République* (487 e–488 a): Socrate brosse une image (l'*eikôn* du navire dont le commandant est neutralisé par les matelots) pour justifier, à moindre frais argumentatifs, la nécessité de ne pas recourir aux philosophes dans la gouvernance de la Cité. Et il s'explique: le recours à cette image, comme dans le *Phèdre* le recours à l'image du char pour parler de l'âme, est un moyen de remplacer un récit long par un exposé court, en somme un moyen qui fait apparaître d'emblée la chose et le sens que le discours donne à la chose évoquée. Le langage expose ainsi l'idée, la forme ou l'essence de la chose et, ce faisant, montre, rend à la lumière l'inapparaissant de la chose: c'est-à-dire la chose dans sa *totalité*. Donc, en philosophie le langage ne produit pas des images visuelles avec référent immédiat, comme un trompe-l'œil, ni ne construit des métaphores qui effacent le signifiant¹⁵, mais comporte lui-même une dimension visible qui signifie ce qui est au même titre que le signifiant verbal qui le prédique. L'utilisation du terme *eidôlon* dans l'expression

15. Exemple: Ulysse se met à parler et ses mots tombent comme «flocons de neige» pour signifier que le discours est une manifestation du *logos* et que le *logos*, qu'il soit vrai ou faux, est divin. C'est un exemple typique du fonctionnement *métaphorique* de l'image chez Homère. La même image, celle des «flocons de neige», signifie la force de la parole d'un homme et la manifestation des traits de Zeus: en somme, deux hypostases de la puissance qui sont ainsi rendues à l'évidence par le rappel récurrent d'une image de l'expérience courante. *Iliade*, 3.221-224: «Mais à peine avait-il laissé sa grande voix sortir de sa poitrine, avec des mots tombant pareils aux flocons de neige en hiver (ἔπεια νιφάδεςσιν εἰκότα χαιμερίσιν), aucun mortel alors ne pouvait plus lutter avec Ulysse, et nous songions moins désormais à admirer sa beauté (οὐ τότε γ' ὅδ' Ὀδυσῆος ἀγασσάμεθ' εἶδος ἰδόντες)». *Ibid.*, 12.278-280: «Ainsi, par milliers, tombent les flocons de neige, un de ces jours où le prudent Zeus se met à neiger pour révéler aux hommes les traits qui sont les siens (ὥς τε νιφάδες χιόνος πίπτωσι θαμειαί / ἤματι χαιμερίῳ, ὅτε τ' ἄρετο μητίετα Ζεὺς / νιφεμέν, ἀνθρώποισι πινυφασκόμενος τὰ ἅ κῆλα)» (trad. P. Mazon). Si le référent est le même, *i.e.* l'expression du pouvoir, et si le signifiant (la neige qui tombe) est identique dans les deux cas, aucun lien de ressemblance n'apparaît en revanche dans l'image brossée par la métaphore. *Leikos*, la comparaison, est un indicateur de la séparation qui opère par différence et par révélation: on ne voit plus la beauté du guerrier dans Ulysse mais on écoute la sagesse de sa parole puissante; on ne voit plus la neige qui tombe mais on perçoit une forme de la manifestation divine. La ressemblance platonicienne s'inscrit à l'opposé de cette dialectique qui affirme la rupture apparente entre signifiant et signifié. Elle considère que l'apparence elle-même ne constitue qu'une image (de l'ordre du reflet, de l'ombre, d'une copie naturelle) et fait du langage une sorte de *skiagraphia*, une peinture ombrée de tout, en utilisant ainsi l'ombre, et le cas échéant le reflet, comme un différentiel opératoire entre les choses et les moyens de la connaissance qui s'en détachent non pour nier les choses mais pour en saisir la «vérité» des formes, c'est-à-dire l'altérité de l'universel dans la singularité de chaque étant.

εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων, à la place de *eikôn* plus courant dans les dialogues, est d'autant plus symptomatique pour cette dimension visible que doit endosser et montrer le *logos* lorsqu'en jeu se trouve précisément la détermination d'une réalité ontique comme telle, non d'une signification de celle-ci au niveau du principe, de la forme ou de l'étant particulier.

Le langage *se fait* donc lui-même image, *se mue* en image, jusqu'à engendrer parfois des monstres comme le «bouc-cerf» (τραγελάφους) évoqué par Socrate dans *République* VI (488 a 5) pour illustrer le mécanisme auquel le discours soumet le *logos* en brossant l'*eikôn* du navire «fou», ce même mécanisme d'assemblage de procédées hétérogènes que celui par lequel il brossera plus loin l'*eikôn* de la caverne (en *Rép.* VII) et l'*eikôn* de l'âme (en *Rép.* IX, 588 b 9 sq.). Il s'agit donc d'un mécanisme interne au *logos* et propre à sa fonction cognitive. Il permet au locuteur soit de faire une image visible (*eidôlon*) de tout ce qui dans l'étant immanent relève de l'être comme genre mais ne s'identifie pas nécessairement à l'existence sensible et singulière d'une chose; soit de créer une image de la vraisemblance conceptuelle (*eikôn*) par laquelle le discours «parle» de ce qui n'apparaît pas, n'est pas phénoménal soit par retrait, comme la *phusis* et la *psukhê*, soit par impossibilité radicale comme le caractère transcendant des idées ou du divin¹⁶.

Les conséquences de cette expression peuvent donc aller plus loin que la simple entreprise pédagogique d'un sophiste. Si le langage philosophique s'établit avec Platon comme une expression appropriée à la connaissance de tout ce qui est, connaissance qui prend acte par le biais d'une division des genres et des techniques de production, et si Platon circonscrit ainsi le nœud entre le *logos* et l'être, en stipulant aussi la nécessité d'avoir une image vraisemblable de l'*inapparaissant* ou du non-phénoménal en soi, alors les «poèmes philosophiques» et les mythes seraient eux-mêmes à lire dans cette perspective comme des εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων ou comme un εἰκόνων λέγειν. Il n'est pas nécessaire d'y voir le scénario dramatique d'un dévoilement grâce à des moyens de la connaissance indirecte; ni d'y voir à l'œuvre des allégories. Le langage ne dévoile pas dans le récit de la totalité du multiple la «vérité de l'être», en la donnant à voir en images (*eidôla* ou *eikones*) par défaut. Dans le *Sophiste* en tout cas, Platon n'assigne pas une «vérité» à l'être plutôt qu'au *logos* qui dit l'être, mais cherche les moyens d'implication du *logos* au sein de l'équivalence parménidienne entre *être* et *penser*, équivalence

16. L'expression «paroles visibles» resurgit d'ailleurs à l'époque médiévale dans les langues dites «vulgaires»: *visibile parlare* (DANTE, *Purgatoire*, X, 95) est décrit à travers *La Vita nuova* comme une articulation dans le *logos* du sensible et de l'intellectif. Elle resurgit précisément dans l'effort de définir le statut du langage dans le contexte d'une recherche qui vise à sortir du clivage *sens direct / sens par détour* (métaphorique, symbolique), sens qu'il faut «redresser», comme dit Socrate en se plaignant dans le *Phèdre* (229 d 4-e 3) à propos de l'interprétation des Chimères, Centaures et Gorgone figurant dans les mythes.

qui fait office de «vérité de principe». Or le langage est celui qui rend possible la détermination de cette unité tautologique: ce *tauta*, ce «même chose» qui est *être* et *penser*. Le langage (*i.e.* le discours) constitue donc la première condition de possibilité qui, par un acte de décentrement, fait sortir l'identité de sa foncière incognoscibilité dans laquelle l'enferme l'équivalence *être-penser*. À ce stade, le langage ne signifie pas mais «tend un miroir» à la condition première qui est celle de l'unité non disjointe entre *être* et *penser*. Il doit montrer cette unité à l'œuvre avant d'en chercher les significations. Mais la montrer signifie agir sur cette unité, car le langage détermine à la fois les conditions de sa connaissance, en fait donc un «objet», et les conditions d'une prise de conscience de cette unité à l'égard de laquelle le langage constitue le «sujet» de la puissance enfermée. Le «miroir» que tend le langage présente, comme il se doit, un reflet; c'est, en l'occurrence, le discours du sophiste qui parle de tout et qui reflète ainsi tout: l'aspect, le principe et le genre de chaque identité immanente. Ce discours est tissé d'images de plusieurs sortes; les unes sont des copies serviles et des descriptions, les autres sont quasi autonomes à l'égard des choses dont elles sont les images. À partir de ces images, multiples autant que les choses, mais différentes selon leur genre, le langage, gros de son appréhension en tant qu'intermédiaire entre deux réalités, l'une d'être, l'autre de pensée, fait retour sur l'unité et affirme la jonction nécessaire de la connaissance et du principe de l'être. C'est vers ce dernier que tout retourne, y compris l'hétérogène, le double, la négation qui sont les déterminants de l'image (comme cela sera précisé plus loin dans le dialogue), image qui apparaît, je le répète, comme le degré le plus éloigné de l'être mais aussi le plus proche avec le langage du principe de détermination désobjectivante de toutes les choses qui sont.

La *res extensa* (l'apparaissant, le phénoménal, le naturel) est ainsi réabsorbée par la connaissance dans le principe lui-même à partir duquel elle se déploie. C'est ce que tend à faire le langage qui du multiple retourne avec chaque mot vers l'unité, du singulier va vers l'universel, après avoir nommé chaque chose et déterminé chaque genre en soi. Cependant, en constituant la première condition de possibilité dans la définition de l'équivalence parménidienne être-penser, le langage ne réduit pas cette équivalence à sa propre condition comme à une condition *a priori*. C'est pourquoi le *Sophiste* a été à juste titre considéré comme un dialogue portant non sur l'être, comme l'indique la classification traditionnelle, mais bien sur le non-être, genre dont relèvent les modalités et les aspects. Mais il faudrait accepter alors que le sujet soit bien le sophiste lui-même comme «figure» propre du langage, et que le discours porte sur le statut des genres et de l'universel comme statut propre du *logos* dans sa fonction démiurgique, fonction qui décentre l'identité de l'être et de la pensée.

Cette perspective engage la discussion sur le statut des «formes», abordé dans la seconde partie du *Sophiste*. Mais, comme cette discussion dépasse l'objectif fixé pour cette étude, retenons au moins ceci de cette

première partie commentée du *Sophiste*: si le langage fait littéralement quelque chose, s'il est donc acte de production, l'objet de cette fabrication ou de cette production n'est rien d'autre que lui-même, le langage. Le langage *se fait* lui-même à partir de chaque chose et de tout, mais se fait, s'auto-produit *autrement* qu'en tant que simple parole qui signifie: en s'auto-produisant le discours fait image de la parole qui signifie, s'auto-révèle en rendant visible ce qu'il dit, mais, certes, ne peut faire acte de cette visibilité que sous certaines conditions que lui impose un exercice conjoint de la vision.

Il faut maintenant entrer dans le vif de cette dimension visible du langage et distinguer ce qui tient des différentes sortes d'images et ce qui tient, dans la production elle-même, des techniques de la ressemblance et de l'invention.

IV. GENRES RÉSERVÉS AUX IMAGES ET TECHNIQUES DE PRODUCTION DES IMAGES

Revenons à l'acte de «production» et au mode de «faire» (*poiên*) propre aux mots. La technique serait-elle en mesure de «produire» elle-même des genres spécifiques ou, au contraire, est-ce la multiplicité des genres qui impose une division adaptée des procédés techniques – en l'occurrence, des «arts» de production d'images séparés entre ceux qui relèvent des métiers fabriquant les objets *à-voir* (*pro ommatôn*: peinture, sculpture, scénographie) et ceux qui font image par les moyens du récit et du discours, en somme par les vertus spécifiques par lesquelles le *logos* produit ou révèle une certaine visibilité des choses? La division des «arts» conduit à l'établissement d'une distinction des genres: les genres des différentes sortes de «faux», *ψευδός*, comme seront qualifiées les images vers la fin du dialogue (264 d 1). Mais cette mise à l'épreuve de la division sur le terrain des «images» est elle-même comme une image du procédé de la division qui sera poursuivi pour établir les *autres* genres, ceux qui déterminent la connaissance de «ce qui est». Pourquoi Platon a-t-il besoin de deux catégories de genres, les genres «du faux» (ou de l'image), puis les genres «de l'être», et respectivement de deux séries de divisions conséquentes?

L'art de la division des parties et de la constitution des genres, art particulièrement développé dans le *Sophiste*, est appliqué d'abord aux images et aux techniques de production des images, avant que la division ne soit appliquée aussi à l'objet de la pensée, à savoir à la détermination, «genre par genre», des genres dits «suprêmes» ou genres «de l'être» (253 d sq). Ce parallélisme avec l'usage de l'art de la division dans le champ des images et des techniques de production d'images, est d'ailleurs rappelé de manière appuyée à la fin du dialogue (264 c 3 sq). L'art de la division sert alors à redéfinir la mimétique comme technique propre à la production (*μίμησις ποιήσις τίς ἐστίν*, 265 a-b), puis à distinguer entre une production «humaine» et une production «divine» (265 b 6 et e 5-6). Ainsi, avec le retour

aux genres propres des images et des arts (*tekhnai*), on retrouve aussi la distinction entre les catégories «humain» et «divin» qui figure dans l'ouverture du dialogue. Et on retourne aussi à la question inaugurale du choix du nom, lié à une connaissance spécifique due à la division par genres et par formes (267 d 3), avant de retrouver enfin, dans l'ensemble de sa réalité même (*πα-ντάπασιν ὄντως*) et dans la nature «de son genre propre et de son sang», le véritable sophiste (268 c 3 et d 3).

Cette insistance finale sur la réalité propre, générique et physique, du sophiste, indique bien un retour à la scène inaugurale et au contenu précis de la question de l'identité. Qui est celui qui vient, qui est le «visiteur» inconnu qui débarque dans l'assemblée? Que peut-on savoir de lui si la connaissance ne repose que sur la parole et si la parole qu'il tient s'avérerait être celle d'un «sophiste», sur lequel on s'efforce à dire qu'il n'est pas possible de le prendre au sérieux alors même qu'il est censé nous apprendre la réalité des choses qui sont, à commencer par la réalité ou la vérité sur lui-même?

Mais, *nota bene*, la question de l'identité n'est pas nécessairement celle qui se pose anecdotiquement dans ce contexte, à savoir: le personnage «Parménide» ou «un disciple de Parménide». La question de l'identité est avant tout théorique, bien que Parménide en soit exemplaire pour les raisons bien connues des historiens de la philosophie antique: comme Parménide est le philosophe qui *chante* l'être et la pensée de «ce qui est», aborder le thème de l'être et du non-être impliquait nécessairement un dialogue avec le philosophe d'Élée, et peut-être aussi avec la forme spécifique de son expression, le «poème philosophique». Mais le texte de Platon ne poursuit pas dans toute sa longueur une polémique avec l'école éléate sur l'accès du langage à «ce qui est». L'amorce «socratique» du dialogue indique bien le dessein de la question de l'identité.

Si de celui qui se tient devant nous nous n'avons que le discours comme accès à la connaissance, l'analyse du discours devrait alors fournir une réponse concernant l'identité de celui qui le tient – que nous l'écoutions en face ou que nous le lisions. Socrate, qui avait au départ mis en place la question de l'identité, avait aussi indiqué, par la nécessité de «surveiller» comme du dehors les discours, que l'identité de l'orateur est bien le sujet du dialogue, non son objet. L'objet du dialogue est «ce» sur quoi porte (portera) le discours, et, en l'occurrence, «ce» sur quoi portent les discours des sophistes. C'est bien cet objet, sous-jacent au départ à la distinction des trois noms, puis à la distinction des genres, qui doit fournir le *lieu* et le *moyen* dans et par lequel le sujet s'accomplit pendant que son identité se disloque et se dévoile. Par l'objet du discours, non par aspect de l'orateur, nous devons pouvoir connaître *qui* est celui qui (nous) parle. Or cet objet, censé nous éclairer, se montre en-dessous de tout à l'égard de l'office qu'il doit rendre: il se laisse chercher, se dissimule sous l'identité du sujet *parlant*, fait le jeu de la chasse avec le jeune Théétète, et reste jusqu'à la fin en suspens puisqu'il se déplace au fur et à mesure que le texte avance, se

déplace comme l'horizon par une fuite en avant ... La division, qui est la modalité au moins deux fois utilisée à bon escient dans le dialogue, impose, elle aussi, une fuite en avant ou une remontée à l'infini, comme à la recherche du principe. Elle n'est pourtant pas la seule responsable. Elle est plutôt la conséquence du «mauvais choix» de l'objet, car cet objet ne semble pas convenir à toutes les catégories annoncées comme ayant trait aux discours («philosophe», «sophiste», «politique»), mais semble appartenir à une seule. Laquelle?

De l'identité, la question qui se pose en premier est naturellement la question de la définition: *ti esti* / qu'est-ce? L'objet est le «*ti*»: le «quelque chose» qui est la détermination ontologique minimale et par conséquent la définition linguistique minimale de «ce que c'est *'ce qui est'*». Par conséquent, de celui qui parle nous (/ses auditeurs) devrions acquérir une connaissance à partir de ce qu'il dit à propos du «*ti*»: l'objet de son discours est censé porter sur l'identité précisément, partant de sa détermination première, minimale. Et, en effet, on trouve posé ou exposé (/exprimé) ainsi cet «objet», de manière explicite en 237 c 6–d 7 à propos du non-être¹⁷. Le propre de cet objet, désigné comme «*ti*», est de fuir toute emprise, toute détermination par le langage. «*Ti*» indique *quelque chose* mais n'en dit rien, ne signifie rien hormis cette indication. Il n'y a donc aucun moyen efficace pour le piéger si nous n'acceptons pas la condition de le saisir dans sa fuite même, en divisant et en établissant les genres comme repères (d'où la comparaison avec la chasse). Mais cette condition connaît aussi une alternative: celle de la négation et donc de la mise en cause des genres, puisqu'il n'est pas possible de diviser ni d'établir des genres de ce qui n'est pas. Ce sera alors de la conjonction/collision entre la division et son alternative, l'affirmation et la négation, que viendra peut-être le salut. C'est elle, conjonction ou collision entre la *diarêsis* et l'opposition des contraires, qui pourrait éclairer l'identité précise de celui qui tient un discours sur «ce que c'est *'ce qui est'*». De cette identité, une fois dévoilée, nous tiendrons aussi la pertinence du propos et donc la légitimité de suivre ou non son discours.

Toutefois, avant d'arriver au point où la boucle se boucle en ayant pris le «gibier» dans le lacet, il me semble important de saisir comment Platon met en place l'art de la division et quels sont les genres propres que cette technique est à même de mettre ainsi en scène. Le but déclaré pour la mise en œuvre de cette technique est la «capture» du sophiste, dont les images et leur fabrique constitue le mode opératoire dans les discours. Par ailleurs, retenons que l'art de la division semble apparenté à l'art traditionnel (royal ou mythologique) de la chasse et qu'il est ici mis en regard avec un autre art traditionnel, celui de la confrontation des contraires. Il y aurait donc comme

17. Passage cité et commenté *infra*.

une distinction de genres conséquente à l'appropriation par la parole des «arts» initialement réservés à la chasse et à la guerre. Cet arrière fond nous renvoie, lui aussi, vers Homère tout autant que vers Parménide.

Revenons maintenant au texte dans l'ordre de ses étapes. Faisons, arbitrairement, l'impasse sur les *doxai*, les critiques récurrentes des sophistes, commerçants d'un savoir qui ne leur appartient pas, et reprenons le cours du dialogue juste après que les protagonistes aient saisi le premier fil à même de les conduire vers le «repaire» du sophiste, c'est-à-dire vers ce qui appartient en propre à celui qui n'a pas la science qu'il prétend mais possède toutefois un savoir et un art. L'étranger avait en effet comparé le sophiste à un démiurge puisqu'il sait *tout* faire (σύμπαντα), *tout* produire, *tout* engendrer et *tout* mettre en cause à l'aide d'un art unique (μὴ τέχνη) qui lui appartient (233 d 10-234 a 5). Jeune, Théétète s'empresse de qualifier cet art de «jeu». Bien sûr que c'est un jeu, mais ce jeu n'est pas réduit aux paroles uniquement. Avant de décliner ce pouvoir démiurgique qui s'étend de l'immédiat de l'auto-expérience (encore une fois, une implication pronominal spécifique des actants, «toi et moi», σὲ καὶ ἐμέ, 233 e 5) aux limites du monde sublunaire et aux dieux (les dieux encosmiques, sans doute), l'Étranger avait pris le soin de préciser que cet art unique du démiurge-sophiste est bien distinct de celui de la parole qui dit et contredit. Le pouvoir de «faire» (ποιεῖν καὶ δρᾶν) est irréductible à celui de parler et de réfuter (μὴ λέγειν μὴδ' ἀντιλέγειν, 233 d 9-10). Le sophiste s'enfonce et disparaît, tel un renard, dans cette brèche que lui offrent les possibilités alternatives du discours: «faire» ou «disputer». Il disparaît, mais laisse à sa place un expert de la technique graphique (γραφικὴ τέχνη), un «artiste» du trait sachant utiliser à dessein, et surtout à la bonne distance (πρόρωθεν), des μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων, des «copies et des homonymes des réalités» (234 b 6-7), ainsi que des φαντάσματα (234 e 1), qui se transforment, changent d'échelle avec le temps et qui finissent par disparaître à leur tour en cédant la place aux choses elles-mêmes (*erga*) dans leur état objectif et particulier.

C'est donc dans l'écart entre les moyens de production et ceux du jugement qu'il faut chercher à saisir le «propre» du savoir et de l'art du sophiste. Dans l'écart entre «produire» une connaissance à partir de ce qui est, et énoncer par argument et contre-argument ce que doit être ou ne pas être ce qui est (comme dans un dessin en noir et blanc), les moyens du sophiste sont bien indiqués: il utilise la technique du trait (graphique) par laquelle il «produit» à partir des choses qui *sont* la condition première de leur cognoscibilité en inscrivant leurs noms et leurs définitions; et il «produit» aussi les «images parlées» (εἰδῶλα λεγόμενα, 234 b 7 et c 6), en créant la possibilité de la connaissance perceptive et conceptuelle des choses à partir de leur condition ontique spécifique. Ces moyens, d'une part se signalent comme une production qui privilégie l'écrit (même s'il s'agit de discours), et de l'autre sont qualifiés comme étant une «écriture imagée», faite de contrastes d'ombres et de lumière, telle une *skiagraphia* ou telle une

écriture épique ou dramatique, une écriture qui fait image de tout (εἰδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), comme, à leur manière, le récit ou le théâtre font image des passions et des actions. Mais le prestige du sophiste, autant que les dangers de son art, ne relèvent pas seulement des moyens de production cognitive mis en œuvre. Ils tiennent aussi de ce pouvoir propre au sophiste de s'effacer et d'effacer du même coup les moyens au profit de ce qu'il fait voir, de ce qu'il met sous les yeux. C'est à ce rôle que sont vouées les images en premier. Mais quelles images: celles qui montrent quelque chose ou celles qui le signifient?

L'étranger: «Voilà donc qui est décidé: diviser au plus vite l'art qui fabrique les images (διαίρειν τὴν εἰδωλοποικὴν τέχνην) et, descendant dans ce repaire (καταβάντας εἰς αὐτήν) si [...] le sophiste nous fait tête, le saisir [...] et le livrer au souverain [...]»¹⁸. Que si, dans les parties successives de la mimétique (κατὰ μέρη τῆς μιμητικῆς), il trouve quelque gîte où s'enfoncer, le suivre pied à pied, divisant sans répit (διαροῦντας ἀεὶ) chaque portion qui l'abrite, jusqu'à ce qu'il soit pris. Aucun moyen que ni lui ni quelque autre espèce (οὔτε ἄλλο γένος) que ce soit se puisse jamais vanter d'esquiver une poursuite aussi méthodiquement conduite dans le détail et l'ensemble (καθ' ἑκάσταν τε καὶ ἐπὶ πάντα μέθοδον)» (235 b 7-c 8).

À cet endroit du dialogue les acteurs entament à l'évidence une *katabase*, une descente propre à la méthode de la division. Ce mouvement descendant est justifié par le processus décrit qui va de l'unité vers le multiple par la division. La *katabase* est donc possible puisque les techniques auxquels on a affaire comportent des parties, elles-mêmes divisibles, et qu'elles permettent la conduite de l'enquête dans ces parties sans interdire une vision simultanée de l'ensemble. Si l'unité recherchée est divisible, elle est alors non seulement multiple mais pourrait aussi devenir multipliable à souhait. Identifié à ses actions, en l'occurrence à ses discours qui comportent eux-mêmes des parties, le sophiste est un et multiple en même temps. Il est un «un» propre à chaque discours produit et tenu, un «un» qui fait corps commun avec la parole et qui du coup se démultiplie avec le nombre des discours. Ce n'est donc pas d'un «individu» qu'il est alors question, puisque le «sophiste» est décrit comme changeant et, plus loin, comme possédant plusieurs têtes (πολυκέφαλος, 240 c 4). À ce stade, la question de l'identité ne peut donc pas le viser, lui; le sujet est désormais dans l'action et c'est l'objet du discours qui commence maintenant à émerger du dialogue.

En outre, si les parties qui résultent de la division se re-composent en

18. L'allusion pourrait être toujours à la chasse, me semble-t-il, non à la guerre; il faut apporter le trophée et non nécessairement l'ennemi en prisonnier. Mais c'est un détail.

un ensemble qui peut à son tour être saisi, alors chaque partie n'est pas obligée de faire ici le jeu de l'ensemble (selon le principe *pars pro toto*) puisque la division ne décompose pas ou ne défigure pas l'entité divisée. Le cheminement désigné est donc celui d'une méthode qui va jusqu'au bout dans la connaissance de l'objet et ce cheminement sera poursuivi en entier, retour compris à l'unité initiale restée intacte au terme de la division. Cependant, c'est à la *katabase* de jouer le rôle principal parce que c'est par une *katabase* initiale que l'on arrive à déterminer les genres, un à un, quelle que soit leur sorte: images, arts de l'image ou genres «suprêmes». La division et le genre introduisent ainsi une première «universalité», une universalité «de proximité» (*sic*), réservée à chaque catégorie de choses afin que chaque chose puisse être déterminée dans les aspects que revêt sa singularité sans que la connaissance soit rendue impossible par cette multiplicité des caractéristiques individuelles. Choses petites ou grandes, saisies dans leurs rapports exacts de longueur, largeur et profondeur, et dans leurs couleurs..., selon la description de l'art *eikastique*, l'art de copier avec rigueur les propriétés quantitatives et qualitatives de chaque chose donnée (235 d 6-e 2).

On commence par conséquent par le «bas», et en l'occurrence par la limite à partir de laquelle les choses ne sont pas nécessairement elles-mêmes, n'ont donc pas (ou pas encore) une identité précise bien qu'elles soient perçues – perçues tels des aspects sans forme précise ni identité déterminées, qui se laissent voir sans que l'on puisse définir exactement l'objet saisi. Cette limite est aussi celle où les choses ne signifient en outre rien en elles-mêmes bien qu'elles fassent partie d'un ensemble qui assigne à chacune une place spécifique – par exemple, en la rendant plus grande ou plus petite que dans sa «réalité» même, conformément à la description de la technique *phantastique* (235 e 5-9), l'art de la «représentation», illustrant les moyens d'adaptation à la saisie des choses dites «grandes» (τῶν μεγάλων).

Sous l'une ou l'autre de ses expressions, la mimétique est par conséquent toujours cet art qui produit le dernier désengagement des choses à l'égard d'elles-mêmes: l'art qui produit des images et des doubles de tout «ce qui est» sans préciser nécessairement «ce qu'est» chaque chose dont l'image certifie qu'elle est. Tout «ce qui est» comporte donc la possibilité de revêtir à tout moment le statut de paradigme, de modèle, en laissant se produire, grâce à cet «art», des images et des doubles de lui-même (235 d 6). Cependant, dans les images ou dans les doubles ce ne sont pas les choses «qui sont» qui ont une «réalité», mais ce sont les images en elles-mêmes qui prennent ou reçoivent à leur compte une certaine «réalité»: la «réalité de l'image» (εἰκὼν ὄντος, 240 b 10) qui certifie qu'une chose est et qu'en outre l'image est autre chose que ce dont elle est l'image. Cette «réalité» n'est pas celle d'une négation, puisque la «réalité de l'image» n'est pas paradoxale et ne signifie pas, par paradoxe, le néant: du rien il n'y a pas d'image, du néant ne vient en effet que le néant et

donc aucune image. Cette «réalité d'image» est en revanche multiple, ne connaît pas l'unité et comporte (voire met elle-même en place) au moins deux niveaux ontiques du «même», le même et son double en tant que *modèle* du même ou en tant que *reflet* du même. Par ailleurs, il n'est pas pertinent de considérer, à ce stade, les images et les techniques de production d'images sous l'espèce «du faux». Le statut du «vrai» et son attribution à des choses «qui sont» n'ont pas encore été abordés pour que l'on puisse aussi parler du faux, de l'illusion et du mensonge comme d'un revers pris par le langage sur ce qui réellement *est*.

L'art qui fabrique ces images se divise donc lui-même et comporte au moins deux genres ou espèces (*eidê*). La très connue présentation des deux techniques mimétiques, *eikastique* et *phantastique*, fait suite immédiate au passage cité (235 b 7-c 8) qui annonce la *katabase*. Cet art, divisé en deux formes de mimétique (δύο εἶδη τῆς μιμητικῆς, 235 d 1) soigneusement décrites par l'étranger, a pour fonction d'associer à la déréalisation des images à l'égard des choses dont elles sont les images, la possibilité de constituer des genres et des espèces spécifiques, et donc l'impossibilité d'en faire simultanément un argument en faveur de la négation. La production de quelque chose, même celle qui ne fabrique que des images-copies, des doubles de l'aspect des choses ou des *phantasmata*, est incompatible avec la possibilité qu'il n'y ait rien s'il n'y a que des images. L'image est toujours image de *quelque chose*.

Je n'insisterai pas sur les spécificités des deux techniques mimétiques ni sur leurs produits particuliers, appelés dans ce cas *eikôn* et *phantasma*, ce qui ne renvoie pas uniquement à des images de type visuel (à des peintures ou des statues), bien que ces deux espèces de techniques soient appelées «productions d'images» (εἰδωλοποιικῆς, 236 c 6-7).

«Or n'est-ce pas là une part très large et de la peinture (κατὰ τὴν ζωγραφίαν) et de la mimétique en son ensemble (καὶ κατὰ σύμπασαν μιμητικὴν)? [...] Voilà donc les deux formes que j'annonçais dans l'art qui fabrique les images: l'art de la copie, l'art du simulacre (Τούτῳ τοίνυν τῷ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποιικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν)» (236 b 9-c 1 et c 6-7).

Ces techniques ont été maintes fois analysées sous toutes les coutures. Je soulignerai toutefois que les «aspects» collaborent dans ce cas à la constitution des genres et des espèces, outre le fait qu'ils sont déterminants pour l'identité des produits et pour la manière d'y accéder. La division s'accompagne aussi d'une recherche précise du nom correspondant à chaque type de «produit». Les noms des produits fixent ainsi les sortes ou les formes (*eidê*) de production, production d'images en l'occurrence, dont l'une constitue le genre mimétique (avec les deux sortes d'arts mimétiques présentés), tandis que l'autre, bien distingué du genre mimétique, est le genre propre des produits de type visuel. «Or n'est-ce pas là une

part très large et de la peinture (κατὰ τὴν ζωγραφίαν) et de la mimétique en son ensemble (καὶ κατὰ σύμπασαν μιμητικὴν)?» (236 b 9-c 1). Comme la conjonction καὶ l'indique, le genre de production de type «pictural» ne recoupe pas le genre de production «mimétique», bien que «l'image» soit le nom commun (générique) de tous les produits de ces techniques. Mais, comme pour les arts mimétiques la saisie visuelle transite par des moyens théoriques et «littéraires», puisque ces arts sont ceux du langage (art épique, art dramatique)¹⁹, et comme l'Étranger a besoin de faire appel aussi aux autres types d'images dont semble se servir le discours d'un sophiste (à savoir «les visibles», ce qui «apparaît» et ce qui «se reflète»), l'art de la division vient alors au secours. Il permet de saisir les différences et de les fixer en distinctions opératoires entre les genres et les espèces des moyens et des produits. Mais cet art oblige aussi à une contrepartie: il fait *être*, en quelque sorte, ce qu'il divise et ordonne ainsi.

En somme, les pouvoirs et les limites de la méthode de la division sont illustrés par son utilisation (comme une mise à l'épreuve) dans le champ des techniques de production d'images. La division donne lieu à des distinctions successives d'images et de techniques qui concernent les modes de saisie: pour les unes, ce sont des modalités purement visuelles, pour les autres, des modes de l'entendement, allant jusqu'à l'abolition pure et simple des moyens de perception: le sophiste, lui, soit ferme les yeux soit n'a pas d'yeux du tout, οὐκ ἔχειν ὄμματα, dira l'étranger, dans un excès de langage qui renvoie encore à Homère (239 e 1-3). Cependant, le but n'est pas de séparer ainsi les moyens pour obtenir une division des genres épistémiques, comme dans le livre VI de la *République*, mais de mettre en cause les pouvoirs et les limites du langage à travers la division de ses propres moyens. Il s'agit, autrement dit, de discuter les possibilités «démurgiques» du langage, ses conditions de possibilité et ses limites²⁰.

Si le langage peut en effet «faire», peut «produire» des choses comme si elles (y) étaient, même dans le cas des choses qui ne sont pas réellement soit parce que ces choses n'existent pas (le bouc-cerf) soit parce qu'il s'agit de concepts, comment fait-on alors la différence avec son pouvoir de produire non pas les choses elles-mêmes mais un accès à l'identité des choses qui sont réellement? Le langage a-t-il un accès à «ce qui est», malgré son pouvoir concurrentiel de «faire être» aussi? Ou sommes-nous obligés de résoudre la question par une opposition qui tranche entre la facticité des mots d'une part, et un pouvoir catégoriel et sémantique du langage, de l'autre? Il s'agit donc de sortir le langage de la concurrence avec «ce qui est», de même qu'il faut sortir d'une pensée binaire, réduite à

19. Il me semble aller de soi que la peinture évoquée est celle des fonds scénographiques.

20. Cf. encore les travaux de L. Palumbo.

des opposés et à la confrontation sourde entre «paraître et être» (*phainomai / eimai*) ou entre voir et penser. Pourquoi? Parce qu'une telle confrontation exige un rejet mutuel et une mise du langage sous la restriction de rendre compte d'une réalité qui n'est pas la sienne mais celle de l'objet visé, nommé, prononcé et déréalisé en même temps, puisque le nom ne remplace pas la chose ni le pouvoir d'agir qui incombe au fait que cette chose soit réellement, ici ou quelque part ailleurs.

Le «cas» du non-être illustre la situation extrême de déréalisation. Il est d'ailleurs évoqué presque tout de suite dans la discussion, afin de montrer comment cet acte de déréalisation ou de désobjectivation des choses agit en concurrence avec le pouvoir factoriel des mots; agit en concurrence ou, plus précisément, agit de concert mais en contrepoint, de manière dialectique. Si le langage produit, il produit nécessairement «quelque chose», *ti*, qui s'identifie en partie au langage lui-même, mais dont la perfection de l'accomplissement, le *telos*, est nécessairement étranger au *logos*. L'unique dérogation à cet égard concerne en effet le non-être. Si le langage «fait», «produit» avec chaque mot quelque chose, il va de soi que la possibilité du non-être se trouve alors exclue et interdite de langage. Le langage peut tout faire mais, naturellement, ne peut pas produire le non-être, puisque même au «semblant» et au «faux» le langage et la pensée assignent une réalité (236 e 4) dont le non-être, de principe, ne bénéficie pas. Alors le néant ne doit pas avoir de nom et l'affirmation de son existence devrait être signifiée, par conséquent, à travers un silence qui trouverait le discours. Sinon, force est d'admettre, sur le tas, que le non-être a la même réalité que le faux (237 a 3). Mais le non-être n'est justement pas synonyme de faux ou de mensonge, puisqu'au non-être aucune sorte d'être ne peut s'accoler (238 a 6-7). Le faux ou le mensonge constituent des stratégies de substitution qu'élabore le langage en vue d'exprimer l'être, pour dire ce que sont ou ne sont pas les choses qui *sont*. Ils coopèrent donc avec l'être et peuvent constituer sous certaines conditions des alternatives de recours formel (appelées plus loin des «productions») qui permettent à «ce qui est» d'accomplir sa perfection en dehors du langage, lequel se réduit à montrer, à définir, à démontrer ou à conjecturer «ce que c'est» la chose qui *est*. Le non-être n'est donc pas un/le faux semblant de l'être. Il a en revanche à avoir avec le langage. Si le langage tend un miroir dans lequel *tout* se reflète, s'il peut donc *tout* produire et *tout* faire à l'exception du non-être qui par définition ne peut pas se refléter, le langage agit en même temps comme s'il était lui-même ce non-être qu'il ne peut ni énoncer ni montrer. Il joue donc le rôle de revers à l'égard de l'être. Comme l'image, et d'ailleurs avec elle, le langage joue le rôle d'un «différentiel» (d'une altérité de circonstance) qui n'a pas de statut ontique propre puisque la puissance de la parole est de référer toujours à ce qu'elle n'est pas, et que son acte consiste à fabriquer par le langage quelque chose qui s'accomplit toujours ailleurs: dans la pensée ou dans le monde des choses qui sont. La perfection de la connaissance, comme l'accomplissement ontologique de chaque chose, a

lieu au-delà du *logos*. En montrant, le langage signifie et, ce faisant, fait basculer ce qu'il montre, la chose, en chose qui non seulement *est* mais désormais est aussi, comme telle, *connue*.

L'étranger: «C'est que nous voilà réellement, bienheureux jeune homme, devant une question extrêmement difficile; car paraître et sembler sans être (φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ), dire quelque chose sans pourtant dire vrai (τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ), ce sont là formules qui, toutes, sont grosses d'embarras, [...]. Quelle formule, en effet, trouver pour dire ou penser que le faux est réel (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντος εἶναι), sans que, à la proférer (φθεγγόμενον), on reste enchevêtré dans la contradiction (ἐναντιολογία) [...]. L'audace d'une pareille assertion est qu'elle suppose être le non-être (τὸ μὴ ὄν εἶναι); point de fausseté possible, en effet, sans cette condition (ψευδὸς γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν)» (236 d 10–237 a 3).

L'étranger: «Une chose est sûre, en tout cas: à quelque être que ce soit, le non-être ne se peut attribuer (τῶν ὄντων ἐπὶ <τι> τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον). [...] Or si on ne peut l'attribuer à l'être (τὸ ὄν), l'attribuer au 'quelque' (τὸ τί) serait faire une attribution tout aussi incorrecte. [...] Il est clair encore pour nous, j'imagine, que ce vocable 'quelque' c'est à de l'être que toutes nos expressions (λέγομεν) l'appliquent. [...] À prendre la question de ce biais, tu diras donc avec moi que, inévitablement, dire 'quelque', c'est dire, pour le moins, 'quelqu'un' (τον τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν)?» (237 c 7-d 7).

L'étranger: «À l'être, je crois, peut venir s'accoler quelque autre être (ὄντων ἕτερον). [...] Mais que quelque être s'accole jamais à du non-être (μὴ ὄντι), affirmerons-nous cela possible?» (238 a 5-7).

Peut-être suis-je allée plus loin que la *lettre* du texte. Il me semble cependant clair que Platon refuse de recourir à l'opposition des contraires, sensibles *vs* intelligibles, comme si celle-ci était l'unique solution d'accès à la fois à l'identité de chaque chose individuelle, à l'ensemble sous l'espèce de l'universel (ou des Formes) et à l'unité sous le signe tutélaire de l'Un. Or les alternatives formelles dont il dispose, et qu'il met ici à contribution, sont: (1) la division et la recherche des genres comme repères entre les choses qui *sont réellement* et ce qui les «dit» comme *étant*; (2) l'imposition d'un sujet distinct de l'objet en cause; le sujet produit nécessairement un objet distinct puisqu'il désobjectivise la chose en la rendant apte à la connaissance; et, enfin, (3) le recours déployé aux techniques de production, en faisant le choix le plus caractéristique, celui de diviser par genres la production d'images, et en illustrant ainsi le fonctionnement même du langage²¹.

21. Aussi n'est-il peut-être pas inutile de rappeler le vocabulaire employé par Platon dans ce passage (235 b–236 c), ce riche éventail lexical par lequel le grec déploie ce que nous

V. LE MÊME, L'AUTRE ET L'IMAGE

C'est entre la méthode de la *division* des genres et celle de l'*opposition des contraires*, que l'image récupère sa fonction propre: la fonction référentielle grâce à laquelle l'image devient le support d'un acte et d'une relation spécifique. En jouant le jeu d'*être relative à...* (*pros ti*) sous le mode (déjà décrit) d'une prise de distance, son rôle est de montrer l'unité relative qui s'exprime dans le jeu de cache-cache entre l'identité et l'altérité. Autrement dit, si l'image joue le rôle d'un différentiel, son moyen de tenir ce rôle est d'instituer simultanément une relation qui qualifie la différence comme conjoncturelle. Par conséquent, l'image tantôt sépare ce qui s'avère relever de la réalité du même, tantôt présente comme relevant du même ce qui en réalité provient de deux choses distinctes. Dans un cas elle se présente elle-même comme distincte de ce dont elle est l'image, dans l'autre elle réduit à un genre ou à une forme commune les choses singulières qui apparaissent en elles-mêmes comme différentes. Les distinctions que le langage du sophiste opère en appuyant son discours sur des images, sont toutes relatives à la nécessité de montrer à la fois la réduction du multiple à l'unité et la différence entre *ce qui est* et *ce que c'est 'ce qui est'*, autrement dit, la différence cognitive. Il fallait donc affirmer d'abord la «nature» productive du langage, qui «fait», «fabrique» des choses, ou du moins qui «fabrique» des images des choses individuelles, pour pouvoir diviser ensuite le terrain de cette «fabrication», quadriller, comme à la chasse, le champ *poiétique* du langage. Ensuite, l'art de l'argumentation par affirmation et négation entre en action. Bien que cet art soit propre au discours, l'objet de la *disputatio* reste l'image, sous couvert de l'indéterminable «*ti*» et de l'impossible à définir «non-être». Mais, dans le jeu entre identité et altérité vraie ou feinte, ou encore vraisemblable, l'image ne sert plus à distinguer et à opposer; au contraire, après la division et l'opposition, l'image devient maintenant le moyen qui conduit à retrouver le chemin du retour à l'unité.

Il est tentant de voir dans la méthode de la division des genres appliquée au début et à la fin du *Sophiste* une reprise et une illustration de la

désignons, nous, du seul mot d'image: (1) l'image en tant que «lieu» de la ressemblance se dit: εἶδωλον, εἶδωλα λεγόμενα, εἰκών, εἰκός (εἰκός, εἰκασία), φάντασμα; (2) l'image en tant que «produit sensible» de l'acte de la ressemblance se dit: ἐν κατόπτροις εἶδωλον, γράμμα (γράψαι, γεγραμμένον), τύπος (τετυπωμένον), πλάσμα (πλαστός), σκιά; (3) l'image selon la mise en acte de la ressemblance se dit: μῆμιμα (τὸ μιμητικόν), ὁμοιος (ὁμοίωσις), ὁμωνυμία, ψεῦδος; (4) l'image-idée, l'image-forme, l'image-prestige («miracle») se disent: εἶδος, μορφή, θάσμα; (5) les «techniques» de fabrication de l'image (εἰδωλοποιητική τέχνη), dont userait aussi le sophiste: κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας => εἰκαστική τέχνη => εἰκόνα [φαίνω] - φαίνεται => φανταστική τέχνη => φάντασμα; μιμητική τέχνη => μῆμις ου => εἶδωλον. J'analyse ce vocabulaire dans *Dire et voir* (op. cit., p. 217 sq.).

leçon dite «de la ligne divisée» du livre VI de la *République*. En outre, Platon donne certaines indications formelles, comme le feu, les ombres, le concours de deux lumières en un point (266 c 1-3), qui invitent à étendre ce rapprochement, relativement aisé et éclairant, à d'autres passages bien connus de la *République*, et peut-être à y voir aussi des allusions à des figures du poème de Parménide²². Je ne succomberai pas à cette tentation parce qu'à mes yeux, si reprise il y a dans le *Sophiste* de certaines figures méthodologiques de la *République*, elle signifie plutôt un retour critique sur la réception de la théorie cognitive sous-jacente, qu'une banale redite.

Revenons à la manière dont la méthode de la division entre en concurrence avec celle de la confrontation des contraires. L'objet de l'analyse est toujours l'image dont se sert le discours d'un sophiste. L'exercice consiste à faire de l'image, instrument privilégié du sophiste, un contre-argument à la fois sur le plan de «ce qui est réellement» (alors que l'image «est» mais «n'est pas» l'objet dont elle est l'image), et sur le plan de la connaissance par les genres, l'image n'ayant pas de statut universel puisqu'elle est toujours image de quelque chose de particulier. La démonstration de l'étranger s'évertue à renverser sur ces points les opinions du jeune Théétète.

C'est dans ce contexte (239 d 1–240 b 10) que Platon introduit les notions du «même» et de l'«autre» en engageant les protagonistes à chercher le nom de l'image dont se servirait dans ses discours le sophiste. Le nom: c'est-à-dire la définition de l'image, εἰδωλον λέγομεν (239 d 4), et, en somme, le genre auquel le mot commun «image» correspond.

L'étranger: «[...] si nous affirmons qu'il possède un art de la représentation (ἔχειν φανταστικὴν τέχνην), user de telles formules sera lui rendre aisée la riposte. Facilement il retournera nos formules contre nous (ἡμῶν εἰς τοῦναντίον ἀποστρέψει τοὺς λόγους), et, quand nous l'appellerons faiseur d'images (εἰδωλοποιόν), nous demanderons ce que, au bout du compte, nous appelons image (εἰδωλον λέγομεν). Il nous faut donc chercher (σκοπεῖν), Théétète, ce qu'on pourra bien répondre à ce gaillard».

Théétète: «Nous répondrons évidemment par les images dans les eaux et les miroirs (τὰ τε ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις εἰδωλα), les images tracées ou imprimées (τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα) et toutes autres choses de la sorte (τὰλλα ὅσα ποιῶται αὐτὸ ἕσθ' ἕτερα)» (239 c 10–239 d 10; traduction retouchée).

22. L'expression ἀλλότριον [φῶς] περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα, du même passage 266 b 9-c 5 décrivant la conjonction de deux lumières (directe et par reflet), les ombres et les effets de la vision nocturne, pourrait être un écho à la fois de l'expression ἀλλότριον φῶς du poème de Parménide (fr. B14) et de la description des ombres de la caverne et des deux lumières au début du livre VII de la *République*.

Le dialogue a basculé depuis l'analyse des possibilités de «faire» propres au langage, vers un contexte de controverse où prime la recherche des arguments, des contre-arguments et des règles d'enchaînement des assertions et des réfutations. Il va de soi que les mots n'ont plus le même poids sémantique ni le même rôle «fabricateur» dans ce contexte. C'est leur relation qui compte désormais, plus que ce qu'ils affirment ou nient, en produisant ainsi quelque chose à l'égard de leur objet «réel» ou «imaginé». D'ailleurs, le terme «image», *eidôlon*, aussitôt dit, est aussitôt décliné par Théétète en relation avec les supports les plus à même de recevoir, de fixer et de rendre visible une image (eau, miroir, support d'inscription ou d'impression de traits et d'empreintes), mais une image qui n'a plus elle-même d'épaisseur et qui ne fait que s'auto-annuler en indiquant quelque chose d'autre qu'elle-même. En effet, il ne s'agit plus d'analyser les moyens de production d'images mais de voir les images des choses là où elles apparaissent comme des reflets, et de scruter ce que ces images font ou pourraient faire en montrant quelque chose à partir de cet état second de réalité (*ombres, reflets, traces*) à la limite de l'irréel. Plus précisément, il s'agit d'apprendre à quoi ces images seraient utiles dans un discours en vue d'un acte cognitif ou d'une action pratique qui déborde le discours et ses moyens. L'objet du dialogue, qui avait émergé dans le texte une fois que le sujet est entré en acte, change maintenant de position et entre lui-même en action à sa manière, c'est-à-dire de façon détournée, indirecte, conduisant le jeu par délégation. Ce ou celui même dont on cherche la définition prend en effet la place de ce sophiste *de service* au nom duquel prétend parler maintenant l'étranger.

Le changement de la disposition dramatique du dialogue est signalé une fois de plus par une référence pronomiale aux deux interlocuteurs en présence; une dés-implication, cette fois-ci: «qu'il ne soit question ni de toi ni de moi (σὲ ... ἐμέ)» (239 c 4), avait dit l'étranger précisément avant de demander, *au nom du sophiste*, ce que ses potentiels adversaires entendaient sous le nom générique d'image. L'étranger se fait donc «l'avocat du diable» et joue la partie comme s'il était pour de bon un sophiste, tandis que Théétète, sans s'en douter, fait temporairement *l'étranger*. Ils n'échangent pas entre eux leur place, puisque l'étranger ne joue pas le rôle qui revient à Théétète alors que celui-ci joue à son insu le rôle de l'étranger. La parole de chacun se déplace d'un cran: Théétète endosse le rôle de l'étranger et l'étranger joue au sophiste comme s'il *faisait* le sophiste pour la première fois dans la pièce. L'objet du dialogue se met ainsi à parler et devient le *sujet* de l'acte. Le discours tourne maintenant sur la foi ou la mauvaise foi du dit «sophiste» à l'égard des images. Le «quelque chose», le *ti* indéterminé de «*ce qu'est quelque chose*», auquel on a substitué temporairement l'ambiguïté de l'image, devient dans ce contexte non seulement la pierre d'achoppement dans l'opposition des

contraires, mais aussi la *petite voix* qui sème le trouble à la fois quand il faut remonter du multiple à l'unité de l'ensemble (ἐπὶ πᾶσιν ὡς ἓν ὄν)²³ et quand il faut distinguer selon le critère de «vérité» entre le langage et la réalité ou l'effectivité de «ce qui est». Provoqué par l'étranger, Théétète formule maintenant une définition non de l'art de production mais du «produit», de l'image elle-même:

Théétète: «Quoi d'autre, étranger, que de considérer que l'image n'est qu'un autre [objet] pareil copié sur le vrai [l'un autre même qu'une ressemblance *homothétique* ramène vers le vrai] (τί ὄντα, ὃ ξένη, εἰδωλὸν ἂν φαίμεν εἶναι πλὴν γε τὸ πρὸς ἀληθινὸν ἀφομοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;)?» (240 a 7-8; traduction modifiée).

Tu as dit «autre»? L'image est-elle un «autre pareil au vrai (ἕτερον τοιοῦτον ἀληθινόν)?» – demande à Théétète l'étranger jouant sous la cape d'emprunt d'un sophiste²⁴. Quelque peu intimidé par le dévoilement de cette contradiction flagrante, Théétète avance alors une détermination supplémentaire pour cet «autre-même» qui, selon lui, ne serait pas quelque chose de «vrai» mais serait qualifié de «vraisemblable». Cependant, n'étant pas vraie, l'image ne bénéficie pas alors de la réalité d'un étant (ὄντως ὄν, 240 b 3). Sa détermination comme «vraisemblable» (εἰκός) ne fait donc qu'attirer la riposte de l'étranger et retourner l'ambiguïté de l'image contre la définition formulée par Théétète²⁵. La suite est prévisible. La réserve mise en place par la distinction entre le «vrai» et le «vraisemblable» (εἰκός) servira à assimiler le «vrai» (ἀληθινόν) à «ce qui est réellement» (ὄντως ὄν), la chose que l'on dit «vraie» à la chose qui est effectivement. Théétète commet donc une seconde erreur après avoir enfreint le principe de non-contradiction; il commet l'erreur (d'un disciple éléate?) d'assimiler l'«être» à la «vérité». Or la réfutation suppose alors que le contraire de «ce qui est», à savoir «ce qui n'est pas» et qui n'a donc pas de réalité du tout (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν), soit équivalent à l'opposé du vrai, à savoir au faux, au factice, au vraisemblable, à cet «autre pareil» qui constitue la définition de l'image. Le non-être ne serait alors qu'une image

23. L'étranger: «Ce qu'il y a de commun entre tous ces objets, que tu dis multiples (τὸ διὰ πάντων τούτων δὲ πολλὰ εἰπὼν) et tu honores cependant d'un nom unique, à savoir du nom d'image (ἐνὶ προσειπεῖν ὀνόματι φθεγγόμενος εἰδωλόν), que tu étends comme une unité sur eux tous (ἐπὶ πᾶσιν ὡς ἓν ὄν). Parle maintenant (λέγε οὖν), et, sans céder d'un pas, boute l'homme dehors (ὑποχωρῶν τὸν ἄνδρα)» (240 a 3-6; trad. légèrement modifiée).

24. L'étranger: «Cet autre que tu appelles pareil, est-ce un [objet] vrai (ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν), ou que veux-tu dire par 'pareil' (ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες)?» (240 a 9-b 1; trad. modifiée).

25. L'usage du terme «vraisemblance» (*eikos*) fait par ailleurs allusion à un usage rhétorique du langage.

de l'être, quelque chose de factice ou de vraisemblable, un «autre-pareil», différent de l'être et pourtant *même* par le truchement d'un acte de ressemblance. Cet acte signifierait en outre que le non-être proviendrait de l'être dont il serait la copie ou le reflet. Or cela est absurde, à moins que l'on ne s'accorde la possibilité d'une troisième voie, à savoir que l'image ait toutefois une réalité (εἰκὼν ὄντως), la réalité propre d'une image qui n'est pas l'image de départ, *eidôlon*, mais une autre, une image précisément «vraisemblable» (*eikôn-eikos-eoikos*) sur le plan double de la «réalité» et de la «vérité», et que de ces mêmes «réalité» et «vérité» participerait à son tour le non-être. Mais il faut bien comprendre dans ce cas qu'il ne s'agit plus de l'image générique, *eidôlon*, celle qui se trouve sur les eaux ou sur une tablette en cire ayant reçu une empreinte ou une inscription, mais qu'il est question d'une autre image ou de quelque chose qui en fait fonction et qui n'est pas nécessairement d'ordre visuel, de l'ordre d'un visible immédiatement saisissable par son aspect. C'est l'étranger qui formule cette seconde définition de l'image composée de deux négations qui débouchent sur une affirmation:

«λέγομεν εἰκόνα: οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν ... – se dit image (*eikôn*) ce qui n'a donc ni être ni réalité mais qui est pourtant»²⁶.

Cette image seconde qui est *autre* à l'égard de l'image première définie par Théétète, laquelle est à son tour *autre* par rapport à ce dont elle est image, cette nouvelle image *autre* que l'image définie plus haut, est donc appelée *eikôn*, par distinction de la première appelée *eidôlon* du nom habituel d'une image visuelle. Si la première image est *autre* seulement par rapport au statut de modèle que joue nécessairement ce dont elle est l'image, et s'il s'agit dans son cas d'un seul et même *étant* dont l'identité serait confiée aux effets de l'acte de la ressemblance (*homoiôsis*) produisant un «même autre» (ἕτερον τοιοῦτον) de l'ordre d'un double tout aussi sensible que l'original, la seconde image, en revanche, n'est pas l'image de quelque chose dont elle serait *autre*, mais elle apparaît comme *autre* par rapport à l'image première, donc *autre* qu'une image visuelle. Il s'agit donc bien de deux genres différents d'image, dont le premier correspond à la classe des choses perceptibles, tandis que le second a affaire au statut de réalité et de vérité des choses en tant qu'elles *sont*. La condition d'altérité ontique propre à cette seconde sorte d'image reposerait, par conséquent, sur l'absence d'appui d'un modèle et sur le fait que l'identité propre de cette image, qui se définit au fond comme étant *ce qui n'est pas*, reviendrait en entier à l'image elle-même

26. «Ainsi donc, ce que nous appelons ressemblance est réellement un irréel non-être? (Οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα;)» 240 b 11-12 (trad. A. Diès).

puisque cette image n'est pas référée à quelque chose dont elle serait l'image mais qu'elle réfère à sa seule condition paradoxale: «être ce qui n'est pas».

Il s'ensuit que cette image, dont la contradiction interne a été transférée depuis l'opposition même/autre vers l'opposition être/ne-pas-être, est une image auto-référente comme est auto-référente l'identité de toute chose à l'égard d'elle-même, bien que dans le cas de l'image l'être comme tel et sa réalité effective soient à l'évidence contestées. Revers de l'être et de la réalité, *eikôn* est en effet image non pas d'une chose comme telle mais de la réalité *en puissance* dont relève la chose, de la réalité de son genre ou de la forme de son espèce. *Eikôn* constitue donc la condition d'image du statut ontologique des choses qui *sont*. Or l'image qui réfère et qui correspond en tant qu'image à ce statut, n'a pas pour elle-même ni être ni une réalité propre puisqu'elle ne fait que donner ou proposer une vraisemblance à l'égard de la réalité de ce que précisément elle n'est pas elle-même. Elle correspond à une puissance et cette puissance est paradoxale puisqu'elle n'appartient pas à l'image et pourtant c'est bien l'image qui recèle la possibilité de sa révélation, la possibilité *épiphanique* inscrite dans cette puissance propre aux choses qui *sont* ou qui *viendraient à être*.

Le rôle de la ressemblance (*homoiôsis*) est ici capital puisque celle-ci permet de faire la différence et de ne jamais laisser se confondre l'objet visé avec cet «autre» qui est l'objet vu et défini par l'image en condition d'aliénation par rapport à la réalité, inabordable comme telle, de l'«original». D'ailleurs, l'original lui-même se qualifie ainsi grâce à, et au sein même de cette relation de ressemblance. Mais la ressemblance n'est pas seulement un moyen de distinction entre les deux sortes d'image. Elle est aussi une mise en situation vectorielle de la connaissance recherchée. La ressemblance ne se lasse, en effet, d'indiquer que l'image ressemblante vise la «vérité» de l'objet sous l'espèce de son unification virtuelle avec l'objet, ou du moins qu'elle va vers..., indique et se tourne vers... (*πρός*), entraînant dans cette visée tout ce que l'image donne à voir sensiblement et intellectuellement. On voit, autrement dit, ce que la ressemblance laisse voir ou donne à voir dans/par l'image, non *ce qu'est* réellement l'image ni *ce qui est* effectivement dans l'image comme reflet de la possibilité ou de la condition de *ce qui est*.

Si l'image *eidôlon* est le produit traditionnel de la relation de ressemblance, la relation ne se réifie pas pour autant, car la ressemblance se détermine comme un acte de production et que son produit, l'image en tant que l'«autre» de la chose dont elle est l'image, n'endosse jamais la fonction d'une altérité radicale mais celle d'un *autre* et d'un *non-autre* simultanément. Théétète a raison d'affirmer qu'elle est à la fois vraie comme «produit» et vraisemblable comme substitut de la chose qu'elle représente ou reproduit, mais que ce substitut ne prétend jamais être la chose vraie. La «sensation inverse» (*ἐναντία αἴσθησις*) dont il est question plus loin dans le dialogue (266 c 4), type de perception «inversée» comme une symétrie en miroir, nécessaire à la saisie de la vraisemblance à défaut de pouvoir envisager

directement l'identité de la chose réelle ou vraie (comme dans le cas de la lumière du soleil), montre, bien que dans un contexte physique particulier, la possibilité de faire basculer l'image depuis le statut d'un objet visible (εἶδωλον), objet empirique de la perception directe, vers un moyen d'adéquation de la vision au genre auquel appartient la réalité ontique d'un être ou d'une chose (εἰκὼν ou εἶδος). Pour cette raison la définition de l'image dont se servirait le supposé sophiste glisse sur cette ambiguïté foncière et tend à l'utiliser pour saisir de manière adéquate non seulement l'aspect mais aussi le statut de réalité de la chose existante, de joindre autrement dit le domaine linguistique et universel au domaine phénoménal et ontologique-ousiologique sans recourir pour cela à une réification artificielle du *logos*, de la forme ou du genre. L'image-εἶδωλον, l'objet muet de la vue, selon la définition de Théétète jugée maladroite par l'étranger, définition qui correspond cependant au sens commun de l'image (ombres, reflets, traces, traits), ne peut donc pas se défaire de son contrepoint, l'image-εἰκὼν, revers éloquent dans son irréalité de la condition foncière, réelle et vraie des choses qui sont, selon la définition formulée par l'étranger. Il fallait cependant défendre l'idée que ce revers soit aussi une image de ce qu'est réellement *ce qui est*, puisque l'image montre et signifie à la fois ce qu'elle est elle-même et l'être comme tel (réel et vrai) *de ce qui est*.

Il s'avère donc, avec cette seconde définition, que l'image, cette image dont le sophiste se sert et qui a affaire avec le discours focalisé sur «ce que c'est *'ce qui est'*», n'est ni le produit d'une technique spécifique ni un pur fait de langage, comme une figure rhétorique, mais la condition d'accès à l'identité des choses qui *sont*. Dans une image, la chose dont l'image est image ne coïncide pas avec la réalité de l'image elle-même; l'image est à cet égard la limite qui déréalise la chose. L'image a, en revanche, une réalité à elle, une «réalité d'image» (εἰκὼν ὄντος, 240 b 10). Cette réalité particulière permet à une relation de prendre acte même lorsqu'elle relie deux négations ou adjoint une négation à une affirmation: la chose n'est pas son propre modèle mais elle fait fonction de modèle pour son image, elle est donc non-vraie et vraie à la fois; en outre, la chose n'a pas une réalité à elle mais seulement la réalité de ce «quelque» (*ti*) qui se détermine comme *telle chose précise* par une image, par un nom et par un discours ou par une définition, c'est-à-dire par ce que cette chose n'est pas en elle-même. Ces deux négations successives: la chose n'est pas son propre modèle mais elle est le modèle de son image, laquelle ne s'identifie pas, à son tour, à la chose dont elle est l'image, et ces deux affirmations qui s'enchaînent: l'accès à la réalité de la chose passe par une prise en compte de la réalité vraisemblable de son image, ces deux réalités (de la chose et de son image) n'étant ni identiques ni équivalentes mais déterminées par une relation de réciprocité et de ressemblance – sont les deux modalités de considérer le rapport dialectique entre «même» et «autre» comme un rapport constitutif à l'égard de «ce que c'est *'ce qui est'*». Mais force est de reconnaître alors l'existence d'un «certain mode d'être du non-être (τὸ μὴ ὄν ... ὁμολογεῖν εἶναι πῶς)» (240 c 5). Et

en affirmant que «le non-être est toutefois en quelque sorte (εἰναί πως)», l'étranger signale aussi qu'il se défait à l'instant même de la cape du sophiste qu'il avait à dessein endossée pour cette étape de la discussion.

Concluons sur ces définitions. Entre les deux sortes d'images l'asymétrie des définitions se signale par une inversion sur le plan du conditionnement: ce n'est plus le modèle qui conditionne l'existence de l'image et la rejette en même temps au titre d'une piètre copie, comme dans le cas de l'*eidôlon* défini par Théétète, c'est bien l'image elle-même, en tant qu'*eikôn*, qui devient une/la condition pour envisager la possibilité que la réalité propre de quelque chose à même de faire fonction de modèle pour une image, soit révélée à la vision, à la langue, à l'entendement. Ce qui se joue sur le plan de ces définitions de l'image vise donc la possibilité de définir l'accès à l'expérience et à la connaissance de l'être par le langage, possibilité qui s'avère être subordonnée à la puissance d'être de l'image. Sous une forme ou l'autre, qu'elle soit appelée «icône» ou «idole», et qu'elle soit déterminée comme *ontos* ou comme *tropos*, la définition de l'image entraîne la définition du non-être, et la définition du non-être entraîne celle d'une identité indéterminable (ici: celle du sophiste), en l'occurrence la définition du statut du langage face à la question de l'être, eu égard au fait que pour le «bon Eléate» l'être constitue la vérité du réel qu'un philosophe doit à la fois connaître et pouvoir dire, maîtriser sous l'espèce double du *logos*: raison et pouvoir de révélation. La chasse du sophiste n'est que le «déguisement» choisi par Platon pour illustrer, et démonter en quelque sorte, cet enchaînement logique de la connaissance fondamentale et du rôle qui revient à l'image dans la détermination du réel. Sous l'idée que l'être recouvre «la vérité du réel» se cache de fait une «vérité de principe» que tente de dévoiler le texte de Platon.

Le changement de régime du discours, de la division des genres à l'opposition des contraires, et le changement temporaire de la distribution dramatique des rôles, ont entraîné une avancée dans la détermination de l'objet, dans son accomplissement même comme objet possible du langage, et ont produit en même temps, comme conséquence immédiate, le dévoilement du sujet. Nous savons maintenant qu'il s'agit du sophiste et que le sophiste, sujet du dialogue, est un *poluképhalos* (240 c 4), un être multiple dans la réalité de sa nature même. Or cette multiplicité le démasque comme quelque chose qui ne peut pas être «un» et qui ne peut pas non plus avoir une identité propre, l'identité d'un individu. Le sophiste n'est donc ni un être singulier ni un genre universel puisqu'il s'identifie au multiple. Nous sommes parvenus ici au terme de la *katabase*, au fond du «terrier» du sophiste, là où réside le monstre à cent têtes. Le sujet est donc bien la condition de sophiste et le dialogue traite des possibilités d'établir un rapport entre le multiple et l'universel qui caractérise cette condition et qui représente le pari du discours polytropique des sophistes. Mais quel est au fond l'objet dont parlent les deux protagonistes, si tant est que l'un d'entre eux fait, explicitement parfois, office du sujet?

VI. LA DÉMIURGIE DU LANGAGE, LA DIVISION, LE FAUX ET LE DIVIN

La fin du dialogue re-déploie la division des genres (260 b-d, 265 a-c, 265 e-267 b). Pourquoi fallait-il rappeler les genres de la production mimétique après avoir déterminé les grands genres, ceux dits «de l'être»? Il nous faut regarder encore ici de près le texte. La difficulté d'admettre le paradoxe d'un «réel être du non-être» est la cause de la nécessité de revenir aux genres mimétiques ou «genres du faux». L'explication est amorcée dans le passage 260 b 6-d 3. Elle consiste à départager maintenant la connaissance véritable de la simple opinion en établissant la distinction à partir du refus du sophiste d'admettre qu'il puisse y avoir un être du non-être, affirmation que l'étranger avait lui-même formulée ainsi, en abandonnant sur ce qu'il précisait (240 c 4-6) le rôle de sophiste qu'il avait joué à la fin de la *katabase* et les fonctions de l'image, mimétique d'une part, ontologique de l'autre. Ne pas reconnaître un être au non-être devient désormais le signe que celui qui prétend connaître «ce que c'est *'ce qui est'*», n'en a de fait qu'une simple opinion, et que celle-ci est bien sûr fautive, confondant réalité immanente et vérité. Le sophiste serait de cette sorte, car il semble ignorer ou cacher non seulement que «ce qui est» *est*, mais que «ce qui n'est pas» *est* également, en quelque sorte (*pōs*). C'est l'objet du discours qui reçoit maintenant des déterminations; on ne parle plus d'un «*ti*» sans propriétés, mais d'une réalité ontique déterminée nécessairement et assignable à tout, y compris au non-être.

L'étranger: «Nous avons découvert que le non-être (μὴ ὄν) est un genre déterminé parmi les autres genres (ἐν τῷ τῶν ἄλλων γένει), et qu'il se distribue sur toute la suite des êtres (κατὰ πάντα τὰ ὄντα)» (260 b 6-7).

L'étranger: «Or le sophiste, avons-nous dit, c'est bien, en somme, en cet abri qu'il s'est réfugié [dans des discours où se mêlent l'opinion fautive et donc images, copies, illusions], mais il s'est obstiné à nier absolument qu'il y eût fausseté. Il n'y a, en effet, d'après lui, personne qui conçoive ni qui énonce le non-être; car le non-être n'a, sous aucun rapport, aucune part à l'être (οὐσίας γὰρ οὐδὲν οὐδαμῇ τὸ μὴ ὄν μετέχειν)» (260 c 10-d 3).

Patiemment, l'étranger revient à la division des techniques de production d'images (τῆς εἰδωλοποιικῆς εἵδη δύο, 264 c 4-d 1). Il récapitule les mêmes divisions et les mêmes dénominations (*eikastique*, *phantastique*, *eidôlon*, *eikôn*, *phantasma* etc.) pour dénoncer la mauvaise foi du sophiste qui refuse d'assigner une réalité propre à tous ces «produits» et à leurs techniques, puisqu'il s'en sert justement et qu'il le cache en prétendant que rien n'a part à l'être de ce qui tient du faux; les images étant toutes fausses, pour le sophiste elles n'existent donc pas et il ne peut par conséquent en faire usage.

L'étranger: «Nous avons divisé l'art qui fabrique les images en deux formes (τῆς εἰδωλοποιτικῆς εἶδη δύο): l'une produit la copie (εἰκαστικὴν), l'autre produit la représentation (φάνταστικὴν). [...] Et au milieu de cet embarras, un vertige plus ténébreux encore nous submerge, quand apparaît l'argument qui, envers et contre tous, soutient que copie, image, représentation, rien de tout cela n'est, puisqu'il n'y a fausseté en aucune façon, en aucun temps, en aucune part (ὥς οὔτε εἰκὼν οὔτε εἰδῶλον οὔτε φάντασμι' εἴη τὸ παράπαν οὐδὲν διὰ τὸ μηδαμῶς μηδέποτε μηδαμοῦ ψεύδος εἶναι)» (264 c 4-5, c 8-d 1; traduction légèrement modifiée).

Cependant, en divisant les techniques de production et les produits, l'étranger opère maintenant une nouvelle distinction. La production comporte deux parties: «l'une, divine (θεῖον), l'autre, humaine (ἀνθρώπινον)» (265 b 6). Or cette division rappelle non seulement le début du dialogue (comme l'indique d'ailleurs l'étranger à Théétète, 265 b 7-9), mais remet en évidence le sujet du dialogue et la nécessité pour le langage lui-même de se constituer en producteur, en fabricant, en démiurge de ce qui commence à être, de ce qui devient, de ce qui s'accomplit en advenant du non-être à l'être *phénoménal*, et qui s'accomplit ainsi grâce au langage mais, nécessairement, en dehors de son enclos de mots et de figures. À cela s'ajoutent à la fois une précision qui concerne cette production, cette sorte de démiurgie, et une inférence, à savoir que toute chose qui vient à être grâce à cette puissance s'accompagne en même temps de son image, comme la forme dont elle provient est elle-même entourée de l'être et de sa multiplicité²⁷.

L'étranger: «Puisque le voilà enclos dans l'art mimétique [une division vient d'être opérée entre l'art de la production et l'art de l'acquisition], c'est l'art même de la production qu'il nous faut évidemment, le premier, diviser en deux. L'imitation est en effet quelque chose comme une production (μίμησις ποιησὶς τίς ἐστιν); production d'images (εἰδῶλων) assurément, disons-nous, et non point des identités individuelles elles-mêmes (ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἐκάστων) (265 a 9-b 2).

L'étranger: «Est productrice (ποιητικὴν) [...] toute puissance (πᾶσαν ... δύναμιν) qui devient cause (αἰτία γίγνηται) de ce qui, antérieurement, n'était point, ultérieurement commence à être (μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίνεσθαι). [...] Donc tous les animaux mortels, toutes les plantes aussi que, sur terre, semences et racines [...] n'est-ce pas uniquement par une démiurgie divine (ἡ θεοῦ δημιουργοῦντος) que nous les dirons naître, ultérieurement, de leur non-être primitif (ὕστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα)?» (265 b 7-c 5).

27. Cf. en amont 256 e 9-10, et pour la puissance productive, 265 b 7-c 5.

L'étranger: «[...] Mais je poserai que les œuvres dites de nature (φύσει λεγόμενα ποιῆσθαι) sont œuvres d'un art divin (θεία τέχνη), et celles que les hommes composent avec elles, œuvres d'un art humain (ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνη); à suivre ce principe il a donc deux genres de productions (δύο ποιητικῆς γένη), l'une humaine (ἀνθρώπινον), l'autre divine (θεῖον). [...] Sectionne donc encore chacune d'elles en deux. [...] C'est donc quatre parties qu'ainsi nous y obtenons: deux relatives à nous et humaines (τὰ πρὸς ἡμῶν, ἀνθρώπεια), deux relatives aux dieux et divines (τὰ πρὸς θεῶν θεία)» (265 e 3-266 a 5).

L'étranger: «À côté de chacune d'elles viennent ensuite se ranger leurs images (ἐκάστων εἰδωλα) et non plus leurs réalités (ἀλλ' οὐκ αὐτὰ παρέπεται). Divine [daimonique] encore est l'invention qui machina ces images (δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῇ γεγονότα)» (266 b 5-6)²⁸.

Toute chose s'accompagne de son image, (παρακολουθοῦν εἶδωλον ἐκάστω, 266 c 6-7); toute chose est *littéralement* «suivie» de son image comme d'une ombre attachée. Il ne s'agit pas d'une image naturelle, comme l'ombre, le reflet ou la trace, ni d'une image fabriquée grâce aux vertus du dessin, de la peinture ou du modelage, ni même de la visibilité immanente à la manifestation phénoménale des choses dans la lumière. Ce qui *est* a son image puisque la visibilité est par nature propre à l'être qui se manifeste; cependant, l'image de cette visibilité est le produit d'une *poiêsis* divine. Ce qui est *produit* détient aussi une image visible (εἰδωλοποιική, 266 d 3); cependant, l'image qui montre ce qui est produit est une œuvre humaine. La production d'images comporte en outre deux genres spécifiques qui correspondent aux deux techniques (*eikastique* et *phantastique*) donnant acte à une réalité d'image (*eikôn ontos*) qui est «l'être réel du faux» et qui par nature fait partie des êtres comptant comme une unité ou comme une entité unique en soi.

L'étranger: «Eh bien, cette fabrication d'images (εἰδωλοποιική) devait, souvenons-nous, comprendre, comme genres (γένος), et la production des copies (εἰκαστικόν), et la production de représentations (φανταστικόν), sitôt que le faux serait démontré avoir réel être de faux (εἰ τὸ ψεῦδος ὄντως ὄν ψεῦδος) et apparaître, par droit de nature, comme unité [un] parmi les êtres (καὶ τῶν ὄντων ἓν τι φανείη πεφυκός)» (266 d 8-e 1; traduction légèrement modifiée).

On pourrait dire, en un mot, que l'image assure à travers l'hypostase de ces

28. Dans tous ces passages la traduction de Diès a été légèrement modifiée.

deux genres le lien entre la condition de la perception visuelle et la condition de visibilité foncière des choses, et qu'elle ouvre ainsi un accès double: à la connaissance du phénoménal en même temps qu'à l'intellection substantielle des choses. Mais si elle engage la saisie intellectuelle du sensible et si elle permet la constitution d'un regard sur les choses à même de recevoir leur évidence essentielle, non leur aspect, c'est en raison de sa propre condition qu'elle partage avec la condition d'altérité du langage. Plus exactement, l'image appelle à la constitution d'un regard qui perce la langue (le voile du discours) et assure le lien entre le pouvoir sémantique et les facultés du *noûs*. Pour ce faire, elle vise l'unité à partir du singulier saisi dans sa nature, dans son mouvement et dans la totalité dans laquelle le singulier s'inscrit – la totalité dans sa réalité suprême, de vérité et de principe, totalité à la réalité de laquelle le non-être lui-même participe tout autant que la multiplicité des choses individuelles.

Résumons pour conclure. Nous avons donc vu que le sophiste est bien l'acteur du dialogue et qu'il est en même temps le sujet qui agit en fabriquant des «choses» par son acte de langage, en produisant des «choses» qui s'identifient à des *images* bien que ces images soient exclusivement faites, montrées et définies par le discours. Et nous avons vu également que l'objet sur lequel porte le dialogue est composé du déterminant premier de l'être (*ti*) et de son corollaire le non-être, celui qui ne peut pas se définir car la parole lui fait concurrence ayant elle-même un statut de non-être, semblable au reflet qu'elle montre de toutes les choses individuelles saisies dans le miroir du langage. De la discussion sur le caractère démiurgique du langage et sur la dimension visible qui y est inscrite dès lors que le langage rend visible l'apparaissant (la phénoménalité des choses existantes) et rend visible même ce que l'œil ne voit pas, il n'y avait plus qu'un pas à franchir pour faire du sophiste une figure du démiurge du monde sublunaire. Mais ce pas ne fut franchi que par les interprétations néoplatoniciennes dans le sillage de Jamblique (selon Proclus). L'argumentation sophistique et logique, appuyée sur l'exemple opératoire de l'image, offre le terrain à une telle interprétation, dans un contexte où le *Timée* aussi était lu selon cette même optique, comme un récit décrivant la structure logique d'un acte de création.

La grille de lecture du texte comporte un axe et deux méthodologies successives, le tout intimement entretissé avec la structure dramatique du texte. L'axe est donné par la recherche systématique de l'identité: *qui est* cet intervenant étranger, cet inconnu, ce visiteur ramené par Théodore? Comment peut-on savoir si c'est un homme ou un dieu déguisé? Est-ce un philosophe d'Elée, un sophiste errant ou un orateur habile de la sphère politique? La méthodologie première est celle de la division des genres, considérée comme une descente, *katabase*. La seconde méthode consiste à passer l'objet de la recherche au crible des distinctions et des oppositions de

contraires. Dans la division des genres, le modèle est d'abord testé sur la division des images et des techniques de production d'images. Ces techniques, appelées du nom générique de «techniques de la *mimêsis*», indiquent qu'il s'agit bien d'images de la production langagière, d'images de différentes sortes produites par la parole. *Nota bene*: jusqu'après Aristote la *mimêsis* concerne les arts de la parole, l'imitation de la voix et des rôles incarnés par des personnages, non ce que nous appelons aujourd'hui les «objets d'art». Toutefois, un statut spécifique de l'image visuelle en contexte philosophique trouve ici son acte de naissance. Non avec les techniques de l'imitation, mais dans la détermination de son rôle référentiel dans le rapport entre l'identité et l'altérité comme genres prioritaires de l'être. C'est bien dans l'ambiguïté ou l'ambivalence de sa place entre *le même* et *l'autre*, que l'image prend consistance et qu'elle se détermine comme une entité propre de la relation de ressemblance, une entité semblable à celle assignée au non-être dans sa relation avec l'être. Mais peut-il y avoir une relation de «ressemblance» entre l'être et le non-être? La ressemblance signifie-t-elle aussi un revers de l'un par rapport à l'autre, comme le reflet est le revers de ce qui se miroite, revers qui n'est toutefois pas le *même* mais un *autre* «être»? Si du non-être on fait une négation absolue, ontologique, l'image ne peut alors qu'être à son tour disqualifiée, et avec elle toute relation et toute possibilité de détermination et de connaissance. Ce n'est pourtant pas exactement ce que soutient Platon. Si, en revanche, on considère le non-être comme un genre et comme un moyen participant à la connaissance réciproque avec l'être, dès lors que l'identité de l'être est elle-même inconnaissable comme telle, en d'autres termes si on cherche la possibilité de connaître *ce qui est* au-delà de l'équivalence parménidienne *être-penser* et de la tautologie de l'identité de chaque étant en soi, et si on introduit le langage dans l'équation épistémologique comme un moyen de production, avec ses propres règles de fonctionnement, alors le non-être apparaît comme l'objet dialectique par excellence sur lequel porte le texte de Platon. À tour de rôle, il fait fonction d'un revers, d'un double ou d'un reflet de l'être, et l'image, qui s'en approche le plus, gagne elle aussi, du même coup, une place de choix dans l'aréopage de la philosophie, aux côtés et en contrepoint du *logos*. Or l'image est bien le moyen premier dont se sert un demiurge, concepteur et artisan des choses qui sont. Les genres de ces dernières se divisent sur le même modèle structurel que les genres de la production. Et peut-être que les formes aussi seraient alors à considérer de ce point de vue comme des structures logiques et normatives qui gouvernent l'acte de création.

Anca VASILIU
(Paris)

**ΤΟ ΤΑΥΤΟΝ, ΤΟ ΕΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΟΙ ΕΙΚΟΝΕΣ.
ΜΙΑ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΔΙΑΙΡΕΣΗΣ ΤΩΝ ΤΕΝΩΝ ΣΤΟΝ ΣΟΦΙΣΤΗ**

Περίληψη

Αν, από τη μία, φαίνεται ξεκάθαρα ότι οι κατηγορίες του ταυτού και του έτερου χρησιμοποιούνται προκειμένου να στοιχειοθετηθούν ο (οί) όρισμός (-οί) της εικόνας, από την άλλη, η χρήση της εικόνας στο πλαίσιο του προσδιορισμού των γενών δεν φαίνεται εκ πρώτης όψεως να είναι αναπόσπαστο μέρος της απόδειξης ότι (τουλάχιστον) η εικόνα είναι συνώνυμο του μη όντος· κάτι το οποίο ο διάλογος μεταξύ του Θεαίτητου και του Έλεάτη Ξένου, όσον αφορά σέ αυτό το σημείο, καταφάσκει και αρνείται την ίδια στιγμή. Η επίκληση των διαφόρων ειδών εικόνων στο πλαίσιο της εύρεσης ενός ενιαίου όρισμού, οδηγεί στη θεμελίωση της λειτουργίας της εικόνας ως ενός είδους διαφορικού στην επιστήμη των γενών, των έπονομαζόμενων «του όντος». Έντούτοις, στη σχέση ταυτότητας-διαφοράς, η εικόνα παίζει έναν ρόλο γνωστικό και ταυτόχρονα όντολογικό: αποτελεί την άφετηρία της σχέσης (της ομοιότητας και του αποκλεισμού των αντιθέτων), την ίδια στιγμή που σχηματοποιεί έναν σωστό του ταυτού, αναπόσπαστο για τον όρισμό του έτερου. Θα μπορούσαμε, άραγε, να θεωρήσουμε με άφετηρία αυτή τη λειτουργία της εικόνας και του ρόλου της στον προσδιορισμό των γενών, ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί την εικόνα προκειμένου να φανερώσει τις λογικές δομές που συνδέουν ένα έργο με τα μέσα παραγωγής του και, την ίδια στιγμή, με τις ιδέες;

Anca VASILIU
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΩΝ «ΣΩΚΡΑΤΙΚΩΝ» ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Ιστορικά, όταν μιλάμε για τους Σωκρατικούς και τον σωκρατικό κύκλο, έχουμε κατά νουν μία μάλλον σταθερή ομάδα στοχαστών, της οποίας τα σημαντικότερα μέλη ήταν φιλόσοφοι που υποτίθεται ότι ίδρυσαν τις δικές τους σχολές μετά τον θάνατο του Σωκράτη ενώ, όσο ζούσε ο Σωκράτης, τον θαύμαζαν και τον αγαπούσαν και αποζητούσαν τακτικά τη συντροφιά του με σκοπό τη φιλοσοφική συζήτηση. Αυτή είναι η εικόνα που αναδύεται από τα κείμενα των δοξογράφων. Οι δοξογράφοι βεβαιώνουν, επίσης, ότι πολλοί Σωκρατικοί, συμπεριλαμβανομένων του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα, έγραψαν διαλόγους, τους λεγόμενους σωκρατικούς διαλόγους, και ότι μοιράζονταν αρκετές βασικές φιλοσοφικές αρχές και πεποιθήσεις οι οποίες είχαν την καταγωγή τους στη φιλοσοφία του Σωκράτη και αναπτύχθηκαν στη συνέχεια με διαφορετικούς τρόπους από τους διάφορους Σωκρατικούς και τις σχολές τους. Από μεθοδολογική άποψη, αξιοσημείωτο γνώρισμα αυτών των γραπτών είναι ότι έχουν συνταχθεί ως *ad hoc* έρευνες ποικίλων θεμάτων, οι οποίες διεξάγονται μέσω ερωταποκρίσεων μεταξύ δύο συνομιλητών (συνήθως ο ένας από αυτούς είναι ο Σωκράτης), ακολουθούν όρισμένους διαλεκτικούς κανόνες και έχουν ως προφανή σκοπό την αναζήτηση της αλήθειας του ζητήματος και όχι τη νίκη στη δημόσια αντιπαράθεση. Πρωταγωνιστής αυτών των διαλόγων είναι ο Σωκράτης και συχνά οι συνομιλητές του αντιπροσωπεύουν σε ιστορικά πρόσωπα που συμπεριλαμβάνουν όρισμένους από τους συντρόφους του Σωκράτη.

Από φιλοσοφική άποψη, οι έρμηνευτές αποδίδουν γενικά στους Σωκρατικούς ήθικες απόψεις που χαρακτηρίζονται σε μεγάλο βαθμό από ευδαιμονισμό, καθώς και από κάποιου τύπου νοσηλαρχία. Άνεξαρτήτως παραλλαγών και διαφορών, πιστεύεται ότι όλοι οι Σωκρατικοί δεσμεύονται στο υπέρτατο ιδεώδες της ευδαιμονίας, στη θέση ότι η άρετή είναι ουσιώδης συνιστώσα του αγαθού βίου και στην ιδέα ότι η άρετή εξαρτάται αποφασιστικά από, ή ταυτίζεται με, κάποιο είδος γνώσης ή κατανόησης την οποία θα έπρεπε, πάνω από όλα, να επιδιώκουμε και να αποκτούμε. Οι ιστορικές περιγραφές τονίζουν επίσης, και σωστά, την αξία που αποδίδουν τα γραπτά των Σωκρατικών στην αυτογνωσία, τον αυτοέλεγχο και την ατάρκεια, καθώς και, γενικά, στη σωστή κατανόηση της άρετης και, ειδικότερα, της καθεμιάς από τις πέντε αρετές του ελληνικού κανόνα: αυτές είναι η ανδρεία, ή *σωφροσύνη*, ή δικαιοσύνη, ή ευσέβεια και, βεβαίως, ή σοφία. Στη

μεταφυσική και την ψυχολογία δεν μπορεί να ἀμφισβητηθεί ὁ ἱστορικὸς ἰσχυρισμὸς ὅτι οἱ Σωκρατικοὶ υἰοθετοῦν ἓνα εἶδος δυισμοῦ ποῦ ἐνέχει μιὰ διάκριση μεταξὺ τοῦ σώματος, τὸ ὁποῖο σχετίζεται μὲ τὴν ἐπιθυμία καὶ τὴν ἡδονή (ἢ τὴν ἀνορθολογικὴ πλευρὰ τῆς «ψυχῆς», ὅπως λέει ὁρισμένες φορὲς ὁ Πλάτων) καὶ τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία μπορεί νὰ εἶναι ἢ νὰ μὴν εἶναι ἀθάνατη καὶ συχνὰ ταυτίζεται μὲ τὸν ἑαυτό. Τόσο οἱ μείζονες ὅσο καὶ οἱ λεγόμενοι ἐλάσσονες Σωκρατικοὶ ἀναγνωρίζουν ὅτι, γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ὁ ἀγαθὸς βίος, ἡ ψυχὴ πρέπει νὰ ἐκπαιδευτεῖ κατάλληλα καὶ αὐτὸ μπορεί νὰ συμβεῖ μόνο μέσῳ τῆς φιλοσοφίας· ὥστόσο, ἡ πραγματικὴ παιδαγωγικὴ ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὴν παραδοσιακὴ διδασκαλία, ἴσως μάλιστα καὶ τὴν ὑπονομεύει. Ἐξάλλου, πολλοὶ Σωκρατικοὶ προβληματίζονται γύρω ἀπὸ μιὰ μορφή τῆς συμβατικῆς ἐκπαίδευσης, συγκεκριμένα τὴν ἐρωτικὴ σχέση μεταξὺ ἐνὸς ἀγοριοῦ ἢ νέου καὶ ἐνὸς μεγαλύτερου ἀνδρα ποῦ ἀναμένεται νὰ παίξει τὸν ρόλο τοῦ μέντορα καὶ νὰ εἰσαγάγει βαθμιαία τὸν νέο στὴν κοινωνία τῶν ἐνηλίκων καὶ στὶς εὐθύνες τοῦ πολίτη. Ὅρισμένοι Σωκρατικοί, κυρίως ὁ Πλάτων, ἐξετάζουν τὸν *ἔρωτα* ὡς ὑπερβατικὴ κατάσταση, ἐνῶ ὁ Ἀντισθένης καὶ ὁ Ἀριστιππος διαχωρίζουν τὴ σεξουαλικὴ πράξη ἀπὸ τὸν ἔρωτα ἢ τὴν ἐκπαίδευση καὶ ἄλλοι ἀκόμα, ὅπως ὁ Ξενοφώντας, παρουσιάζουν τὸν Σωκράτη αὐτοσαρκασμὸν, νὰ λέει σὲ μιὰ ἐταῖρα ὅτι δὲν εἶναι διαθέσιμος λόγῳ τῆς ἐνασχόλησής του μὲ τὶς δημόσιες ὑποθέσεις (ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομν.*, 3, 11). Στὴν πραγματικότητα, σύμφωνα μὲ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς φιλοσοφίας, κανένας ἀπὸ τοὺς Σωκρατικοὺς τῆς πρώτης γενεᾶς δὲν ἦταν ἐνεργὸς πολιτικός. Τὸ ἐνδιαφέρον τους γιὰ τὴν πολιτικὴ ἦταν μᾶλλον θεωρητικό, π.χ. ποιὸς τύπος διακυβέρνησης θὰ μπορούσε νὰ διασφαλίσαι τὴν ἐπικράτηση τῶν ὀρθολογικῶν ιδεωδῶν καὶ τὸν ἀγαθὸ βίο.

Φυσικά, ὅλα αὐτὰ εἶναι πολὺ γνωστὰ καὶ δείχνουν ἀπλῶς τὸ εἶδος τῆς προσέγγισης ποῦ προτάθηκε ἀπὸ τοὺς δοξογράφους καὶ ἀναπτύχθηκε στὰ σύγχρονα ἐγχειρίδια¹. Πιστεύω ὅτι, ὡς ἓναν βαθμὸ, αὐτὸ εἶναι ἀπολύτως νόμιμο καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει μὲ τὶς προσπάθειες νὰ διερευνηθεῖ ἡ φιλοσοφικὴ ἐνασχόληση τῶν διαφόρων Σωκρατικῶν, ἰδιαίτερα τοῦ Πλάτωνα, μὲ τὶς ἀπόψεις τῶν ὁμοτέχνων τους². Ἐντούτοις, ἂν καὶ ἡ παραπάνω ἐπιλεκτικὴ περιγραφή χρησιμεύει ὡς τὸ ὑπόβαθρο τῆς δικῆς μου ἐπιχειρηματολογίας, ἡ τελευταία δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὸν ἱστορικὸ κύκλο τῶν Σωκρατικῶν ἀλλὰ μὲ ὁρισμένους συνομιλητὲς τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη, τοὺς ὁποίους ἐγὼ ὀνομάζω «Σωκρατικούς» γιατί δὲν βρίσκω καλύτερη λέξη, χωρὶς καμία προκατάληψη γιὰ τὸ ἂν ὁ Πλάτων θὰ μπορούσε νὰ τοὺς ἀποκαλέσει ἔτσι ἢ ἂν

1. Γιὰ μιὰ ἱστορικὴ ἐπισκόπηση τῶν κύριων θεμάτων καὶ τῶν βασικῶν κατευθύνσεων τῆς σκέψης τῶν Σωκρατικῶν, πβ. τὸ πολὺ πρόσφατο BOYS-STONES καὶ ROWE 2013.

2. Πβ., γιὰ παράδειγμα, τὴ συνεισφορά τῶν BOYS-STONES 2004, RASHED 2006 καὶ ROWE στὸ ZILIOI 2014 (ὑπὸ δημοσίευση).

σεις που ἐκδηλώνονται στους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα⁵. Στο Μέρος III, ἀμφισβητῶ τὴ διαδεδομένη ὑπόθεση δι, ὅσο λαμπρὲς καὶ ἂν εἶναι οἱ ἀναπαραστάσεις τοῦ Κριτία καὶ τοῦ Ἀλκιβιάδου ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, κανένας ἀπὸ τοὺς δύο δὲν φαίνεται νὰ εἶναι οἰκεῖος τοῦ Σωκράτη ἢ νὰ δείχνει σοβαρὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ σωκρατικὴ φιλοσοφία καὶ μέθοδο. Στο Μέρος IV, τὸ ὁποῖο εἶναι πολὺ σύντομο, διατυπώνω μιὰ εἰκασία σχετικὰ μὲ τὸ ποιό φιλοσοφικὸ κίνητρο εἶχε ὁ Πλάτων ὥστε νὰ παρουσιάσει τοὺς «Σωκρατικούς» μὲ τὸν τρόπο πού τὸ ἔκανε.

I

Πὰ νὰ ξεκινήσω, θὰ ἤθελα νὰ στρέψω τὴν προσοχή σας στὸ ἀκόλουθο σημερινὸ γεγονός. Ἐνῶ τὰ ὀνόματα τῶν Σωκρατικῶν πρώτης γενεᾶς πού ἄφησαν πίσω τους τὴν κληρονομιά μιᾶς σχολῆς μνημονεύονται μαζί μὲ τὰ ὀνόματα ἄλλων φίλων τοῦ Σωκράτη στὸν *Φαῖδωνα* (58 c–59 c), ὁ Πλάτων ποτὲ δὲν παρουσιάζει κάποιον μείζονα φιλόσοφο αὐτοῦ τοῦ καταλόγου ὡς ἐνεργῶς συμμετέχοντα στὴ διαλεκτικὴ ἐπιχειρηματολογία. Ὁ Φαῖδων λέει στὸν Ἐχεκράτη δι συμμετείχε συχνὰ στὶς σωκρατικὲς συζητήσεις (πβ. «ὥσπερ εἰώθημεν»: 59 a)· ὥστόσο, στὴν ἀφήγησή πού ἀκολουθεῖ, εἶναι κυρίως ἀκροατὴς καὶ ὄχι ὁμιλητής. Ὁ Εὐκλείδης καὶ ὁ Τερψίων εἶναι, ὁ μὲν πρῶτος, ὁ ὑποτιθέμενος συγγραφέας τοῦ Θεαίτητου, ὁ δὲ δεύτερος, ὁ ἀκροατὴς τῆς ἀνάγνωσης τοῦ Εὐκλείδου· ὥστόσο, κανένας ἀπὸ τοὺς δύο δὲν παρουσιάζεται ὡς συνομιλητὴς στὸ κύριο σῶμα τοῦ διαλόγου. Ὁ Ἀντισθένης καὶ ὁ Ἀρίστιππος δὲν ἀναφέρονται σὲ σχέση μὲ συγκεκριμένες φιλοσοφικὲς ἀπόψεις, ἀκόμα καὶ ἐκεῖ πού θὰ φαινόταν φυσικὸ νὰ τοὺς ἔχει ἀναφέρει ὁ Πλάτων, οὔτε καὶ ἀπεικονίζονται ποτὲ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα σὲ κάποιον διάλογο⁶. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν Αἰσχίνη. Ὅσο γιὰ τὸν Ξενοφῶντα, ὁ Πλάτων δὲν τὸν μνημονεύει καθόλου⁷. Ἀντίθετα, ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης συνομιλεῖ μὲ διάφορους ἄλλους χαρακτήρες (κάποιοι ἀπὸ τοὺς ὁποῖους περιλαμβάνονται καὶ στὸν κατάλογο τοῦ Φαῖδωνα). Αὐτοὶ ἀντιστοιχοῦν σὲ πραγματικοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιδεικνύουν τὰ συμπεριφορικά καὶ διανοητικὰ χαρακτηρι-

5. Αὐτὸ τὸ τμήμα τῆς ἐπιχειρηματολογίας μου ἐπανερχεται στὰ ὅσα σύντομα προανέφερα καὶ ἴσως ἀποδραχθεῖ χρῆσιμο γιὰ τοὺς μελετητὲς πού ἐπιχειροῦν νὰ ἀνιχνεύσουν τίς ἀπόψεις φιλοσόφων, ὅπως ὁ Ἀντισθένης, ὁ Ἀρίστιππος, ἢ ὁ Ξενοφῶν στους διαλόγους τοῦ Πλάτωνα.

6. Ἐντούτοις, ὁ RASHED 2006 διατυπώνει τὴν πολὺ πειστικὴ παρατήρηση δι στὸν *Φαῖδωνα* 103 a, στόχος εἶναι ὁ Ἀντισθένης καὶ, ὅπως ὑπέδειξε ἡδὴ, παρόμοιες παρατηρήσεις ἔχουν διατυπωθεῖ γιὰ τὸν Ἀρίστιππο, τὸν Φαῖδωνα, καθὼς καὶ ἄλλους ἐλάσσονες Σωκρατικούς.

7. Ἐν προκειμένῳ, οἱ παραλείψεις τοῦ Πλάτωνα εἶναι συνεπεῖς καὶ συστηματικὲς καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τυχαῖες. Ἀκόμα καὶ ἂν δεχτοῦμε δι συζητᾷ, π.χ., τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀντισθένη, τοῦ Ἀρίστιππου, ἢ τοῦ Εὐκλείδου, χωρὶς νὰ τοὺς ἀναφέρει ὀνομαστικά, παραμένει τὸ ζήτημα δι δὲν τοὺς ἀναπαριστᾷ στὸν ρόλο τοῦ φιλοσόφου.

οτικά που επισημάνθηκαν παραπάνω, βάσει των οποίων θα μπορούσαν να θεωρηθούν Σωκρατικοί με λίγα λόγια, δείχνουν οικειότητα και στοργή προς τον Σωκράτη και φαίνεται να συγγενεύουν φιλοσοφικά με αυτόν. Επίσης, φαίνεται να αυτοπροσδιορίζονται κατά κάποιον τρόπο ως Σωκρατικοί. Διότι δεν αυτοπαρουσιάζονται μόνον ως οικείοι του Σωκράτη αλλά δοκιμασμένοι από αυτούς ισχυρίζονται ότι είναι εξοικειωμένοι με τις σκέψεις και τις μεθόδους του και υποστηρίζουν απόψεις παρόμοιες με τις δικές του⁸. Αυτοί είναι οι χαρακτηριστές που αποτελούν το κύριο αντικείμενο της μελέτης μου.

Στο επίπεδο του δράματος, μία πρώτη ομάδα προβλημάτων που αναδύεται όταν προσπαθούμε να προσδιορίσουμε ποιός θα πρέπει να θεωρηθεί Σωκρατικός, αναφέρεται στο γεγονός ότι οι συζητούμενοι πλατωνικοί χαρακτήρες εμφανίζονται ως έντελως διαφορετικά πρόσωπα. Είναι μεγα-

8. Ο κατάλογος του Φαίδωνα αποτελεί το κλασικό απόσπασμα που χρησιμοποιούν πάντα οι δοξογράφοι και οι ιστορικοί της φιλοσοφίας για να προσδιορίσουν τους Σωκρατικούς. Απαντώντας στο ερώτημα του Έχεκράτη, ποιοί από τους φίλους του Σωκράτη (πβ. «των επιτηδείων»: 58 c) ήταν παρόντες τις τελευταίες ώρες της ζωής του, ο Φαίδων λέει ότι, εκτός από τον ίδιο, «από τους γηγενείς Αθηναίους ήταν ο Άπολλόδοτος, ο Κριτόβουλος και ο πατέρας του ο Έρμονόγης, καθώς και ο Έπιγένης, ο Αισχίνης και ο Άντισθένης» παρόντες ήταν επίσης ο Κτησιππος από την Παιανία, ο Μενέξενος και δοκιμασμένοι άλλοι Αθηναίοι (59 b). Από τους ξένους, ο Φαίδων μνημονεύει τον Σιμμία τον Θηβαίο, τον Κέβη και τον Φαιδωνίδα, καθώς και δύο Μεγαρείς, τον Εὐκλείδη και τον Τερψίωνα (59 c). Και επίσης καταγράφει την άπουσία του Πλάτωνα που, όπως νόμιζε, ήταν άρρωστος, καθώς και του Αρίστιππου και του Κλεόμβροτου που οι φίλοι έλεγαν ότι ήταν στην Αίγινα (59 c). Ο κατάλογος περιέχει, λοιπόν, μη εξέχοντες χαρακτήρες των πλατωνικών διαλόγων, όπως είναι ο Άπολλόδοτος (ο αφηγητής του *Συμποσίου*, πβ. επίσης *Άπολ.*, 33 e), ο Κριτόβουλος (πβ. *Εὐθύδημος*), ο Κτησιππος (πβ. *Εὐθύδημος*, *Λύσις*), ο Έρμονόγης (πβ. *Κρατύλος*), ο Τερψίων (πβ. *Θεαίτητος*) και ο ίδιος ο Φαίδων περιέχει επίσης ουσιαστικότερους συνομιλητές, όπως ο Κρίτων (πβ. *Κρίτων*), ο Σιμμίας και ο Κέβης (πβ. *Φαίδων*)· περιέχει τον Κλεόμβροτο και τον Φαιδωνίδα που μνημονεύονται μόνον μία φορά στο πλατωνικό έργο, τον Έπιγένη που καταγράφεται δύο φορές (επίσης στην *Άπολ.*, 33 e), τον Μενέξενο καθώς και «δοκιμασμένους άλλους Αθηναίους» που δεν κατονομάζονται. Εκτός αυτών, ο Φαίδων αναφέρεται στους εξέχοντες φιλοσόφους του σωκρατικού κινήματος οι οποίοι, όπως αποδεικνύεται, έχουν όλοι γράψει διαλόγους, ενώ οι περισσότεροι από αυτούς (συμπεριλαμβανομένου του Φαίδωνα) υποτίθεται ότι είναι οι ιδρυτές των λεγόμενων σωκρατικών σχολών: στον Αισχίνη καθώς και τον Άντισθένη (Κυνικοί), στον Αρίστιππο (Κυρηναίοι), στον Εὐκλείδη (Μεγαρείς), στον Φαίδωνα (Ηλείοι και άργότερα Έρετριείς) και φυσικά στον Πλάτωνα. Μπορούμε να βγάλουμε κάποιο συμπέρασμα για τους σκοπούς της συζήτησής μας; Πρώτον, άξιζει να σημειώσουμε ότι ο κατάλογος δεν φέρεται να είναι πλήρης. Ο Έχεκράτης ρωτάει ποιοί από τους φίλους του Σωκράτη ήταν μαζί του στη φυλακή (58 c), όχι αν ήταν όλοι εκεί. Και ο αφηγητής διευκρινίζει ότι ήταν παρόντες και δοκιμασμένοι άνθρωποι των οποίων τα όνόματα δεν αναφέρει. Δεύτερον, ο κατάλογος του Φαίδωνα κατονομάζει ανθρώπους που συναναστράφονταν τον Σωκράτη την εποχή της δίκης και της εκτέλεσής του. Δεδομένου του σαγκινικού όπλου διαδραματίζεται η αφήγηση, θα ήταν άδύνατον να αναφερθεί σε συντρόφους του Σωκράτη από το παρελθόν, οι οποίοι, στο μεταξύ, είχαν κόψει σχέσεις μαζί του ή και είχαν πεθάνει. Τρίτον, θεωρώ ότι μία περίοπτη θέση να αναζητήσει κανείς αυτούς τους τελευταίους είναι οι πλα-

λύτερης ή μικρότερης ηλικίας, εὐγενείς ή λαϊκοί, ἐξαιρετικά ἐκλεπτυσμένοι, ή σχεδόν ἄξεστοι, με διαφορετικά ἐπαγγέλματα και ἐπιλογές τρόπου ζωής, διαφορετικές ἄξίες, ἐπιδιώξεις και ιδιοσυγκρασίες, με διαφορετικούς χαρακτήρες, κι ἐπίσης δείχνουν μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό ἐξοικείωσης με τὸν Σωκράτη και τοὺς τρόπους του. Πῶς νὰ αποφασίσουμε ποιοί εἶναι Σωκρατικοί και ποιοί ὄχι; Ἀπὸ τὴ μὴ μεριά, ἂς πάρουμε τὸν χαρακτήρα τοῦ Κρίτωνα, πὺν περιλαμβάνεται στὸν κατάλογο τοῦ Φαίδωνα και ὁ ὁποῖος, στὸν Κρίτωνα, παρουσιάζεται στὴν προσπάθειά του νὰ πείσει τὸν Σωκράτη νὰ δρατετεύσει. Μᾶς δίνει τὴν ἐντύπωση ἑνὸς ἀνδρα μεγαλύτερης ηλικίας (49 b), με πλοῦτο και κοινωνική θέση, με στάση προσγειωμένη και πρακτική, ἀνδρα εὐαίσθητου και ἀξιοπρεποῦς, βαθειὰ ἀφοσιωμένου στὸν Σωκράτη, ὁ ὁποῖος θέλει νὰ ἐκφράσει αὐτὴ τὴν ἀφοσίωση με ἔργα (45 a). Μᾶς πληροφορεῖ δι ἐπισκέπτεται τὸν Σωκράτη στὴ φυλακή σχεδόν κάθε μέρα (43 a) και τὰ ὅσα λέγονται στὴ συνομιλία του με τὸν Σωκράτη (47 c–48 b) ὑποδηλώνουν ἔντονα δι οἱ δύο συζητοῦσαν μεταξύ τους φιλοσοφικά ἐπὶ χρόνι (πβ. ἐπίσης 49 a, e). Αὐτὴ ἡ ἐντύπωση ἐνισχύεται περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀνεπιφύλακτη ἀποδοχή ἀπὸ τὸν Κρίτωνα τῆς ἀρχῆς τῆς δικαιοσύνης (49 e). Καί, παρ' ὅλο πὺν τὰ φιλοσοφικά του διαπιστευτήρια εἶναι ἀμφιλεγόμενα, ἡ ταυτότητά του ὡς Σωκρατικοῦ ποτὲ δὲν ἔχει ἀμφισβητηθεῖ. Ὁ Πλάτων και οἱ δοξογράφοι φαίνεται νὰ συμφωνοῦν ὡς πρὸς αὐτό.

Τί συμβαίνει ὅμως με τὸν Κέφαλο; Ὁ Πλάτων τὸν παρουσιάζει ὡς ἕναν πολὺ ἡλικιωμένο ἀνδρα, πὺν ὄχι μόνον ὑποδέχεται τὸν Σωκράτη στὸ σπίτι του –τὸ σκηνικό τῆς *Πολιτείας*– ἀλλὰ και λυπάται γιατί ὁ Σωκράτης σπάνια τὸν ἐπισκέπτεται και ὁ ἴδιος δὲν μπορεῖ νὰ πηγαίνει στὸν Σωκράτη συχνότερα. Προτρέπει τὸν Σωκράτη νὰ «γίνει σύντροφος αὐτῶν τῶν νεαρῶν (συμπεριλαμβανομένου τοῦ γιοῦ του) και νὰ συχνάζει [στὸ] σπίτι, θεωρώντας [τοὺς] φίλους και οἰκείους του» (328 d). Ἐπὶ πλέον, πρὸς τὸ τέλος τῆς *Πολιτείας* I, ὁ Σωκράτης φαίνεται νὰ ἐκπληρώνει τὴ διακαὴ ἐπιθυμία τοῦ Κέφαλου: ἐπικρατεῖ τοῦ Πολέμαρχου (335 e) και ἀναγκάζει τὸν Θρασύμαχο, πὺν ἀγωνίζεται νὰ προσελκύσει τὴν προσοχή τοῦ Πολέμαρχου, νὰ ἐγκαταλείψει τὴν ὑπεράσπιση τῆς θέσης του (πβ. 357 a). Οὔτε οἱ δοξογράφοι οὔτε κανεῖς ἄλλος ἔχουν συμπεριλάβει τὸν Κέφαλο ἢ τὸν Πολέμαρχο στοὺς Σωκρατικούς. Κατὰ τὴν ἀποψή μου, ὅμως, ἡ μυθοπλασία τοῦ Πλάτωνα τοὺς παρουσιάζει ὡς τέτοιους. Ἄς δοῦμε ἐπίσης τὸν Ἀδείμαντο. Ἱστορικά ἀποκλείεται ἀπὸ τοὺς καταλόγους τῶν Σωκρατικῶν, ἐνῶ ὁ Γλαῦκων περιλαμβάνεται σ' αὐτοὺς (Δ. Λ., 2, 124). Ἐντούτοις, στὴν *Πολιτεία* II δὲν γίνεται τέτοιου

τωνικοί διάλογοι πὺν διαδραματίζονται νορίτερα ἀπὸ τὴν ἡμερομηνία τῶν γεγονότων τὰ ὁποῖα ἀφηγεῖται ὁ Φαίδων, δηλ. νορίτερα ἀπὸ τὸ 399 π.Χ. Θέλω νὰ ἐπικεντρώσω τὴν προσοχή μου κυρίως σὲ τέτοια πρόσωπα, καθὼς και σὲ ὀρισμένες ἐλάσσονες προσωπικότητες τοῦ καταλόγου τοῦ Φαίδωνα πὺν ἀναπαρίστανται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, δὲν λέω σχεδόν τίποτε γὰ τοὺς φιλοσόφους πὺν συνήθως ἀποκαλεῖται «ἐλάσσονες Σωκρατικοί» και ὑποτίθεται δι εἶναι οἱ ἰδρυτὲς τῶν λεγόμενων Ἐλασσόνων Σωκρατικῶν σχολῶν.

είδους διαχωρισμός μεταξύ των δύο αδελφών. Στην πραγματικότητα, η φιλοσοφική συνεισφορά του Ἀδείμαντου είναι μείζονος σημασίας, καθώς αναπτύσσει περαιτέρω την πρόκληση του Γλαύκωνα και διευρύνει το θέμα της ἐρώτησης πού αναλαμβάνει νὰ ἀπαντήσει ὁ Σωκράτης. Οἱ ἀντίστοιχοι ρόλοι τους στὴν ἐπιχειρηματολογία φαίνεται νὰ ὑποδηλώνουν πῶς, ἐὰν ὁ ἕνας εἶναι Σωκρατικός, εἶναι καὶ ὁ ἄλλος. Ἐξίσου προβληματική εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Λάχῃ καὶ τοῦ Νικίας οἱ ὁποῖοι, ἂν καὶ ἀπουσιάζουν ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς καὶ δοξογραφικοὺς καταλόγους, στὸν διάλογο *Λάχης* τοῦ Πλάτωνα παίζουν σημαντικό διαλεκτικό ρόλο. Καὶ οἱ δύο ἰσχυρίζονται ὅτι εἶναι ἐξοικειωμένοι, σὲ διαφορετικό βαθμό, μὲ τὴν προσωπικότητα καὶ τὴν μέθοδο τοῦ Σωκράτη⁹, κι ἐπίσης καὶ οἱ δύο δείχνουν σεβασμὸ καὶ στοργή πρὸς αὐτόν (ἀκόμη, ὅπως θὰ δοῦμε ἀργότερα, ὁ Νικίας πιστεύει ἐπίσης ὅτι γνωρίζει πολὺ καλὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ Σωκράτη περὶ ἀρετῆς). Πὰ παραδείγμα, ὁ Λάχης λέει ὅτι ὁ Σωκράτης «ἀφιερώνει πάντα τὸν χρόνον τοῦ στοὺς νέους ἀνθρώπους ὅποτε γίνεται κάποια ἐμπεριστατωμένη ἔρευνα ἢ ἀναζήτηση» (180 c), ἐνῶ ὁ Νικίας προσθέτει ὅτι καὶ ἐκεῖνος μπορεῖ νὰ ἐπιβεβαιώσει τὶς γνώσεις τοῦ Σωκράτη γιὰ θέματα ἐκπαίδευσης, ἀφοῦ ὁ τελευταῖος βρῆκε πρόσφατα ἕναν κατάλληλο δάσκαλο γιὰ τὸν γιό του (180 c-d).

Στὴ συνέχεια, ὡς ἐξετάσουμε κάποια ἀνώνυμα πρόσωπα πού ἐμφανίζονται σὲ ὀρισμένους πλατωνικοὺς διαλόγους. Ὁ φίλος (*εἰταῖρος*) στὸν ὁποῖον ἀφηγεῖται ὁ Σωκράτης τὴ συνομιλία του μὲ τὸν Πρωταγόρα ἐκφράζει ταυτόχρονα οἰκειότητα μὲ τὸν Σωκράτη καὶ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ εἶδος τῆς συζήτησης πού εἶχε ὁ Σωκράτης μὲ τὸν Πρωταγόρα. Τὰ δύο πρόσωπα ἀνταλλάσσουν ἀσπείρους γιὰ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Σωκράτη πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδη (309 a-c) καὶ στὴ συνέχεια, ὅταν ὁ φίλος ἀκούει ὅτι ὁ Πρωταγόρας ἦταν στὴν πόλη καὶ ὁ Σωκράτης μόλις τὸν εἶχε ἀφήσει, παροτρύνει τὸν Σωκράτη νὰ τοῦ ἀποκαλύψει τί εἰπώθηκε στὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς συνάντησης (309 d-310 a). Ὑπάρχει, σαφῶς, πνευματικὴ ὁμοιοβασιότητα σ' αὐτὴ τὴ σχέση: ὁ Σωκράτης λέει ὅτι θὰ ἦταν πολὺ ὑποχρεωμένος στὸν σύντροφό του ἂν ἀκουγε καὶ ὁ δεύτερος ἀπαντᾷ ὅτι θὰ ἦταν ἐξίσου εὐγνώμων ἂν ὁ Σωκράτης μιλοῦσε (310 a). Ἀκόμα μεγαλύτερη εἶναι ἡ συναισθηματικὴ καὶ πνευματικὴ οἰκειότητα μεταξὺ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ «εὐγενοῦς φίλου» (πβ. «γεννάδας»: *Χαρμ.*, 155 d, «εἰταῖρος»: 154 b), στὸν ὁποῖον ὁ Σωκράτης ἀναφέρει τὴν πρώτη του συνάντηση μὲ τὸν Χαρμῖδη καὶ τὴ διαλεκτικὴ του ἀντιπαράθεση πρῶτα μὲ τὸν Χαρμῖδη καὶ στὴ συνέχεια μὲ τὸν Κριτία, ἐξαδελφο καὶ κηδεμόνα τοῦ νέου. Ἀκόμα καὶ ἂν ἀποδεχτοῦμε τὴν ἀνετη στάση πού τηροῦσε ἡ ἀνώτατη τάξη τῶν Ἀθηναίων ἀπέναντι στὸ σεξουαλικὸ πάθος, ἡ ἐξομολόγηση τοῦ Σωκράτη γιὰ τὸ τί τοῦ συνέβη ὅταν εἶδε τί κρυβόταν μέσα στὸν μισα-

9. Τὸ ἀντίθετο ἰσχύει γιὰ τὸν Λυσίμαχο καὶ τὸν Μεληρία (τὸ ζεῖγος τῶν μεγαλύτερης ἡλικίας ἀνδρῶν στὸν διάλογο *Λάχης*), οἱ ὁποῖοι δὲν γνωρίζουν πολλὰ γιὰ τὸν Σωκράτη μέχρι νὰ διεξαχθεῖ ἡ συζήτηση πού ἀναπαρίσταται στὸν διάλογο (180 c).

νοιγμένο μανδύα του νέου έχει πολύ προσωπικό περιεχόμενο (πβ. 155 b-e). Επίσης, η ανταλλαγή επιχειρημάτων με τον Κριτία είναι τόσο περίπλοκη και δύσκολη που ο εύγενής ακροατής θα ήταν αδύνατον να την παρακολουθήσει αν δεν ήταν βαθιά εξοικειωμένος με τον τρόπο σκέψης του Σωκράτη.

Στρεφόμενοι στην ηλικιακή ομάδα των νέων τους οποίους συναναστρέφεται ο Σωκράτης για παιδαγωγικούς σκοπούς, διαπιστώνουμε ότι ο Πλάτων παρουσιάζει πολλούς από αυτούς ως Σωκρατικούς με την έννοια που προτάθηκε παραπάνω, αν και οι μεταγενέστεροι συγγραφείς άλλοτε τους συμπεριλαμβάνουν στους καταλόγους τους και άλλοτε όχι. Από τους νεαρούς πρωταγωνιστές του διαλόγου *Λύσις*, ο Κτήσιππος (πβ. επίσης *Φαίδ.*, 59 b) και ο Μενέξενος (επίσης *μν. ἔργ.*) εμφανίζονται συχνά στους δοξογραφικούς καταλόγους, ενώ ο Ίπποθάλης και ο Λύσις όχι. Στον διάλογο *Λύσις*, όμως, καθώς ο Σωκράτης πηγαίνει από την Ακαδημία στο Λύκειο, ο Ίπποθάλης είναι αυτός που τον καλεί πρώτος στην παλαιστρα: εκεί, μαζί με τον φίλο του, περνούν τον χρόνο τους «κυρίως διαλεγόμενοι» υπό την καθοδήγηση του Μίκκου που, όπως αποκαλύπτει ο νεαρός, είναι «φίλος (*ἐταῖρος*) και θαυμαστής (*ἐπαινέτης*)» του Σωκράτη (204 a). Ο Σωκράτης συνδέεται άρκετά στενά με τον Ίπποθάλη ώστε να τον ρωτήσει απερίφραστα ποιός του άρέσει (204 b). Και ο Κτήσιππος νιώθει άρκετη οικειότητα και με τους δύο ώστε να πειράξει τον φίλο του και να του αποκαλύψει τον ξρωτά του για τον Λύση χωρίς ένδοιασμό. Όπως και οι μεγαλύτερης ηλικίας άνδρες, έτσι και αυτοί αποζητούν τη συντροφιά του Σωκράτη για να ακούσουν τη γνώμη και τη συμβουλή του σχετικά με τους λόγους και τις πράξεις τους – σ' αυτή την περίπτωση, όπως δηλώνει ο Ίπποθάλης, για το «τί είδους λόγοι και τί είδους πράξη θα έκαναν κάποιον να κερδίσει τη συμπάθεια του ευνοούμενου του» (206 b-c). Επίσης, όπως οι μεγαλύτερης ηλικίας χαρακτήρες, έτσι και εκείνοι αλλά και ο Μενέξενος, ο ιδιαίτερος φίλος του Λύση, επιζητούν να έμπλακουν σε διάλογο με τον Σωκράτη. Ο τελευταίος πρώτα μιλάει με τον Λύση για τον ρόλο της γνώσης και τη χρησιμότητά της στις ξρωτικές σχέσεις και στη συνέχεια κυρίως με τον Μενέξeno για τη φύση της φιλίας. Ο Μενέξενος είναι «έριστικός» (211 b), ενώ ο Κτήσιππος άπαιτεί να συμμετάσχει στον διάλογο (211 c) και ο Ίπποθάλης ακούει. Δεν μπορούμε να μαντέψουμε τη διαλεκτική ικανότητα των δύο τελευταίων χαρακτήρων, αλλά γινόμαστε μάρτυρες της βαθμιαίας εξέλιξης του Λύση ως συνομιλητή. Με μιά πρώτη ματιά τουλάχιστον, και οι τέσσερις χαρακτήρες πληρούν τα κοινωνικά και ψυχολογικά κριτήρια που προτάθηκαν παραπάνω, σύμφωνα με τα όποια θα μπορούσε κάποιος να πει ότι ο Πλάτων τους αναπαριστά ως Σωκρατικούς¹⁰. Το ίδιο ισχύει για τους νεαρούς πρωταγωνι-

10. Ο Ίπποθάλης, όμως, είναι αμφιλεγόμενος χαρακτήρας: πβ. την ανάλυση των PENNER και ROWE 2005. Αμφιλεγόμενος, επίσης, ίσως είναι ο Ισχυρισμός του νέου ότι ο Μίκκος είναι φίλος και θαυμαστής του Σωκράτη.

στὲς τοῦ *Εὐθύδημου*, τὸν *Ἱπποκράτη* στὸν *Πρωταγόρα*, καὶ τὸν *Φαῖδρο* στὸν ὁμώνυμο διάλογο. Ἡ ὑποχρέωση τῆς ἀπόδειξης βαρύνει ἐκείνους πού θά ἤθελαν νὰ ἀρνηθοῦν ὅτι αὐτὰ τὰ πρόσωπα ἀναπαρίστανται ὡς Σωκρατικοὶ μὲ τὴν εὐρεία ἔννοια τοῦ ὄρου¹¹. Πά νὰ συνοψίσω τὴ θέση μου, οἱ ἱστορικοὶ ἀντιμετωπίζουν τὰ παραπάνω πρόσωπα διαφορετικὰ ἀπὸ, γιὰ παράδειγμα, τὸν *Κρίτων* ἢ τὸν *Γλαύκωνα*, ὑπονοώντας ὅτι οἱ πρῶτοι δὲν εἶναι Σωκρατικοί, ἐνῶ οἱ δεύτεροι εἶναι. Ἀντίθετα, ὁ Πλάτων δὲν τὸ κάνει αὐτό. Τοὺς παρουσιάζει ὅλους μὲ παρόμοιο τρόπο, ὡς λιγότερο ἢ περισσότερο φιλοσοφικά προικισμένους χαρακτήρες, οἱ ὁποῖοι συζητοῦν μὲ τὸν Σωκράτη γιὰ ὅλων τῶν εἰδῶν τὰ ἠθικά θέματα, χωρὶς νὰ εἶναι (καὶ χωρὶς νὰ ὑπάρχει πιθανότητα νὰ γίνουν) ἐπαγγελματίες φιλόσοφοι μὲ κάποια εὐλογη σημασία τοῦ ὄρου¹².

II

Ἄς κοιτάξουμε τώρα πὺδ συγκεκριμένα ποιά εἶδη ἀπόψεων ἐξετάζει ὁ Σωκράτης μαζί μὲ τοὺς παραπάνω χαρακτήρες. Εἶναι σημαντικό νὰ ἐπισημάνουμε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι, μὲ μοναδικὴ ἐξαιρέση τὸν *Κρίτων*, ὁ Πλάτων δὲν παρουσιάζει κανένα μέλος τοῦ κατωλόγου τοῦ *Φαίδρου* νὰ διερευνᾷ μαζί μὲ τὸν Σωκράτη κεντρικὰ «σωκρατικά» θέματα, ὅπως αὐτὰ πού προανα-

11. Δηλαδή, οἱ μελετητές πού ὑποστηρίζουν αὐτὴ τὴ θέση θά ἔπρεπε νὰ δείξουν, π.χ., γιὰτί ἀρνοῦνται ὅτι ὁ Πλάτων δίνει στοιχεῖα γιὰ τὴ σωκρατικὴ ταυτότητα τῶν προαναφερθέντων προσώπων, ἐνῶ δέχονται ὅτι ἀποτελεῖ ἀξιόπιστη πηγὴ γιὰ τὸν «Σωκρατισμό», π.χ., τοῦ *Κτήσιππου* καὶ τοῦ *Μενέξενου* (τὰ ὀνόματα τῶν ὁποίων ἐμφανίζονται καὶ στοὺς δοξογραφικοὺς καταλόγους τῶν Σωκρατικῶν).

12. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ διαφορὰ δὲν ἐμφανίζεται σὲ σχετικὲς ἱστορίες τῆς φιλοσοφίας. Καὶ μποροῦμε, πράγματι, νὰ ἀναρωτηθοῦμε γιὰτί συμβαίνει αὐτό. Ὁ λόγος εἶναι, νομίζω, ὅτι χρησιμοποιοῦνται κριτήρια ἐξωτερικά πρὸς τὴς λογοτεχνικὲς συνθέσεις τοῦ Πλάτωνα προκειμένου νὰ ἀξιολογηθοῦν αὐτοὶ καθ' αὐτοὺς οἱ διάλογοι ὡς τεκμήριο γιὰ τὸ ποιοὶ εἶναι Σωκρατικοί. Ἐντούτοις, δὲν θά πρέπει νὰ συναγάγουμε, γιὰ παράδειγμα, ὅτι οἱ πλατωνικοὶ *Λάχης* καὶ *Νικίας* δὲν παρουσιάζονται ὡς Σωκρατικοί (μὲ τὴν ἔννοια μὲ τὴν ὁποία χρησιμοποιῶ τὸν ὄρο ἑδῶ), ἐπειδὴ δὲν ἦταν κατὰ κύριο λόγο φιλόσοφοι. Διότι οὔτε ὁ *Γλαῦκος* καταγράφεται ὡς φιλόσοφος, οὔτε ὁ *Κρίτων*, καὶ ὅμως χρησιμοποιοῦμε τὸν Πλάτωνα ὡς τεκμήριο τῆς σωκρατικῆς τους ταυτότητας. Οὔτε θά πρέπει νὰ ἐπικαλούμαστε τὸ γεγονός ὅτι ὁ πρῶτος δὲν ἔγραψε διαλόγους ἐνῶ ὁ δεύτερος τὸ ἔκανε (ὅπως τὸ ἔκαναν καὶ οἱ Ἀντισθένης, Ἀρίστιππος, Αἰσχίνης κλπ.). Διότι, ἀκόμα καὶ ἂν αὐτό ἀποτελεῖ κριτήριο γιὰ νὰ ἐκφέρουμε τὴν ἱστορικὴ κρίση ὅτι κάποιος εἶναι Σωκρατικός ἐνῶ κάποιος ἄλλος δὲν εἶναι, δὲν προκύπτει ὅτι αὐτοῦ τοῦ εἰδους τὸ κριτήριο ἰσχύει γιὰ τὴς ἀναπαραστάσεις τοῦ Πλάτωνα. Συνεπῶς, μᾶς μένει ἡ ἐπιλογή εἴτε νὰ θεωρήσουμε Σωκρατικοὺς ὅλους τοὺς παραπάνω πλατωνικοὺς χαρακτήρες μὲ τὴν εὐρεία καὶ συμβατικὴ ἔννοια πού ὑποδείχθηκε προηγουμένως (ἀνεξαρτήτως τοῦ ἂν ἐμφανίζονται ἢ ὄχι σὲς δοξογραφικὲς πηγές) εἴτε, ἐναλλακτικὰ, νὰ ἐξηγήσουμε γιὰτί ὁρισμένοι ἀπὸ αὐτοὺς δὲν θά πρέπει νὰ θεωρηθοῦν Σωκρατικοί.

φέρθηκαν¹³. Καί πάλι, αὐτὸ τὸ γεγονός θὰ πρέπει νὰ μᾶς παρακινήσει νὰ ἀναθεωρήσουμε τὴ συνήθη ὑπόθεση ὅτι ὁ Πλάτων δίνει στοιχεῖα γιὰ τὶς ἀπόψεις τῶν φιλοσόφων πού ἱδρυσαν τὶς σωκρατικές σχολές μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Σωκράτη¹⁴. Διότι ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης διερευνᾷ κεντρικὰ θέματα, γιὰ παράδειγμα τὴν ἰδέα ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση, ὅχι μὲ τοὺς φιλοσόφους τοῦ καταλόγου τοῦ Φαίδρου, ἀλλὰ μὲ ἄλλα πρόσωπα.

Ἔτσι, ὅσον ἀφορᾷ στὴ φιλοσοφικὴ μέθοδο, συνομιλητὲς φιλικὰ διακείμενοι πρὸς τὸν πλατωνικὸ Σωκράτη φαίνεται νὰ ἀσπάζονται τὸ σωκρατικὸ πρότυπο διαλόγου: διαλεκτικὲς συζητήσεις μέσφ ἐρωταποκρίσεων οἱ ὁποῖες διέπονται ἀπὸ ὀρισμένους κανόνες καὶ οἱ ὁποῖες ἀπαιτοῦν ἀπὸ τοὺς διαλεγόμενους νὰ μιλοῦν μὲ σαφήνεια καὶ συνέπεια, νὰ ἔχουν ὥς σκοπὸ τὴν ὑπεράσπιση ἢ τὴν ἀπόρριψη μιᾶς δεδομένης δήλωσης καὶ νὰ ἀναγνωρίζουν τὶς ἠθικές συνέπειες αὐτῆς τῆς πρακτικῆς. Ὁ Κρίτων συμφωνεῖ νὰ ἐπανεξετάσει τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον ὁ φίλος του θὰ ἔπρεπε νὰ δραπετεύσει ἀπὸ τὴ φυλακὴ (πβ. 46 b–47 a), ἂν καὶ γνωρίζει ὅτι τὸ συμπέρασμα τοῦ ἐπιχειρήματος μπορεῖ κάλλιστα νὰ εἶναι τὸ ἀντίθετο ἀπὸ αὐτὸ πού ἐλπίζει. Καὶ πράγματι, οἱ εἰλικρινεῖς μονολεκτικὲς ἀπαντήσεις τοῦ ὁδηγοῦν σὲ προκείμενες ἀσύμβατες πρὸς τὴν ἀρχικὴ του θέση. Ὁ Λάχης, ἕνας Ἀθηναῖος ἀριστοκράτης μὲ ἀνεπὶληπτη στρατιωτικὴ σταδιοδρομία, παρακολουθεῖ μὲ ἄνεση τὸν Σωκράτη καθὼς αὐτὸς μετατοπίζει τὴ συζήτηση περὶ τῆς ἀξίας μιᾶς ὀρισμένης πολεμικῆς τεχνικῆς σὲ ἐννοιολογικὴ ἐξέταση τῆς ἀντίστοιχης ἀρετῆς (189 d–190 d). Δίνει τὸ σωστὸ εἶδος ἀπάντησης στὸ ἐρώτημα τί εἶναι ἡ ἀνδρεία (πβ. 190 d), ἀπαντᾷ χωρὶς δισταγμὸ (ἂν καὶ μερικὲς φορὲς μὲ κάποια δυσκολία) στὰ ἐρωτήματα πού ὁδηγοῦν στὶς προκείμενες τοῦ ἐλεγκτικοῦ ἐπιχειρήματος, ἀναγνωρίζει ἀνοιχτὰ καὶ χωρὶς ἔπαρση ὅτι οἱ ὀρισμοὶ τοῦ ἔχουν ἀντικρουστεῖ καί, στὸ τέλος, σχολιάζει γιὰ τὸν ἑαυτό του: «Ἀπὸ

13. Ἀπὸ τὴν ἄλλή μεριά, κάποια μέλη τοῦ καταλόγου τοῦ Φαίδωνα διερευνοῦν περιστασιακὰ ἀπὸ κοινού μὲ τὸν πλατωνικὸ Σωκράτη ὀρισμένα θέματα τὰ ὁποῖα φαίνονται, ὡστόσο, πῶς περιφερειακὰ ἀπὸ ἐκεῖνα πού ἀναφέρθηκαν στὴν εἰσαγωγὴ τῆς παρούσας μελέτης. Πά παράδειγμα, ὁ Κτήσιππος καὶ ὁ Μενέξενος συζητοῦν μὲ τὸν Σωκράτη, ὁ καθενας μὲ τὴ σειρά του, στὸν διάλογο *Λύσις*. Ὁ πρῶτος συμμετέχει, ἐπίσης, στὸν *Εὐθύδημο*, ἐνῶ ὁ δεῦτερος ἐμφανίζεται καὶ στὸ ἔργο πού φέρει τὸ ὄνομά του. Ἐντούτοις, ὁ διαλεκτικὸς ρόλος τους δὲν εἶναι πολὺ σημαντικὸς καί, σχετικὰ μὲ τὸ θέμα τῆς φιλίας, δὲν εἶναι σαφὲς σὲ ποῖον βαθμὸ οἱ ἀπόψεις πού ἐξετάζονται στὸν διάλογο *Λύσις* παρουσιάζονται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς ἀντιπροσωπευτικὲς τῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ Σωκράτη καὶ τῶν πολὺ στενῶν συντρόφων του. Ἐπίσης, θὰ πρέπει νὰ καταγράψουμε τὸν προπαγανιστὴ τοῦ *Κρατίλου*, τὸν Ἑρμογένη, καὶ τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴν κατὰ γλῶσσαν καὶ τὴν ὁρθότητα τῶν ὀνομάτων. Ὁ Εὐκλείδης εἶναι ὁ ἀφηγητὴς τοῦ *Θεαίτητου* (ὅπου καὶ ὁ Τερψίων κάνει μιὰ σύντομη ἐμφάνιση) καὶ ὁ Ἀπολλόδοτος εἶναι ὁ ἀφηγητὴς τοῦ *Συμποσίου* (ὅπως τοῦ τὸ περιγράφει ὁ Ἀριστοδόμος) ἀλλὰ, ὅπως ἤδη λέχθηκε, κανεὶς τους δὲν ἀπεικονίζεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα νὰ συμμετέχει στὸν ἴδιον διάλογο.

14. Αὐτὴ ἡ παρατήρηση ἀναφέρεται στὸν Αἰσχίνη καθὼς καὶ στὸν Ξενοφῶντα, οἱ ὁποῖοι ὅμως δὲν ὑπῆρξαν ἰδρυτὲς δικῶν τῶν σχολῶν.

τῇ μεριᾷ μου, Σωκράτη, εἰμαι ἔτοιμος νὰ συνεχίσω χωρὶς δισταγμό, ἂν καὶ δὲν εἶμαι συνηθισμένος σὲ τέτοιες συζητήσεις. Ἀλλά, σὲ σχέση μετὰ τὰ ὅσα ἔχουν λεχθεῖ, μὲ ἔχει κυριεύσει μιὰ κάποια ἐπιθυμία γιὰ τὴ νίκη καὶ συγχύζομαι εἰλικρινᾶ πού δὲν μπορῶ νὰ ἐκφράσω τὰ ὅσα σκέφτομαι μ' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν τρόπο. Διότι, ἐνῶ πιστεύω πὼς ἀντιλαμβάνομαι τί εἶναι ἡ ἀνδρεία, χωρὶς νὰ ξέρω πὼς, αὐτὴ ἡ ἀντίληψη μόλις τώρα μοῦ διέφυγε, ἔτσι ὥστε νὰ μὴν μπορῶ νὰ τὴν ἐκφράσω μὲ λόγια καὶ νὰ ἀποφανθῶ τί εἶναι ἡ ἀνδρεία» (194 a-b). Στὴ συνέχεια ὁ Λάχης εἶναι ἀρκετὰ εἰλικρινὴς ὥστε νὰ παραδεχτεῖ τὸ κύριο μειονέκτημά του: ἔχει τὸ θάρρος νὰ συνεχίσει τὴν ἔρευνα, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀρκετὰ ἐξοικειωμένος μὲ τὴ σωκρατικὴ μέθοδο καὶ δὲν εἶναι βέβαιος γιὰ τὶς ἴδιες του τὶς σκέψεις. Μπορεῖ, λοιπόν, νὰ ὀνομαστῇ Σωκρατικὸς μὲ τὴν ἔννοια πού προσδιορίστηκε παραπάνω· σημειώστε, ὅσο, ὅτι δὲν παρουσιάζεται οὔτε ὡς ἔμπειρος συζητητὴς οὔτε ὡς ἀντιλαμβάνομενος τὶς φιλοσοφικὲς προτιμήσεις τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Νικία. Αὐτὸς ὁ δεῦτερος πρωταγωνιστὴς τοῦ διαλόγου Λάχης (καὶ λογοτεχνικὰ συνονόματος μὲ τὸν Ἀθηναῖο ἀριστοκράτη πού ἡγήθηκε τῆς ἀνεπιτυχοῦς ἐκστρατείας στὴ Σικελία) λέει ὅτι ἔχει ἀκούσει συχνὰ τὸν Σωκράτη (πβ. «πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος»: 194 d) καὶ ἀποδίδει ὑπόρρητα στὸν Σωκράτη τὴν ἰδέα ὅτι ἡ ἀνδρεία εἶναι ἓνα εἶδος γνώσης (194 c-e).

Τώρα, σχετικὰ μὲ τὴν ἠθική, ὁ Πλάτων ἐπιλέγει τὸν Νικία ὡς συνομιλητὴ, στὸ περιώνυμο ἀπόσπασμα ὅπου ἐπισημαίνει τὴ σύνδεση ἀνάμεσα στὸν σωκρατικὸ ἔλεγχο καὶ τὴν ἐξέταση τοῦ ἑαυτοῦ. «Λυοίμαχε, μοῦ δίνεις τὴν ἐντύπωση ὅτι γνωρίζεις τὸν Σωκράτη μόνον ἀπὸ τὸν πατέρα του καὶ δὲν τὸν συναναστράφηκες παρὰ μόνον ὅταν ἦταν παιδί (187 e) ... Μὲ ἐντυπωσιάζει τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἔχεις ἐπίγνωση πὼς ὅποιος πλησιάζει πολὺ («ἐγγύτατα») τὸν Σωκράτη καὶ συνδιαλέγεται μ' αὐτὸν («διαλεγόμενος»), ἀκόμα καὶ ἂν ὁ διάλογος ἔχει ξεκινήσει γιὰ διαφορετικὸ θέμα, ἀναγκάζεται ἀπὸ αὐτὸν (δηλ. τὸν Σωκράτη) νὰ περιάγεται στὴ διάρκειά τῆς συζήτησης μέχρι νὰ φτάσει στὸ σημεῖο νὰ μιλήσει γιὰ τὸν ἑαυτό του, τόσο γιὰ τὸ πὼς τώρα περνάει τὶς μέρες του ὅσο καὶ γιὰ τὸ τί ζωὴ ἔζησε στὸ παρελθόν» (187 e-188 a). Ὁ Νικίας ἀποκαλύπτει ὅτι, ὡς πραγματικὸς «Σωκρατικὸς», ἔχει συνηθίσει αὐτὴ τὴν ἀντιμετώπιση, ἀπολαμβάνει τὴ σωκρατικὴ μέθοδο ἐλέγχου καὶ πιστεύει στὰ ἠθικὰ ὀφέλη πού προκύπτουν ἀπὸ αὐτὴν (188 a-c). Στὸ ἴδιο πνεῦμα, ὁ Λάχης λέει ὅτι εἶναι πρόθυμος νὰ ἀντεξεταστῇ ἀπὸ τὸν Σωκράτη, καθὼς θεωρεῖ ὅτι τὰ λόγια του βρίσκονται σὲ ἀρμονία μὲ τὰ ἔργα του (188 a-189 b).

Παρόμοιες παραδοχὲς ὑπόκεινται τῆς ἀφήγησης τῆς σκηνῆς τοῦ θανάτου ἀπὸ τὸν Φαίδωνα (π.χ. 88 e-91 e, 115 a-118 a), ἂν καὶ δὲν διαδραματίζονται σὲ ζωντανὸ διάλογο μὲ τὸν Φαίδωνα ὡς κύριο συμμετέχοντα. Προϋποτίθενται, ἐπίσης, οἱ παιδαγωγικὲς συζητήσεις μεταξὺ τοῦ Σωκράτη καὶ ἄλλων φερέλπιδων νέων, ὅπως ὁ Χαρμίδης, ὁ Λύσις καὶ ὁ Κλεινίας.

Στρεφόμενοι στὴ νοησιαρχία, ἡ ὁποία, ὅπως εὐρύτατα πιστεύεται, εἶναι ἡ προσφιλέστερη θεωρία τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ κύκλου του, συναντᾶμε τὸν

πλατωνικό Σωκράτη να συζητάει ακριβώς με τέτοιου είδους ανθρώπους. Πά παραδείγμα, ο Νικίας παρουσιάζεται ως υπερασπιστής της ιδέας ότι η ανδρεία είναι ένα είδος γνώσης και αντικρούεται δεόντως, όπως ο ίδιος παραδέχεται. Στον *Χαρμίδα*, όπως θα δούμε αναλυτικά, ο Κριτίας προβάλλει μία άκραία νοησιαρχική θέση σχετικά με τη *σωφροσύνη*, την οποία περιμένει να υιοθετήσει ο Σωκράτης· ωστόσο, ο Σωκράτης την καταρρίπτει. Με μετριοπαθέστερη διάθεση, ο Πολέμαρχος δρίζει τη δικαιοσύνη ως *ἀφέλμην* για τους φίλους που *γνωρίζουμε* ότι είναι αγαθοί και βλαβερή για τους *ἐχθρούς* που *γνωρίζουμε* ότι είναι κακοί, *ὑπονοώντας* έτσι ότι η ἀρετή *ἐξαρτάται* σε κρίσιμο βαθμό από ένα είδος γνώσης· και εκείνος, όμως, παραδέχεται τα λάθη του σε εὐθετο χρόνο (335 d-e). Ἐξάλλου, αν και πολλοί πλατωνικοί διάλογοι ὑποστηρίζουν την πρωτοκαθεδρία της σοφίας, πρέπει να σημειωθεί ότι *ποτέ* δεν παρουσιάζουν έναν επαγγελματία φιλόσοφο του σωκρατικού κύκλου στον ρόλο του υπερασπιστή της. Ἀκόμα χειρότερα, ο Σωκράτης συζητάει τη φύση της εὐσέβειας με έναν *χαρακτήρα* που παρουσιάζεται ως *γνωμία* του Σωκράτη, αλλά δεν είναι ούτε κοινωνικά πολύ οικείος του ούτε φιλοσοφικά *ἐξοικειωμένος* με τον τρόπο συζήτησης του τελευταίου, δηλαδή δεν είναι Σωκρατικός με την προσαναφορεθείσα σημασία του ὄρου. Αὐτός είναι ο Εὐθύφρων – ένας υπερφίλος, φανατικός και *ἀκαλλέργητος* *ἱερέας*, χωρίς *ἐκπαίδευση* στη διαλεκτική *ἐπιχειρηματολογία*. Ὅσο για μία ἄλλη προσφιλή θέση που παραδοσιακά αποδίδεται στον πλατωνικό Σωκράτη, *συγκεκριμένα* την *ἐνότητα* των ἀρετῶν, τα πράγματα περιπλέκονται *ἀκόμη περισσότερο*, διότι το πρόσωπο με το οποίο ο Σωκράτης *ἐρευνᾷ* αὐτή τη θέση είναι ο Πρωταγόρας. Θὰ σταματήσω ἔδω, καθώς η συζήτηση αὐτῶν των δύο τελευταίων πλατωνικῶν χαρακτήρων *ὑπερβαίνει* το *ἀντικείμενο* του παρόντος ἄρθρου. Ἀλλά το γενικό συμπέρασμα και *πά-λι* πρέπει να *ἔχει* καταστεί σαφές: ὁ πλατωνικός Σωκράτης *ἐξετάζει* *κεντρικῆς* σημασίας ἠθικὲς *ἀπόψεις* *ὄχι* με τοὺς φιλοσόφους του κύκλου του *ἀλλά* με *κάθε* *εἶδους* *συνομιλητές*· και *μια* *ὑποκατηγορία* αὐτῶν των τελευταίων είναι ἡ *ὁμάδα* που *συνοπτικά* *ἀποκαλῶ* «Σωκρατικούς».

Παρόμοιες παρατηρήσεις ἄπτονται της μεταφυσικῆς και της ψυχολογίας. Στον *Κρίτωνα*, ο Σωκράτης *ἀκολουθεῖ* την πεπατημένη (πβ. 49 a), για να *ὑπενθυμίσει* στον φίλο του την προηγούμενη συμφωνία τους ότι η ψυχή είναι πολύ σημαντικότερη από το σῶμα, ότι *βλάπτεται* από το *ἄδικο* *ἀλλά* *βελτιώνεται* από το *δίκαιο* και *ὡς* *ἐκ* *τούτου* *θα* *ἔπρεπε* να *ἀσχολοῦνται* *μόνον* με το τί είναι *δίκαιο* (47 a–48 b). Στη συνέχεια, *βασιζόμενος* σ' αὐτὲς τις *παραδοχές*, *ὁδηγεῖ* τον Κρίτωνα να *ἐπιβεβαιώσει* την *προσῆλωσή* του στη *λεγόμενη* *ἀρχή* της δικαιοσύνης, *ἀντιληπτή* *ὡς* *τὸ* *κριτήριο* *βάσει* *τοῦ* *ὁποίου* *διακρίνει* *κανείς* *ποιοί* *σκέπτονται* *σάν* *κι* *αὐτὸν* (δηλ. οἱ Σωκρατικοί) και *ποιοί* *ὄχι* (49 d)¹⁵. Ἡ *ἄξιολογική* *ὑπεροχή* της ψυχῆς *ἐναντι* *τοῦ* *σώματος*

15. Αὐτή είναι ἄλλη *μια* *ἐμμεση* *ἀναφορά* στην *ὑπαρξη* *ἐνός* *σωκρατικού* *κύκλου*.

παίζει σημαντικό ρόλο στις αναπαραστάσεις του Σωκράτη από τον Πλάτωνα ως παιδαγωγού των μεγαλύτερης και μικρότερης ηλικίας μελών του κύκλου του. Τόσο ο Νικίας όσο και ο Λάχης συναινούν με τον ισχυρισμό του Σωκράτη ότι, στην πραγματικότητα, η τρέχουσα συζήτησή τους δεν αναφέρεται στην τεχνική της ἐνοπλης μάχης, αλλά μάλλον στη σωστή εκπαίδευση της ψυχής των γιων των φίλων τους (185 c–187 b). Ο περίτεχνος πρόλογος του *Χαρμίδη* θίγει ένα παρόμοιο θέμα: η ὁμορφιά της ψυχής είναι ἀσύγκριτα σημαντικότερη από την ὁμορφιά του σώματος (154 b–155 a) και η υγεία του σώματος θα ἔπρεπε νὰ ἐπιδιώκεται στο πλαίσιο μίας ὁλιστικής ἀντιμετώπισης πού ἔχει κύριο στόχο τὴν υγεία της ψυχής μέσω των λόγων, δηλαδή των ἐπιχειρημάτων (156 b–157 c). Οἱ διαλεγόμενοι χρησιμοποιοῦν τις ἐξῆς παραδοχές: ὁ Κριτίας συνδέει τὴν ψυχικὴ ὁμορφιά με τὴ φιλοσοφία, ἰσχυριζόμενος ὅτι ὁ κηδεμονευόμενός του εἶναι ἤδη φτασμένος ποιητής και φιλόσοφος, ἔτοιμος νὰ συμμετάσχει σὲ διάλογο (154 e–155 a). Ἰσχυρίζεται ἐπίσης ὅτι ὁ Χαρμίδης κατέχει *σωφροσύνη*, τὴν ἀρετὴ πού θεωρεῖται ἰσοδύναμη με τὴν ψυχικὴ υγεία (157 a). Ὅσο γιὰ τὴ νεότητά, ἐμφανίζεται πρόθυμος νὰ δεχτὲ τις ἐρωτήσεις τοῦ Σωκράτη και πρὸς τὸ τέλος τοῦ διαλόγου παραδέχεται ὅτι ἔχει ἀνάγκη τοὺς λόγους τοῦ Σωκράτη (176 b). Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ *Ἀλκιβιάδου* I, ὁ νεαρός πρωταγωνιστής ὁδηγεῖται στὴν παραδοχή ὅτι ἡ ψυχὴ κυβερνᾷ τὸ σῶμα και εἶναι ταυτόσημη με τὸν ἑαυτό, ὅτι ἡ αὐτογνωσία συνεπάγεται γνώση της ψυχής (πβ. 129 a–131 a) και ὅτι φροντίδα τοῦ ἑαυτοῦ σημαίνει νὰ στρέφεται κανεὶς σὲς ἀνάγκες της ψυχής και ὄχι τοῦ σώματος (132 c). Ἐπὶ πλέον, ὁ Σωκράτης καθοδηγεῖ τὸν νεαρό σὲ μιά σύντομη μεταφυσικὴ ἐρευνα τοῦ ἑαυτοῦ και της αὐτογνωσίας (132 c–133 c), ὑποδεικνύοντας ὅτι ὁ ἑαυτὸς εἶναι τὸ καλύτερο τμήμα της ψυχής πού εἶναι γνωστικὴ και θεϊκὴ, και ὅτι γνωρίζουμε τὸν ἑαυτό μας μέσω ἑνὸς εἶδους ἀντανάκλασης, κοιτάζοντας στὸ ἀντίστοιχο τμήμα της ψυχής ἑνὸς ἄλλου προσώπου και ἐμπλεκόμενοι σὲ διάλογο μαζί του (πβ. 133 b–c). Αὐτὴ ἡ τελευταία ὑπόδειξη διερευνᾶται και με ἕναν ἄλλο νεαρό χαρακτήρα, τὸν Φαῖδρο, πού δὲν περιλαμβάνεται στὸν κατάλογο τῶν Σωκρατικῶν, ἐνῶ στοιχεῖα της βρισκόμε και στὸν *Φαῖδωνα*, ὅπου ἡ διάκριση μεταξύ ψυχής και σώματος και ἡ ταύτιση της ψυχής με τὸν ἑαυτό τυγχάνουν φιλοσοφικῆς ἀντιμετώπισης. Ὁ Σιμμίας και ὁ Κέρβης ἀναφέρονται φυσικά σὲς καταλόγους τῶν Σωκρατικῶν και μαζί με τὸν Φαῖδωνα εἶναι, και οἱ τρεῖς, συγγραφεῖς σωκρατικῶν διαλόγων. Ἐντούτοις, πολλοὶ πιστεύουν ὅτι δὲν παρουσιάζονται ὡς Σωκρατικοὶ στὸν *Φαῖδωνα*¹⁶, και προτιμῶ νὰ ἀναστειλῶ τὴν

16. Ὅρισμένοι μελετητὲς πιστεύουν ὅτι ὁ Σιμμίας και ὁ Κέρβης ἀπεικονίζονται ὡς Σωκρατικοί, λόγω τοῦ γεγονότος ὅτι συμφωνοῦν με τὸν Σωκράτη πὼς ὑπάρχουν Ἰδέες (ἀποψη τὴν ὁποία ὁ Πλάτων παρουσιάζει ὡς τὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τοῦ σωκρατικοῦ κύκλου: *Πολ.*, I, 596 a–b). Ἄλλοι ὅμως παρατηροῦν ὅτι ἡ σχέση αὐτῶν τῶν προσώπων με τὸν Πυθαγορισμὸ εἶναι ἐμφανέστατη (πβ. *Φαῖδ.*, 61 d–e). Καὶ ἄλλοι, ἀκόμη, ὑποστηρίζουν

κρίση μου σχετικά με τη φιλοσοφική τους ταυτότητα.

Στην πολιτική, κανείς δεν θα μπορούσε να αμφισβητήσει την ιστορική διαπίστωση ότι πολλά μέλη του σωκρατικού κύκλου έδειχναν γνήσιο θεωρητικό ενδιαφέρον για τη διακυβέρνηση της πόλης, τη φύση των νόμων και τη σχέση τους με την ήθική¹⁷. Αλλά νομίζω ότι οι αναπαραστάσεις των συνήθων συντρόφων του Σωκράτη από τον Πλάτωνα δεν επιβεβαιώνουν τον πρόσθετο ισχυρισμό ότι κανείς από τους οικείους του δεν είχε πολιτικές φιλοδοξίες ή ποτέ δεν είχε συμμετάσχει ενεργά στις δημόσιες υποθέσεις. Αντίθετα, αρκετοί «Σωκρατικοί», τους οποίους απεικονίζει ο Πλάτων, αντιστοιχούν σε άτομα με άξιοσημείωτη πολιτική σταδιοδρομία. Ο Λάχης ήταν ένας άριστοκράτης που άσκούσε μεγάλη επιρροή, υποστήριξε το ειρηνιστικό κόμμα και διαπραγματεύτηκε μαζί με τον Νικία την έξιετη ειρήνη που φέρει το όνομα του τελευταίου. Διετέλεσε ανώτατος διοικητής του Αθηναϊκού στόλου κατά την έναρξη του μεγάλου πολέμου (427 π.Χ.), στη συνέχεια διώχθηκε ποινικά από τον Κλέωνα (425 π.Χ.), ανέλαβε και πάλι ύψηλα καθήκοντα ως στρατηγός του Αθηναϊκού στρατού και πέθανε, όχι άδοξα, στην πρώτη μάχη της Μαντινείας (418 π.Χ.). Η πολιτική διαδρομή του Νικία ήταν παρόμοια, αν και τραγικότερη. Έξαιρετικά πλούσιος άνδρας και επίφοβος αντίπαλος του Κλέωνα και άργότερα του Αλκιβιάδη, κατόρθωσε να διασφαλίσει τη λεγόμενη Νικίειο ειρήνη με τη συμμαχία των Λακεδαιμονίων (421-415 π.Χ.)· η φιλειρηνική πολιτική του τελικά απορρίφθηκε από τους Αθηναίους, αλλά ακόμα και τότε διορίστηκε στρατηγός της οικεικής εκστρατείας και, όπως είναι γνωστό, εκτελέστηκε από τον έχθρο μετά την καταστροφή του αθηναϊκού στόλου στη Σικελία. Η χρονολογία του δράματος στον διάλογο *Λάχης* (περίπου 420 π.Χ.) δείχνει ότι συναναστρεφόταν τον Σωκράτη στο αποκορύφωμα της ισχύος του (δηλ., κατά την άρχη της Νικίειας ειρήνης). Και κάτι παρόμοιο ισχύει, όπως θα δούμε, με τον Κριτία, τον δεύτερο πρωταγωνιστή του *Χαρμίδη*, και με τον Αλκιβιάδη, τον πλέον χαρισματικό πολιτικό της εποχής του. Επιπλέον, δεν είναι άπιθανο ο Κριτίων να είχε κάποια ενεργό συμμετοχή στην πολιτική εξ αίτιας της κοινω-

δι ο Σοκράτης και ο Κέρης παρουσιάζονται από τον Πλάτωνα ως καλλιεργημένοι Θηβαίοι, εξοικειωμένοι με τον Πυθαγορισμό, που είχαν γνωρίσει τον Φιλόλαο κατά την παραμονή του στη Θήβα και έδειχναν επίσης συμπάθεια προς τις απόψεις του Σωκράτη περί της φύσης της ψυχής.

17. Όχι μόνον ο Πλάτων και ο Ξενοφών αλλά και ο Αντισθένης (*Περί Νόμου* ή *Περί Πολιτείας*, *Κύρος* ή *Περί Βασιλείας*, *Μενέξενος* ή *Περί του Άρχεν*, *Άρχέλαος* ή *Περί Βασιλείας*, *Πολιτικός*), και ίσως ο Κρίτων (*Πολιτικός*, *Περί Νόμου*), ο Γλαύκος (*Μενέξενος*), ακόμα και ο Αρίστιππος (*Αρτιάβαζος*, *Ιστορία των κατὰ Λιβήην*, βιβλία τρία) έγραψαν έργα για συναφή πολιτικά θέματα, ενώ άλλα μέλη του κύκλου, όπως ο Εύκλειδης και ο Φαίδων, φαίνεται να άπείχαν από τέτοιου είδους θέματα.

νικῆς του θέσης καὶ τοῦ μεγάλου πλούτου του – γνωρίσματα ποὺ τονίζει ὁ Πλάτων καθὼς σκιαγραφεῖ τὰ χαρακτηριστικά τοῦ ἀνδρα. Ἐπίσης, γνωρίζουμε ὅτι ὁ Φαῖδρος εἶχε ἐμπλοκὴ στὸ σκάνδαλο τῆς βεβήλωσης τῶν Ἑλευσινίων μυστηρίων –πιθανὸν μὲν πολιτικὴ πράξη διαμαρτυρίας– καὶ ὅτι καταδικάστηκε σὲ ἔξορία. Καὶ πάλι, στὸν *Φαῖδρο* ὁ χαρακτήρας αὐτοῦ παρουσιάζεται νὰ συνομιλεῖ μὲ τὸν Σωκράτη σὲ πολὺ προγενέστερη ἡμερομηνία, ὅπου ὁ Φαῖδρος (ὑποτίθεται εὐνοούμενος τοῦ Πλάτωνα)¹⁸ ἐμφανίζεται ὡς παρορμητικὸς νεαρὸς, παθιασμένος μὲ τὴ ρητορικὴ καὶ καθοδηγούμενος ἀπὸ τὸν Σωκράτη σ' ἕναν θαυμάσιο φιλοσοφικὸ στοχασμὸ πᾶνω στὴ φύση τῆς ψυχῆς, τὸν ὑπερβατικὸ χαρακτήρα τοῦ *ἔρωτα*, τὴ φύση τῆς πειθοῦς, καὶ τὴ σημασία αὐτῶν τῶν στοιχείων γιὰ τὸν φιλοσοφικὸ βίον. Ὑπάρχει, ἐπίσης, ὁ Χαιρεφῶν, ἕνας ἄλλος Σωκρατικὸς τὸν ὁποῖον ἐλάχιστοι μνημονεύουν οἱ δοξογράφοι, ἐνῶ ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης τῆς *Ἀπολογίας* τὸν ἀποκαλεῖ «καὶ δικό μου σύντροφο (*ἐταῖρον*) ἀπὸ τὰ χρόνια τῆς νεότητος καὶ σύντροφο τοῦ δημοκρατικοῦ σας κόμματος, ποὺ μοιράστηκε μαζί σας τὴν πρόσφατη αὐτὴ ἔξορία καὶ ἐπέστρεψε (στὴν Ἀθήνα) μαζί σας» (20 e–21 a). Ὁ Πλάτων τὸν παρουσιάζει σὲ διάφορους διαλόγους ὡς φανατικὰ προσκολλημένο στὸν Σωκράτη (*Απολ.*, 21 a, *Χαρμ.*, 153 b, *Γοργ.*, 447 b), ἐξοικειωμένο μαζί του μὲ τὸ παραπάνω (*Χαρμ.*, 154 d), ὡς ἄνδρα διακατεχόμενο ἀπὸ ἰσχυρὰ πάθη (*μν. ἔργ.*) καὶ ὡς φλογερὸ δημοκράτη ποὺ ἔλαβε ἐνεργὸ μέρος στὴν ἀνατροπὴ τῶν Τριάκοντα (*Απολ.*, 20 e–21 a)¹⁹. Γιὰ νὰ συνοψίσω, οἱ χαρακτηριστεῖς τοὺς ὁποίους ἀποκαλῶ «Σωκρατικούς» τοῦ Πλάτωνα, σὲ σύνδεση μὲ τὶς ἀντίστοιχες ἱστορικὲς προσωπικότητες, δείχνουν ὅτι στὴν πραγματικότητα οἱ σύντροφοι τοῦ Σωκράτη δὲν τηροῦσαν ὁμοιόμορφη στάση ἀπέναντι στὴν πολιτικὴ πράξη. Ὁριομένοι ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι ἡγέτες τοῦ δλιγαρχικοῦ καὶ εἰρηνιστικοῦ κόμματος, ἄλλοι εἶναι ἐξέχουσες φυσιογνωμίες τῶν δημοκρατικῶν καὶ ἄλλοι δὲν συμμετέχουν καθόλου στὴν πολιτικὴ ὑψηλοῦ ἐπιπέδου²⁰.

Θὰ πρέπει νὰ προστεθοῦν λίγα λόγια γιὰ τὸν σωκρατικὸ «ἔρωτα», στὸ πλαίσιο τοῦ ὁμόφυλου ἢ παιδευατικοῦ ἔρωτα. Ὅλοι γνωρίζουμε ὅτι ὁ

18. Δ. Λ., 3, 29, 31.

19. Ὁ Χαιρεφῶν παρουσιάζεται ἐπίσης ὡς ὁ βασικὸς σύντροφος τοῦ Σωκράτη στὸ ἔργο *Νεφέλαι* τοῦ Ἀριστοφάνη.

20. Ἐχει ἐνδιαφέρον ὅτι οἱ φιλόσοφοι ποὺ εἶναι γνωστοὶ ὡς ἑλάσσονες Σωκρατικοὶ ἀνήκουν πιθανόν σ' αὐτὴ τὴν τρίτη ομάδα. Ὁ Αἰσχίνης ἦταν Ἀθηναῖος ἀλλὰ, ἂν ἦταν ἐνεργὸς πολιτικὰ πέραν τῶν καθηκόντων τοῦ ἀπλοῦ πολίτη, αὐτὸ συνέβαινε κυρίως στὰ δικαστήρια (πβ. τοὺς δικανικοὺς λόγους του). Ὁ Ἀντισθένης ἦταν ἐπίσης Ἀθηναῖος ἀλλὰ ἡ μητέρα του ἦταν δούλη ἀπὸ τὴ Θράκη καὶ αὐτὸ πρέπει νὰ τὸν ἐμπόδιζε νὰ καταλάβει κάποιο ὑψηλὸ δημόσιο ἀξίωμα. Ὁ Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος, ὁ Εὐκλείδης ὁ Μεγαρεὺς καὶ ὁ Φαῖδων ὁ Ἡλείος δὲν ἦταν πολῖτες τῆς Ἀθήνας καί, οὕτως ἢ ἄλλως, πιθανόν δὲν εἶχαν πολιτικὲς φιλοδοξίες.

πλατωνικός Σωκράτης επαναπροσδιορίζει αυτή την μάλλον παραδοσιακή μορφή εκπαίδευσης πολύ νεαρών ἐφήβων με υπερβατικούς όρους, έτσι ώστε ο ἔρωτας του μεγαλύτερης ηλικίας ἀνδρα γὰρ ἓναν ὁμορφο ἔφηβο τῆς ἐπιλογῆς του στήν πραγματικότητα νά εἶναι ὁ πόθος τῆς ψυχῆς γὰρ τὴν Ὁμορφιά καὶ τὶς ἄλλες Ἰδέες. Φυσικά, ἐδῶ δὲν μπορούμε νά ἀσχοληθοῦμε με τὸ εὐρύτατο θέμα τῆς πλατωνικῆς θεωρίας περὶ ἔρωτος, ἀλλὰ με λίγες μόνον πλευρὲς τῶν πλατωνικῶν ἀναπαραστάσεων τῆς ἐρωτικῆς κλίσης, ἃς τὴν ἀποκαλέσουμε ἔτσι, τοῦ Σωκράτη πρὸς τοὺς ὁμορφους νέους πού ἔχουν ἐνταχθεῖ (ἢ πρόκειται νά ἐνταχθοῦν) στὸν κύκλο τῶν τακτικῶν συντροφῶν του. Κατὰ πρῶτο λόγο, τέτοιες σκηνὲς ἔχουν ἐρωτικὲς ὑποδηλώσεις, ἀκόμα καὶ διὰ τὸ ὅτι ὁ πλατωνικός Σωκράτης οὔτε τὸ ἀντικείμενο τοῦ θαυμασμοῦ του ἐκφράζουν τὴν πρόθεση νά συνάψουν ἐρωτικὴ σχέση. Ὅπως ἐξομολογεῖται ὁ Σωκράτης στὸν «εὐγενὴ φίλο» του στὸν *Χαρμῖδη*, διὰ τὸ πρόκειται γὰρ ὁμορφα ἀγόρια, εἶναι «σπασμένο κλαρί: δὲν μπορεί νά μετρήσει ποιὸς εἶναι πιὸ ὁμορφος, ἀφοῦ σχεδὸν ὁ καθένας πού μόλις ἔχει μεγαλώσει τοῦ φαίνεται ὁμορφος» (154 b). Κατὰ δεύτερο λόγο, ἂν καὶ βάσει συμβατικῶν κριτηρίων οἱ μεγαλύτερης ηλικίας ἀνδρες νιώθουν ἔλξη γὰρ τοὺς νεαροὺς λόγω τῆς ἐμφάνισής τους, ὁ πλατωνικός Σωκράτης ἀπεικονίζεται ὡς κάποιος πού ἐνδιαφέρεται πολὺ περισσότερο γὰρ τὴν ψυχικὴ ὁμορφιά παρὰ γὰρ τὸ φυσικὸ κάλλος καὶ θεωρεῖ, τελικά, ὅτι ἡ πρώτη ἰσοδυναμεῖ με τὸν βαθμὸ κατὰ τὸν ὁποῖο ἓνας νεαρὸς διαθέτει φιλοσοφικὴ φύση. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι στὸν *Χαρμῖδη* ἀδιαφορεῖ γὰρ τὰ λάγνα ἐγκώμια τοῦ Χαιρεφῶντα γὰρ τὸ σῶμα τοῦ ἀγοριοῦ, προτείνοντας «νά ἀπογυμνώσουμε ἐκεῖνο ἀκριβῶς τὸ τμήμα τοῦ ἀγοριοῦ (δηλ. τὴν ψυχὴ του) καὶ νά κοιτάξουμε αὐτὸ πρῶτα, πρὶν κοιτάξουμε τὴ (σωματικὴ) μορφή του» (154 e). Ἐπίσης, ἂν καὶ σιγημαῖα κυριεύεται καὶ ὁ ἴδιος ἀπὸ φυσικὸ πόθο γὰρ τὸ ἀγόρι (155 c-e), ἀνακτᾷ τὸν αὐτοέλεγχό του καὶ προκαλεῖ τὸν Χαρμῖδη νά ὑποβληθεῖ σ' αὐτὸ πού περιγράφει ὡς τὴ γοητεία τοῦ Ζάμιοξ, συγκεκρωμένα στὸ εἶδος τῶν λόγων πού ἐνοταλάζουν σωφροσύνη στήν ψυχὴ (155 e-157 c). Με παρόμοιο τρόπο, ἀφοῦ ἔχει δηλώσει ὅτι εἶναι ὁ μοναδικὸς ἀπὸ τοὺς ἐραστές τοῦ Ἀλκιβιάδη («ἐραστής», *Ἀλκ.*, 103 c) πού τοῦ ἔχει ἀπομείνει, καὶ ἀφοῦ ἔχει ὑποχρεώσει τὸν Ἀλκιβιάδη νά ἐκφράσει τὶς πολιτικὲς φιλοδοξίες του (105 a-c), ὁ Σωκράτης τὸν παροτρύνει νά φροντίζει πρῶτα τὴν ψυχὴ του «μαθαίνοντας ὅσα θὰ ἔπρεπε νά γνωρίζει πρὶν μπεῖ στὴν πολιτικὴ» (132 b): θὰ πρέπει νά πασχίσει, με τὴ βοήθεια τοῦ ἐνὸς ἐραστῆ πού τοῦ ἔχει ἀπομείνει, δηλαδή τοῦ ἴδιου τοῦ Σωκράτη, νά εἶναι στήν ψυχὴ του «ὅσο πιὸ ὁμορφος μπορεί» (131 d). Ὁ Σωκράτης τοῦ Πλάτωνα ἰσχυρίζεται πὼς εἶναι εἰδικὸς στὰ θέματα τοῦ ἔρωτα (*Λύσ.*, 204 c) με τὴν ἐξῆς ἔννοια: μπορεί ἀμέσως νά ἀναγνωρίσει ἓναν ἐραστὴ ἢ ἓναν ἀγαπημένο (*μν. ἔργ.*) καὶ μπορεί νά δείξει ποιὸ εἶδος συζήτησης καὶ συμπεριφορᾶς βελτιώνει τὶς ψυχὲς τῶν νέων (πβ. *Λύσ.*, 206 b-c, 210 e). Ἔτσι, ἡ ἄρτια γνώση τοῦ ἔρωτα, ἰσοδυναμεῖ με ἄρτια γνώση τῆς ἐκπαίδευσης: ὄχι τῆς συμβατικῆς ἐκπαίδευσης πού συνίσταται στὴ μετάδοση πληροφοριῶν, ἀλλὰ μάλλον τῆς φιλοσοφικῆς ἐκπαίδευσης πού βοηθᾷ τοὺς ἀνθρώπους νά σκέπτονται γὰρ τὰ πράγματα μόνοι

τους. Όσο κι αν φαίνονται τετριμμένες, αυτές οι παρατηρήσεις για τον σωκρατικό «ἔρωτα» ἀποτελοῦν σημαντικό μέρος τῶν ἀναπαραστάσεων τοῦ Κριτία καί τοῦ Ἀλκιβιάδη ἀπό τόν Πλάτωνα, στίς ὁποῖες θά στραφῶ στήν ἐπόμενη ἐνότητα.

III

Εἶναι αὐτοί οἱ δύο χαρακτήρες Σωκρατικοί; Ἡ ἐτυμολογία τῆς ἱστορίας εἶναι ἀρνητική, ὅπως καί ἡ ἐτυμολογία ἐκείνων πού γράφουν τήν ἱστορία τοῦ σωκρατικοῦ κύκλου²¹. Ἡ πλειοψηφία τῶν ἐρμηνευτῶν ἰσχυρίζονται ὅτι ἡ προσωπογραφία τοῦ Κριτία ἀπό τόν Πλάτωνα στόν *Χαρμίδη* εἶναι ἀπερίφραστα ἀρνητική καί ὑπηρετεῖ ἕναν ἀπολογητικό σκοπό, συγκεκριμένα νά δείξει ὅτι ὁ Σωκράτης ἀποκλείεται νά ᾔταν ὑπεύθυνος γιά τά ὄψιμα ἐγκλήματα τοῦ Κριτία²². Όσο γιά τόν χαρακτήρα τοῦ Ἀλκιβιάδη στό *Συμπόσιον*, πολὺ λίγες ἀπό τίς πολυάριθμες μελέτες ἀναδεικνύουν τοὺς συνασθηματικούς ἢ διανοητικούς δεσμούς ἀνάμεσα σ' αὐτόν καί στόν Σωκράτη²³. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ἐγώ ἐπιχειρηματολογῶ στή συνέχεια ὑπὲρ μιᾶς διαφορετικῆς προσέγγισης: κατὰ τήν ἀποψή μου καί τὰ δύο αὐτά πρόσωπα παρουσιάζονται ὡς «Σωκρατικοί» μέ τήν εὐρεία ἔννοια τοῦ ὅρου τήν ὁποία ἔχω προτείνει· ὅλῃς, ἐπίσης, οἱ ἔξοχες ἀναπαραστάσεις τους, γαμίτες λεπτές ἀποχρώσεις, προσωινίζονται τῇ μεταγενέστερῃ ἐξέλιξί τῶν ἀντίστοιχων ἱστορικῶν προσωπικοτήτων καί τῇ μελλοντικῇ ἀπομάκρυνσή τους ἀπό τόν Σωκράτη καί τόν κύκλο του. Αὐτὴ ἡ ἐνότητα διερευνᾷ περαιτέρω τὸ κεντρικὸ ἐρώτημα πού ἔχω διατυπώσει: ποιοὶ θεωροῦνται Σωκρατικοί στόν Πλάτωνα καί μὲ ποιόν τρόπο²⁴;

21. Πολλοὶ μελετητὲς χρησιμοποιοῦν τὰ τεκμήρια τοῦ Πλάτωνα γιά τοὺς λεγόμενους Ἑλάσσονες Σωκρατικούς γὰ νά ἐπιβεβαιώσουν τὸν ἱστορικὸ ἰσχυρισμὸ ὅτι ὁ Σωκράτης δὲν συναναστράφηκε ποτὲ στενά τὸν Κριτία ἢ τὸν Ἀλκιβιάδη, ὅτι δὲν ὑπῆρξε ποτὲ δασκαλὸς τους καί ὅτι, φιλοσοφικά, δὲν εἶχε ἴποτε τὸ κοινὸ μαζί τους.

22. Πά παράδειγμα, LEVINE 1984, LANDY 1998, SCHMID 1998, LAMPERT 2010. Ἀξιωματικὴ ἐξαιρέση ἀποτελεῖ ὁ TUOZZO 2011, σσ. 52-85.

23. Στις ἐξαιρέσεις περιλαμβάνονται οἱ BLONDELL 2002, ἰδιαίτερα σσ. 93, 109, HUNTER 2004, σσ. 98-112, LANE 2007, NEHAMAS 1998, σσ. 59-61, καί 2007, σσ. 113-114, 121-122, καθὼς καί ἡ NUSSBAUM 1986, κεφ. 6.

24. Εἶναι χρήσιμο νά καταγραφῶν οἱ ἡμερομηνίες στίς ὁποῖες διαδραματίστηκαν οἱ διάλογοι πού συζητοῦνται παρακάτω. Ἡ συζήτηση, ὅπως ἀναφέρεται στόν *Χαρμίδη*, τοποθετεῖται ἀμέσως μετὰ τὴ μάχη τῆς Ποτίδαιας τὸ 432 π.Χ., ἢ τὸ 429 π.Χ., ὅταν ὁ Κριτίας ἔχει ἐνηλικιωθεῖ, ἐνῶ ἡ ἡμερομηνία ὅπου διαδραματίζεται ἡ ἀφήγηση τοῦ διαλόγου ἀπὸ τὸν Σωκράτη στόν «ἐγγενὴ φίλο» κατὰ τὴ γνώμη μου παραμένει ἀσαφής. (Τὸ ἔτος 432 π.Χ. εἶναι ἐπίσης, κατὰ προσέγγιση, ἡ ἡμερομηνία τῆς διαλεκτικῆς ἀντιπαράθεσης τοῦ Σωκράτη μὲ τὸν Ἀλκιβιάδη στό *Ἀλκιβιάδης I*, ὅπου ὁ τελευταῖος εἶναι ἀκόμα ἔφηβος). Ἡ ἀφήγηση τοῦ *Συμποσίου* τοποθετεῖ τὴν πραγματοποίησή του στὸ ἔτος 416 π.Χ., ὅταν ὁ Ἀλκιβιάδης μὲν εἶχε μπεῖ στήν τρίτη δεκαετία τῆς ζωῆς του καί δὲν εἶχε ἀκόμα κατηγο-

Ἄς ξεκινήσουμε μὲ τὴ σκηνοθεσία τοῦ δράματος στὸν *Χαρμίδη*. Στὴν ἐναρκτήρια σκηνή, λίγο μετὰ τὴν εἴσοδο τοῦ Σωκράτη στὴν Παλαιστρά τοῦ Ταυρέα, ὁ Χαιρεφῶν τὸν ὁδηγεῖ νὰ καθίσει δίπλα στὸν Κριτία. Στὴ συνέχεια ὁ Κριτίας εἶναι σχεδὸν τὸ πρῶτο πρόσωπο ποὺ χαιρετᾷ ὁ Σωκράτης καὶ ἐκεῖνος ποὺ ἀπαντᾷ στὴν ἐρώτηση τοῦ Σωκράτη γιὰ τὴν τρέχουσα κατάσταση τῆς φιλοσοφίας καὶ τοὺς φερέλπιδες νεαροὺς (153 c-d). Ἡ προθυμία τοῦ Κριτία νὰ ἀναφέρει τὸν κηδεμονευόμενο καὶ ἐξάδελφό του τὸν Χαρμίδη, ὁ ἄνετος τρόπος του δὲταν προσδιορίζει τὴν ταυτότητα τῶν θαυμασιῶν τοῦ νέου, ἡ ἐμπιστοσύνη μὲ τὴν ὁποία λέει στὸν Σωκράτη διὸ θὰ γνωρίσει σύντομα πόσο πολὺ ἔχει μεγαλώσει ὁ Χαρμίδης καὶ σὲ τί εἶδους νέο ἔχει μετατραπῇ (154 b), ὅλα αὐτὰ δείχνουν διὸ ὑπάρχει γνήσια οἰκειότητα μεταξὺ τῶν δύο ἀνδρῶν. Ἴσως καὶ κάτι περισσότερο. Διότι ὁ Χαρμίδης θυμᾶται πῶς, δὲταν ἦταν παιδί, συνήθιζε νὰ βλέπει τὸν Σωκράτη συντροφιά μὲ τὸν κηδεμόνα του (πβ. «συνόντα»: 156 a)· δεδομένης τῆς φήμης γιὰ τὴν ὁμορφιά τοῦ Κριτία, αὐτὴ ἡ παρατήρηση μπορεῖ νὰ ὑποδεικνύει ὅχι μόνον τὴ μακροχρόνια φιλία μεταξὺ τῶν δύο ἀνδρῶν ἀλλὰ καὶ μιὰ παρελθοντικὴ ἐρωτικὴ σχέση μεταξὺ τους. Σὲ κάθε περίπτωση, ὁ Κριτίας ἐμπιστεύεται σαφῶς τὸν Σωκράτη ὡς παιδαγωγό, ἀφοῦ τοῦ ζητᾷ νὰ προσποιηθεῖ ὅτι εἶναι γιατρός καὶ νὰ συστηθεῖ στὸ ἀγόρι μὲ αὐτὴ τὴν ιδιότητα. Παρατηρεῖ ἐπίσης ὅτι, ἂν γιατρευτεῖ ὁ πονοκέφαλος τοῦ Χαρμίδη ἀπὸ τοὺς λόγους τοῦ Σωκράτη, αὐτὸ θὰ εἶναι καλοτυχία γιὰ τὸν νεαρό· διότι ὁ διάλογος μὲ τὸν Σωκράτη δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ βελτιώσῃ τὴ «διάνοιά» του, τὸ πνεῦμα του (157 c-d). Τὸ πόσο ὁ Κριτίας ἐξακολουθεῖ νὰ ἐκτιμᾷ τὸν Σωκράτη γίνεται ἐπίσης φανερό στὴν καταληκτικὴ σκηνή τοῦ διαλόγου. Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ θέσεις τοῦ Κριτία ἔχουν ἀπορριφθεῖ καὶ ὁ ἐγωισμὸς του ἔχει δοκιμαστῇ σὲ μεγάλῳ βαθμῷ, παροτρύνει τὸν ἐξάδελφό του νὰ ἐνδώσῃ στὸν Σωκράτη καὶ νὰ ἀποδεχτεῖ «νὰ ὑποκύψῃ στὴ γοητεία του καὶ νὰ μὴν τὸν ἐγκαταλείψῃ κάτω ἀπὸ ὅποιεσδήποτε συνθήκες» (176 b). Ἐξίσου σημαντικὸ εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σωκράτης φαίνεται νὰ ἀνταποδίδῃ τὶς φιλοφρονήσεις. Θυμηθεῖτε τὸ εὐλικρινὲς καὶ θερμὸ ἐγκώμιο γιὰ τοὺς προγόνους τοῦ φίλου του (πβ. «ὦ φίλε Κριτία»: 156 a)²⁵; δεδομένης τῆς ἐξέχουσας θέσης ποὺ κατεῖχαν οἱ προπάτορές του, λέει πῶς εἶναι πιθανόν (πβ. «εἰκότων»: 157 e) ὁ Χαρμίδης, ὁ ὁποῖος ἀνήκει στὴν ἴδια οἰκογένεια μὲ τὸν Κριτία, νὰ εἶναι ἄριστος μεταξὺ τῶν ἀρίστων²⁶. Διότι προέρχεται ἀπὸ μιὰ γενεα-

ρηθεῖ γιὰ τὸ σκάνδαλο τῶν Ἑλευσινίων μυστηρίων. Καὶ πάλι δὲν εἶναι σαφὲς ἀκριβῶς πότε γίνεται ἡ ἀφήγηση αὐτῆς τῆς συμποσιακῆς διασκέδασης, ἀλλὰ μιὰ πιθανὴ ἡμερομηνία εἶναι περὶ τὸ 410 π.Χ. Αὐτὲς οἱ χρονολογικὲς πληροφορίες σχετίζονται μὲ τὰ ὅσα θὰ ὑποστηρίξω παρακάτω.

25. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ὅσα ὑποστηρίζει ὁ VAN DER BEN 1985, σσ. 22-23, δὲν ὑπάρχουν λόγοι νὰ θεωρηθεῖ εἰρωνικὸ τὸ ἐγκώμιο.

26. Ὁ Σωκράτης δὲν ἐκφράζει μιὰ ἠθικὴ ἐπιταγή, ἀλλὰ ἐπικαλεῖται κάτι ποὺ φαίνεται πιθανόν: στὴ συνέχεια, ὁ Σωκράτης δὲν δεσμεύεται στὴν μᾶλλον κοινὴ παραδοχὴ ὅτι ἡ

λογία ποιητῶν καὶ πολιτικῶν, οἱ ἀπόγονοι τῶν ὁποίων ἀναμένεται νὰ ἔχουν ἐξίσου ταλέντο γιὰ τὴν πολιτικὴ καὶ εὐαισθησία πρὸς τὴν ὁμορφιά²⁷. Περὶ τὶς ἀρχές τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου, λοιπόν, ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης φαίνεται νὰ πιστεύει πὼς ὁ Κριτίας, καὶ ἴσως ἀκόμη περισσότερο ὁ Χαρμίδης, ἀντιπροσωπεύουν μιὰ μεγάλη εὐκαιρία γιὰ τὴν Ἀθήνα. Ὑποδεικνύει ὁμως, ἐπίσης, ὅτι ἡ πραγματώσις αὐτῆς τῆς εὐκαιρίας ἐξαρτᾶται ἀπὸ κάτι ἐξαιρετικὰ σημαντικό: τὴν παρουσία «σωφροσύνης» στὴν ψυχὴ «ἀπὸ τὴν ὁποία προέρχεται κάθε τι τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακὸ γιὰ τὸ σῶμα καὶ τὸν ἀνθρώπο συνολικά» (156 e).

Ἀκόμα πιὸ ἐκδηλές εἶναι οἱ μεθοδολογικὲς καὶ φιλοσοφικὲς συγγένειες μεταξὺ Κριτίας καὶ Σωκράτη. Ἀπὸ τὴν ἀρχή, ὁ πρῶτος φαίνεται νὰ ἀναγνωρίζει τὴ σημασία τοῦ διαλόγου καὶ γιὰ τὴ φιλοσοφία (πβ. 154 e–155 a). Καὶ εἶναι ὁ μόνος συνομιλητὴς τῶν λεγόμενων πρώτων διαλόγων πού παρουσιάζεται ὡς σχεδὸν ἰσάξιος ἀντίπαλος τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη. Μετὰ τὸν γύρο τῆς συζήτησης μὲ τὸν Χαρμίδη, ὁ Σωκράτης μνημονεύει τὴν ὀρμότητα καὶ ἐπιμέλεια τοῦ Κριτίας (πβ. «ἡλικίας ἔνεκα καὶ ἐπιμελείας»: 162 d–e) καὶ ἀναγνωρίζει ὅτι θὰ θεωροῦσε πολὺ εὐχάριστο («πολὺ ἂν ἦδιον»: 162 e) νὰ ἐρευνήσῃ τὴ φύση τῆς «σωφροσύνης» μὲ τὸν Κριτία μᾶλλον παρὰ μὲ τὸν νεαρὸ Χαρμίδη. Καὶ πράγματι, ὁ Κριτίας δὲν τὸν ἀπογοητεύει. Διότι ἐκτὸς ἀπὸ τὸ νὰ ἀπαντᾷ μὲ ἕνα ναι ἢ ἕνα ὄχι, δικαιολογεῖ τὶς προκείμενες τῶν ἐπιχειρημάτων του, διορθώνει τὸν Σωκράτη σὲ ζητήματα μεθόδου, μιλάει μὲ σαφήνεια, κομψότητα καὶ πειστικότητα καὶ χαράζει κάποιες κόκκινες γραμμές: ἂν τις ὑπερβεί, φαίνεται ἔτοιμος νὰ ἀποσύρει τὶς προηγούμενες παραδοχές του γιὰ νὰ ξεκινήσῃ ἀπὸ τὴν ἀρχή. Ἐνα παράδειγμα εἶναι τὸ ἑξῆς. Ὅταν ὁ Κριτίας ἀναλαμβάνει νὰ ὑπερασπιστῇ ἐκ νέου τὸν τρίτο ὀρισμὸ τῆς σωφροσύνης ὡς «τὸ νὰ πράττει κανεὶς ὅσα τὸν ἀφοροῦν» («τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν»: 161 b), ἡ πρώτη του κίνηση εἶναι νὰ ἀπορρίψει τὴν παραπλανητικὴ ἐρμηνεία τοῦ ὀρισμοῦ πού δίνει ὁ Σωκράτης. Στὴ συνέχεια χαράζει μιὰ διάκριση μεταξὺ τοῦ νὰ πράττει («πράττειν») κάποιος ὅσα τὸν ἀφοροῦν καὶ νὰ κατασκευάζει («ποιεῖν») ὅσα τὸν ἀφοροῦν, καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι τὸ πρῶτο ἀντιστοιχεῖ σὲ ὠφέλιμα ἔργα («ἔργον», «πράξις») πού εἶναι πάντα ἀγαθὰ καὶ ἐνάρετα, ἐνῶ τὸ δεύτερο μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπονείδιστο. Διατείνεται, λοιπόν, ὅτι σωφροσύνη εἶναι τὸ νὰ πράττει κάποιος ὅσα τὸν ἀφοροῦν, δηλαδή, νὰ προβαίνει σὲ ἀγαθὰ «πράξεις» πού ὠφελοῦν τὸν ἴδιον ἢ ἄλλους (163 a–c). Ὡστόσο, ὅταν ὁ ἔλεγχος φέρνει τὸν Κριτία ἀντιμέτωπο μὲ

καλὴ ἀνατροφή προσθέτει σημαντικὰ στοιχεῖα στὴν προσωπικὴ ἀξία ἐνὸς ἀνθρώπου. Οὔτε υἱοθετεῖ τὸ ἀριστοκρατικὸ ἰδεῶδες ὅτι οἱ καλύτεροι ἄνθρωποι πρέπει νὰ προέρχονται ἀπὸ τὶς καλύτερες οἰκογένειες. Διατυπώνει μόνον αὐτὸ πού ἡ κοινωνία φυσιολογικά θὰ περιέμενε ἀπὸ τὸν Χαρμίδη, ἀλλὰ δὲν μᾶς λέει πὼς ἔχει τὸ ζήτημα κατὰ τὴ δική του κρίση.

27. Πβ. TULLI 2000, σσ. 260–263.

τὴν ἐπιλογὴ εἴτε νὰ ἐγκαταλείψει τὸν παραπάνω ὀρισμὸ τῆς σωφροσύνης εἴτε νὰ παραδεχτῇ ὅτι οἱ σόφρονες ἐνδέχεται νὰ ἔχουν ἄγνοια τῆς ἀρετῆς τὴν ὁποία κατέχουν (164 a-c), ὁ Κριτίας δὲν διστάζει οὔτε μὴ στιγμὴ γιὰ τὸ τι πρέπει νὰ κάνει: «Σωκράτη, λέει, τὸ τελευταῖο δὲν θὰ μπορούσε νὰ συμβεῖ ποτέ· ἂν ὅμως ἐοὺ θεωρεῖς ὅτι αὐτὸ συνάγεται κατ' ἀνάγκην ἀπὸ τὶς προηγούμενες παραδοχές μου, θὰ προτιμοῦσα σίγουρα νὰ ἀποσύρω κάποιες ἀπὸ αὐτὲς καὶ δὲν θὰ ντρεπόμουν νὰ ἀναγνωρίσω ὅτι οἱ ἰσχυριοί μου ἦταν λανθασμένοι, ἀντὶ νὰ παραδεχτῶ ὅτι ἓνας ἄνθρωπος ποὺ ἔχει ἄγνοια τοῦ ἑαυτοῦ τοῦ εἶναι σόφρων» (164 c-d). Καθὼς ὁ Κριτίας παρουσιάζεται ὡς ὑπερήφανος καὶ ἀνταγωνιστικὸς συνομιλητῆς, πρέπει νὰ υποθέσουμε ὅτι ἔχει κάποιον πολὺ σοβαρὸ λόγο ὥστε νὰ παραδεχτῇ ἀναφανδὸν τὴν ἥττα του: αὐτὸς εἶναι, κατὰ τὴν ἀποψή μου, ἡ ἀταλάντευτη προσήλωσή του στὴ νοησιарχία καὶ συγκεκριμένα στὴν ἰδέα ὅτι, ἐὰν κατέχουμε μὴ ἀρετὴ, τότε γνωρίζουμε ὅτι τὴν κατέχουμε κι ἐπίσης γνωρίζουμε τὴ φύση τῆς²⁸. Καὶ βεβαίως ὁ Σωκράτης δὲν θὰ μπορούσε παρὰ νὰ συμφωνήσει.

Ὅσοι, ὁ διάλογος ἀνάμεσα στὸν Κριτία καὶ τὸν Σωκράτη ἀναδεικνύει ἐπίσης ἐντυπωσιακὲς διαφορὲς στὶς ἀντίστοιχες προσεγγίσεις τους στὴ νοησιарχία καὶ τὶς ἀξίες. Πᾶ παραδείγμα, ὡς ἐξετάσουμε τὰ ἀκόλουθα χαρακτηριστικὰ αὐτῆς τῆς διαλεκτικῆς συζήτησης: ἀπὸ τὴ μία πλευρὰ, δείχνουν τὴν ἀριστοτεχνικὴ δεξιότητα τοῦ Κριτία ὡς συνομιλητῆ καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, δείχνουν τὶς φιλοσοφικὲς ἀνεπάρκειες τῆς θέσης του καὶ τὶς ἀσυνέπειες τῶν ὁποίων πέφτει θῦμα. 1. Σύμφωνα μὲ τὸν ὑπὸ ἐξέταση ὀρισμὸ, ἡ «σωφροσύνη» εἶναι γνώση (ἢ «ἐπιστήμη») τοῦ ἑαυτοῦ τῆς καὶ τῶν ἄλλων γνώσεων (ἢ «ἐπιστημῶν») καὶ κανενὸς ἄλλου ἀντικειμένου (166 c)· μὲ ἄλλα λόγια, μόνον αὐτὴ εἶναι γνώση τόσο αὐτοαναφορικὴ ἢ ἀναγκαστικὴ ὅσο καὶ δευτέρου βαθμοῦ. Ὁ Σωκράτης, πρῶτον, ἐπιχειρεῖ νὰ ἀντικρούσει τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι μπορεῖ νὰ ὑπάρχει γνώση ἀντικείμενο τῆς ὁποίας εἶναι ὁ ἑαυτός τῆς²⁹, βρίσκοντας ἀναλογίες μὲ ἄλλες τέχνες καὶ ἐπιστήμες καὶ δείχνοντας ὅτι ὅλες ἔχουν ἀντικείμενο ἢ θέμα διακριτὸ ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους. Ὁ Κριτίας, ὅμως, ἀντιστέκεται μὲ ἐπιτυχία σ' αὐτὴ τὴν ἐπίθεση. Προβάλλει τὴ μεθοδολογικὴ θέση ὅτι ὁ Σωκράτης δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναζητήσει τὶς ὁμοιότητες μεταξὺ τῆς σωφροσύνης καὶ τῶν λεγόμενων πρωτοβάθμιων τεχνῶν ἀλλὰ ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο, δηλαδὴ τὸ τί διακριτὸ ἔχει ἡ σωφροσύνη συγκρινόμενη μὲ τὶς ἄλλες τέχνες (165 e). Φαίνεται νὰ ἔχει δίκιο: ὁ Σωκράτης ὑποχωρεῖ καὶ ἀλλάζει τακτικὴ (166 a). 2. Οἱ δύο χαρακτήρες προσδιορί-

28. Ἀκριβῶς ἡ ἴδια ἰδέα ἔχει ἐκφραστεῖ καὶ ἀπὸ τὸν Σωκράτη σὲ πρώτῃ φάση τοῦ διαλόγου, ὅταν παροτρύνει τὸν νεαρὸ Χαρμίδη νὰ κοιτάξει μέσα του καὶ νὰ προσπαθήσει νὰ περιγράψει τὴν ἀρετὴ ποὺ ἐνδέχεται νὰ βρεῖ ἐκεῖ (158 e–159 a). Ἡ οὐσία τοῦ θέματος εἶναι ὅτι ἡ ἀρετὴ συνδέεται ἐγγενῶς μὲ ἓνα εἶδος γνώσης.

29. Δηλ., γνώση γνώσης ἢ «ἐπιστήμη ἐπιστήμης» (166 e).

ζουν τις αντίστοιχες θέσεις τους κατά τη διάρκεια του διαλόγου. Ο Σωκράτης αναφέρεται στη σωφροσύνη ως γνώση του εαυτού ή αυτογνωσία, και υπαινίσσεται ότι πρόκειται για ένα είδος *ἠθικῆς* γνώσης που καθιστά ικανό τον κάτοχό της να ανιχνεύει την *ἠθικὴ* γνώση ή άγνοια στον εαυτό του και στους άλλους (167 a, πβ. επίσης 174 b-c). Από την άλλη μεριά, ο Κριτίας έτοιμάζεται να υπερασπιστεί με επιχειρήματα την αντίπαλη θέση, δηλαδή ότι ή «σωφροσύνη» ισοδυναμεί με ένα αυτοαναφορικό ή ανακλαστικό είδος έπιστήμης: ο κάτοχός της είναι ικανός να κρίνει ποιός είναι ειδήμων και ποιός όχι και, επί πλέον, μόνον αυτός μπορεί να διασφαλίσει την αγαθή διακυβέρνηση του κράτους (171 d-172 a). Συνεπώς ή «έπιστήμη έπιστήμης» έχει τεχνοκρατικές και πολιτικές πλευρές, αλλά δεν έχει σχέση με την ήθικήτητα. 3. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο πλατωνικός Κριτίας είναι βαθιά προσηλωμένος σ' αυτή την τελευταία θέση. Και επί πλέον, έχει την απαιτούμενη διαλεκτική εκπαίδευση ώστε να παρακολουθήσει τους λιγνιώδεις ελιγμούς του Σωκράτη κατά τη διερεύνηση δύο βασικών θεμάτων: πρώτον, εάν ή έννοια μιάς αυτοαναφορικής έπιστήμης είναι λογικά δυνατή και δεύτερον, υποτιθέμενου ότι μιά «έπιστήμη έπιστήμης» είναι δυνατή, αν θά ήταν ωφέλιμη. Δεν είναι έδω το κατάλληλο σημείο να συζητήσουμε τις λεπτομέρειες αυτού του έξαιρετικά επίμαχου επιχειρήματος που αναπτύσσεται σχεδόν μέχρι το τέλος του διαλόγου. Αρκεί να δηλώσουμε πως ο όρισμός του Κριτίας απορρίπτεται για λόγους που έχουν να κάνουν με το συγκεκριμένο είδος νοσηαρχίας την οποία αποάξεται: των ίδων ότι ή έπιστήμη που ισοδυναμεί με σωφροσύνη είναι ανακλαστική, δηλαδή έχει ως αντικείμενό της την έπιστήμη και ότι, τρόπος του λέγειν, ή τεχνοκρατική γνώση των έπιστημών πρώτου βαθμού μπορεί να διασφαλίσει την ευτυχία για τον κάτοχό της και για το κράτος. Έντούτοις, ο σωκρατικός έλεγχος δείχνει ότι μιά τέτοια ανακλαστική γνώση είναι λογικά απίθανη ή και αδύνατη και ότι, ακόμα και αν ήταν δυνατή, τα όφέλη της θά ήταν άμελητέα επειδή δεν σχετίζονται με το αγαθό και το κακό, δηλαδή με την ήθική διάσταση της ανθρώπινης ζωής. 4. Παρ' όλα αυτά, ο Κριτίας κάνει μιά τελευταία προσπάθεια να διασώσει τον όρισμό του: αν υποτεθεί ότι ή έπιστήμη του εαυτού της διέπει όλες τις άλλες έπιστημες, πρέπει να διέπει επίσης τη γνώση του αγαθού και του κακού και αν συμβαίνει αυτό, πρέπει να είναι έξαιρετικά ωφέλιμη (174 d-e). Ο έλιγμός αυτός απορρίπτεται: διότι, έφ' όσον ο Κριτίας έχει ισχυριστεί ότι ή έπιστήμη των έπιστημών δεν έχει αντικείμενο διακριτό από τον εαυτό της, δεν μπορεί να έχει ως αντικείμενο το αγαθό και το κακό (174 e-175 a). Μολαταύτα, πρέπει να τονιστεί ότι ή τελευταία κίνηση του Κριτία είναι ευφύεστατη και άποτελεί φόρο τιμής στη νοητική του ικανότητα και τη διαλεκτική του δεξιότητα.

Έχουν λεχθεί αρκετά, νομίζω, για να επιστρέψουμε και πάλι στο βασικό μας ερώτημα: είναι ο πλατωνικός Κριτίας «Σωκρατικός»; Προτείνω ότι δεν είναι λιγότερο Σωκρατικός από, π.χ., τον Κρίωνα και τον Νικία και ότι από πολλές απόψεις παρουσιάζεται ως *περισσότερο* έξοικειωμένος με το πρόσωπο του Σωκράτη και τις μεθόδους του από όσο εκείνοι. Ο Κριτίας

των αρχών του Πελοποννησιακού πολέμου (όπου διαδραματίζεται ο διάλογος) είναι ένας ολοκληρωμένος συζητητής, με αξιοσημείωτη ευελιξία και διορατικότητα, με νοησιαρχικές δεσμεύσεις συγκρίσιμες (αν και όχι ταυτόσημες) με αυτές του Σωκράτη και με τη φιλοσοφική ικανότητα να παρακολουθήσει ως το τέλος ένα από τα πολυπλοκότερα και δυσκολότερα επιχειρήματα του πλατωνικού έργου³⁰. Ο Σωκράτης αναγνωρίζει σαφώς αυτά τα χαρίσματα και υποχωρεί σε όρισμένες από τις παρεμβάσεις του Κριτία, με τρόπο που δεν έχει όμοιο του στους άλλους διαλόγους της ίδιας περιόδου. Συνολικά, ο Πλάτων μεταφέρει μία εντύπωση παλαιάς φιλίας και βαθιάς φιλοσοφικής συγγένειας μεταξύ των δύο ανδρών.

Όσοι, οι αναγνώστες του διαλόγου γνωρίζουν ποιός ήταν ο Κριτίας ως ιστορική προσωπικότητα και τί έκανε το 404 π.Χ. Υποστηρίζω ότι πίσω από τις γραμμές του πλατωνικού κειμένου κρύβεται και ο διαβόητος τύραννος, ο οποίος περιστασιακά αναδύεται στην επιφάνεια. (Επί τη εύκαιρία, το ίδιο ισχύει και για τον Χαρμίδη)³¹. Για παράδειγμα, μάς αφήνει μία δυσάρεστη γεύση ο υπερβολικός τρόπος με τον όποιον επαινεί ο Κριτίας τον νεαρό κηδεμονευόμενο του – ο «δμορφότερος» («κάλλιστος»: 154 a), ο «καλός και αγαθός» («καλός κἀγαθός»: 154 e), ο φιλοσοφικός και πολύ ποιητικός (155 a) και επίσης ο άριστος σε *σωφροσύνη* (157 d). Τέτοιοι επαινοί μάς φέρνουν στον νου ανάξιους έραστές που κολακεύουν τον αγαπημένο τους για την προσωπική τους ευχαρίστηση, χωρίς να φροντίζουν για το δικό του καλό. Η συμπεριφορά του Χαρμίδη μπορεί να μάς γεννήσει παρόμοιες σκέψεις. Προκαλεί τον Κριτία, προβάλλοντας την αντίληψη του Κριτία για τη «σωφροσύνη» χωρίς να αποκαλύπτει την ταυτότητα του τελευταίου (161 b). Όταν υπαινίσσεται ότι, όποιος επινόησε αυτό τον όρισμό της σωφροσύνης ίσως είχε πραγματική άγνοια, «γελάει πονηρά και ρίχνει μία φευγαλέα ματιά στον Κριτία» (162 b). Και του πατάει το σωστό κουμπί, τρόπος του λέγειν, αναγκάζοντας έτσι τον κηδεμόνα του να αναλάβει τον ρόλο του συνομηλητή του Σωκράτη στον διάλογο (162 c-d). Αυτό θα μπορούσε να είναι ένα άθωο παιχνίδι: θα μπορούσε όμως εξίσου να είναι και μία εκδήλωση κακομαθημένου χαρακτήρα ή καταπιεσμένου θυμού. Στην πραγματικότητα, η δξυθυμία του ίδιου του Κριτία γίνεται φανερή όταν ξεσπάει στη συζήτηση, προσβάλλοντας τον κηδεμονευόμενο του και αντιμετωπίζοντας τον «με τον τρόπο που αντιμετωπίζει ο ποιητής τον ήθοιο που κακομεταχειρίζεται στους στίχους του» (162 d). Αργότερα κατηγορεί τον Σωκράτη ότι νοιάζεται για τη νίκη και όχι για το θέμα της συζήτησης

30. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχει άλλες φιλοσοφικές συγγένειες, π.χ., με σοφιστές, όπως ο Πρόδικος, και με ποιητές της εποχής του. Το ίδιο συμβαίνει με τον Άνυσθένη, τον Άριστοππο και άλλα αναγνωρισμένα μέλη του σωκρατικού κύκλου.

31. Πβ. επίσης τις παρατηρήσεις της BLONDELL 2002, σ. 93.

(166 c), προκαλώντας μας να αναρωτηθούμε αν αυτό πραγματικά πιστεύει ή αν άσκει ένα είδος ψυχολογικής πίεσης. Στη συνέχεια, μόλις συνειδητοποιεί ότι ο Σωκράτης έχει κλονίσει σοβαρά την υπόθεση ότι είναι δυνατή ή ανακλαστική γνώση, επιχειρεί να αποφύγει την περαιτέρω εξέταση του θέματος (169 c). Σ' αυτά τα στοιχεία θυμού, υπερηφάνειας και φιλοδοξίας, τελικά ο Πλάτων προσθέτει τη γλώσσα της εξουσίας. Στην τελευταία σκηνή του διαλόγου, οι δύο πρωταγωνιστές προειδοποιούν τον Σωκράτη ότι, αν χρειαστεί, θα άσκησουν βία για να τον αναγκάσουν να αναλάβει την εκπαίδευση του Χαρμίδα. Όμως, όπως παρατηρεί ο Σωκράτης, εκεί που χρησιμοποιείται βία δεν υπάρχει χώρος για νηφάλιο στοχασμό (176 d). Η κατάληξη είναι ότι η πολύπλοκη προσωπογραφία του Κριτίας υποδηλώνει αυτό που το κοινό γνωρίζει ότι συνέβη στην πραγματική ζωή: τελικά, ο Κριτίας διέρρηξε τους δεσμούς του με τη φιλοσοφία και άκολούθησε τον δικό του δρόμο.

Ο Πλάτων προοικονιάζει μια παρόμοια διαδρομή για το πρόσωπο του Άλκιβιάδη³², αν και παρουσιάζει τη συμμετοχή του τελευταίου στην πολιτική ως κάτι σχετιζόμενο λιγότερο με τις νομοταγικές του πεποιθήσεις και περισσότερο με τα φιλοδοξία κίνητρά του και την κοινωνική άλαζονεία του (103 a–105 e, *Συμπ.* 218 d)³³. Η πρόωπη σχέση του με τον Σωκράτη, ή δεκτικότητα και η έμπιστοσύνη του προς αυτόν, ή σταθερή και στοργική καθοδήγηση του Σωκράτη και ο «έρωτας» μεταξύ τους ήταν φιλολογικοί τόποι για τους Σωκρατικούς πρώτης γενεάς αλλά και για τους μεταγενέστερους συγγραφείς. Επίσης, υπάρχει ευρύτατη δευτερεύουσα βιβλιογραφία σχετικά με την παρουσίαση από τον Πλάτωνα αυτών των στοιχείων στον Άλκιβιάδη I και, πολύ περισσότερο, στο *Συμπόσιον*. Για τους σκοπούς του παρόντος κεμένου, επιθυμώ απλώς να καταγράψω όρισμένα χαρακτηριστικά του συμποσιαστικού λόγου του Άλκιβιάδη, επειδή πιστεύω πως υποστηρίζουν τον ισχυρισμό ότι αναπαρίσταται ως Σωκρατικός με την έννοια που προσδιόρισα παραπάνω, όχι μόνον στην παιδική του ηλικία αλλά και στην ενήλικη ζωή του, όταν υποτίθεται ότι διαδραματίστηκε το συμπόσιο και όταν ο πραγματικός Άλκιβιάδης ήταν το ανερχόμενο άστέρι της αθηναϊκής πολιτικής. Ακόμα περισσότερο, όπως υποστηρίζω, ο τρόπος με τον όποιον ο ίδιος ο Άλκιβιάδης περιγράφει τον εαυτό του ως έναν απ' αυτούς που «συμμερίζονται την τρέλα και τη βακχική μανία της φιλοσοφίας» (218 b) αλλά και το περιεχόμενο του λόγου του, δίνουν την εντύπωση ότι, από όλους τους προαναφερθέντες χαρακτήρες, εκείνος επηρεάστηκε βαθύτερα

32. Το ίδιο ισχύει πιθανόν και για άλλους Σωκρατικούς, καθώς πολλοί από αυτούς έγραψαν διαλόγους που είχαν ως πρωταγωνιστή τον Άλκιβιάδη.

33. Για τα ιστορικά συγκείμενα σχετικά με τον χαρακτήρα του Άλκιβιάδη στο *Συμπόσιον*, πβ. το πολύ πρόσφατο CORNELLI 2013.

ἀπὸ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν κατανόησε καλύτερα³⁴. Ἡ προσωπογραφία του στὸ Συμπόσιον μᾶς ἀφήνει τὴν πικρὴ γεύση μιᾶς χαμένης εὐκαιρίας, αὐτογκριτα περισσότερο ἀπὸ ὅτι οἱ χαρακτήρες τοῦ Κριτία ἢ τοῦ Χαρμίδη. Ὁ στεφανωμένος μὲ κισσὸ Ἀλκιβιάδης τοῦ Πλάτωνα, ἄλλοτε πνευματώδης καὶ ἄλλοτε ἀπίστευτα συγκινητικός, μᾶς κάνει νὰ φανταστοῦμε τὸν ἄνδρα ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἔχει γίνεи ἄλλὰ καὶ νὰ ἐντοπίσουμε μερικὰ ἀπὸ τὰ αἶτια τῆς τελικῆς του καταστροφῆς.

Ἀρχίζει τὸ ἐγκώμιό του μὲ ἀναγνωρίσιμο σωκρατικὸ τρόπο, μὲ τὴν ὁμοιότητα καὶ τὴν ἀναλογία: ἀνακοινώνει ὅτι δὲν θὰ πεί παρὰ μόνον τὴν ἀλήθεια (215 a) καὶ συγκρίνει τὸν Σωκράτη μὲ τὰ ἀγάλματα τοῦ Σείληνου ποὺ κλείνουν μέσα τοὺς εἰκόνες τῶν θεῶν³⁵ καὶ μὲ τὸν σάτυρο Μαρσύα, οἱ θεϊκὲς μελωδίες τοῦ ὁποίου εἶχαν τὴ δύναμη νὰ μαγεύουν τοὺς ἀνθρώπους (215 a-c). Ὡστόσο, οἱ παρὰξενες ἐπιδράσεις ποὺ ἀσκοῦσαν πάνω του, ὅπως μᾶς λέει, καὶ ἐξακολουθοῦν νὰ ἀσκοῦν ἀκόμα καὶ τώρα οἱ λόγοι (215 d) τοῦ Σωκράτη εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐντονες· κανένας ἄλλος Σωκρατικὸς συνομιλητὴς δὲν φαίνεται νὰ τὶς ἔχει ὑποστῇ στοὺς διαλόγους τοῦ Πλάτωνα. Ὅταν ἀκούει τὸν Σωκράτη, μᾶς λέει, ἡ καρδιά του ἀναπηδάει, δάκρυα τρέχουν ἀπὸ τὰ μάτια του, ἡ ψυχὴ του συνταράσσεται καὶ περιέρχεται σὲ κατάσταση δουλείας (215 d-e). Ἀπὸ τὴ μὴ μεριά, ἓνα αἶσθημα καθήκοντος (πβ. «δεῖν») καὶ ντροπῆς («αἰσχύνεσθαι») τὸν ἀναγκάζει νὰ πράξει αὐτὰ ποὺ τοῦ ζητάει ὁ Σωκράτης (216 a-b). Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, μόλις ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὴ συντροφιά τοῦ τελευταίου, ὑποκύπτει στὶς εὐνοίες τῶν πολλῶν (216 b). Ἐτοί ἀποφεύγει τὸν Σωκράτη σὰν δραπέτης σκλάβος (216 b-c), ἐνῶ ὅταν τὸν ξαναβλέπει νιώθει καὶ πάλι ντροπὴ ἀφοῦ, ὅπως ἔχει παραδεχτεῖ νωρίτε-

34. Ὡστόσο, ὑπάρχουν κρίσιμης σημασίας πλευρὲς τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς μεθόδου τοῦ Σωκράτη τὶς ὁποῖες ὁ Ἀλκιβιάδης δὲν κατανοεῖ: π.χ., πβ. NEHAMAS 1998, σσ. 59-61, HUNTER 2004, σσ. 107-108 καὶ LANE 2007 ποὺ ὑποστηρίζει πῶς, ἐν καὶ ἡ προσωπογραφία τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Ἀλκιβιάδη εἶναι ἀτελής, ἐντούτοις τὸ ἐγκώμιό του ὑπανίσταται τὴ σωστὴ ἐπίλυση τοῦ παραδόξου ποὺ προκύπτει λόγω τῆς ἀποκήρυξης τῆς γνώσης ἀπὸ τὸν Σωκράτη.

35. Ὅμως, ἡ ἐρμηνεία τῆς εἰκόνας ποὺ σκιαγραφεῖ ὁ Ἀλκιβιάδης εἶναι ἀμφιλεγόμενο ζήτημα. Ἀπὸ τὴ μία, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἐπισημαίνει τὸ λάθος ἐναντίον τοῦ ὁποίου κατευθύνεται μεγάλο μέρος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνα, συγκεκριμένα τὸ λάθος τῆς παραδοχῆς ὅτι τὰ ὁρατὰ φαινόμενα ἀντιστοιχοῦν μὲ ἀκριβεία σὲ μιὰ βαθύτερη πραγματικότητα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅπως παρατηρεῖ ὁ HUNTER 2004, σ. 100, εἶναι σημαντικό νὰ θυμηθοῦμε ὅτι ἡ εἰκόνα τοῦ Σωκράτη ὡς Σείληνου εἶναι ἡ εἰκόνα ποὺ δίνει ὁ Ἀλκιβιάδης: ἐτοί ὅπως τὴν χρησιμοποιεῖ, δὲν εἶναι κατ' ἀνάγκην ἀποκαλυπτικὴ γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα. Ὁ BOYS-STONES 2013 (πρὸς δημοσίευση σὲ τόμο τοῦ CUP περὶ Κόμοι, μὲ ἐπιμελητὴ τὸν P. HORKY) ἐρευνᾷ τὶς φιλοσοφικὰς συνέπειες τῆς διάκρισης μεταξὺ ἐξωτερικῆς καὶ ἐσωτερικῆς ὁμορφιάς ποὺ ὑπανίσταται ἡ παρομοίωση τοῦ Ἀλκιβιάδη. Χρυσὴ ἐγγνωμοσύνη στὸν συγγραφέα αὐτοῦ τοῦ ἀρθρου, γιατί τὸ ἔθεσε στὴ διάθεσή μου πρὶν δημοσιευτεῖ. Σχετικὰ μὲ τὴ δύναμη καὶ τὴ χρῆση τῆς εἰκόνας τοῦ Σωκράτη ὡς Σείληνου, πβ. STEINER 1996 καὶ ZANKER 1995, ἰδιαίτερα σσ. 32-40.

ρα, θά ἔπρεπε νά φροντίσει τόν ἑαυτό του πρὶν καταπιαστεῖ μὲ τις ὑποθέσεις τῆς Ἀθήνας (216 a). Σύμφωνα μὲ τὴν περιγραφή του, λοιπόν, ὁ Σωκράτης ἀντιπροσωπεύει ἕναν ἠθικὸ κώδικα ποὺ ὁ νεαρὸς ἄνδρας πράγματι θεωρεῖ δικό του· ὥστόσο τὸν παραβιάζει τακτικὰ λόγω τῆς ἐπιρροῆς τοῦ πλήθους. Καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ βρίσκει αὐτὴ τὴν ἐσωτερικὴ ἀντίφαση ἀνυπόφορη (πβ. 216 a), παλεύει νά ἀπελευθερωθεῖ, ἀποφεύγοντας τὸν Σωκράτη ἢ ἀκόμα καὶ ἐπιθυμώντας τὸν θάνατό του (216 c). Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν κυρίαρχη παρουσία τοῦ Σωκράτη στὸ ἐγκώμιο τοῦ Ἀλκιβιάδη, θά πρέπει νά σημειώσουμε ἄλλα τρία στοιχεῖα. Πρῶτον, ὁ λόγος του εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ αὐτο-αναφορικὸς· γιὰ νά ἐπαινέσει τὸν Σωκράτη πρέπει νά μιλήσει καὶ γιὰ τὸν ἑαυτό του. Δεύτερον, ἕνα χαρακτηριστικὸ ποὺ τὸν διακρίνει ἐξ ἄρχῃς ἀπὸ τοὺς ἄλλους «Σωκρατικούς» στὶς συζητήσεις τους μὲ τὸν πλατωνικὸ Σωκράτη εἶναι τὸ ὑψηλὸ ἐπίπεδο αὐτογνωσίας· βασανίζεται τόσο πολὺ γιὰτὶ ἔχει πλήρη συνείδηση (πβ. «σύννοια»: 216 b) τῆς ἐσωτερικῆς του σύγκρουσης καὶ τῶν αἰτίων τῆς. Τρίτον, ὑπαινίσσεται ὅτι ἡ ἔνταση τῶν δεινῶν του προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι εἶναι ἀσυνήθιστα *εὐάλωτος* στοὺς λόγους τοῦ Σωκράτη. «Ὅταν ἦταν ἀκόμα σχεδὸν παιδί, ἦταν ἱκανὸς νά ἀνοίγει, τρόπος τοῦ λέγειν, τὸν Σωκράτη καὶ νά βλέπει τίς εἰκόνες ποὺ εἶχε μέσα του. Καί, ὅπως λέει, «Τίς θεωροῦσα τόσο θεϊκὲς καὶ χρυσὲς καὶ ἀπολύτως ὁμορφες καὶ θαυμαστὲς, ὥστε ἀπλῶς ἔπρεπε νά πράττω ὅτιδήποτε ὁ Σωκράτης μὲ καλοῦσε νά πράττω» (217 a). Ὁ Ἀλκιβιάδης εἶχε ἀποφασίσει λοιπὸν νά δεχτῇ τὸν Σωκράτη ὡς ἔραστή γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο – διότι ὁ τελευταῖος θά μπορούσε, ὅσο κανένας ἄλλος, νά τὸν βοηθήσει νά πετύχει τὴν ἀριστεία στὸν ὑψιστο δυνατὸ βαθμὸ (218 c-d). Μὲ λίγα λόγια, ὁ Ἀλκιβιάδης τοῦ Πλάτωνα κατέχει τὸ πολυτιμότερο χάρισμα, *μὴ φιλοσοφικὴ φύση* (πβ. 218 a). Αὐτὴ τὸν τραβάει πρὸς τὴ μία μεριά, ἐνῶ ὁ ὄχλος τὸν τραβάει πρὸς τὴν ἄλλη.

Ὁ Ἀλκιβιάδης εἶναι τώρα στὰ τριάντα του καὶ ὁ ὄχλος ἔχει σχεδὸν νικήσει. Ὅμως, στὸ ἀποκορύφωμα τῆς ἐνδοξῆς ὀριμότητάς του καὶ ὑπερβαίνοντας τίς ἀντιφάσεις του, μιλάει γιὰ τὸν Σωκράτη ὅπως δὲν τὸ ἔκανε ποτὲ κανένας ἀπὸ τοὺς «Σωκρατικούς» τοῦ Πλάτωνα – μὲ ἀγάπη, νοσταλγία, ἔμπνευση καὶ, τὸ κυριότερο, μὲ κατανόηση. Κοιτάζοντας πίσω στὸ παρελθὸν καὶ συνδέοντας τίς ἀναμνήσεις του μὲ τὸ παρόν, διαπερνᾷ τὸ κέλυφος τοῦ ἔρωτα τοῦ Σωκράτη γιὰ τοὺς καλοὺς νέους καθὼς καὶ τὸ παράδοξο τῆς σωκρατικῆς ἄγνοιας (216 d), γιὰ νά ἀποκαλύψει τίς θεϊκὲς εἰκόνες ποὺ ὁ Σωκράτης κρύβει μέσα του: τὴ «σωφροσύνη» καὶ τὴν ἐγκράτειά του ἀπέναντι στὴ φυσικὴ ὁμορφιά (216 d, 219 d), τὴν τέλεια ἀδιαφορία του γιὰ τὰ ἐξωτερικὰ πράγματα (216 e), τὴν παραδειγματικὴ ἀνδρεία του στὴ μάχη (220 d–221 c), τὴν ἀντοχή του στὸ κρύο καὶ τὴν πείνα (219 e–220 b)³⁶, ἀλλὰ καὶ

36. Τὸ ἐπιχείρημα ποὺ ἀναπτύσσει ἡ LANE 2007 δείχνει ὅτι αὐτές οἱ πλευρὲς τοῦ ἐγκωμίου τοῦ Ἀλκιβιάδη γεφυρώνουν ἢ ἀκόμα καὶ ὑπονομεύουν τὴ διάκριση ἐξωτερι-

τὴν ἱκανότητά του γιὰ ἀπόλαυση (220 a), φιλία καὶ αὐτοθυσίᾳ (220 d-e), τὴ λεπτὴ εἰρωνεία του (216 d-e, 218 d-e), τὴ δύναμη καὶ τὴ συνεκτικότητα τοῦ φιλοσοφικοῦ του στοχασμοῦ (220 c-d), τὴν ἀλλόκοτη φύση τῶν ἐπιχειρημάτων του (221 d-222 a) καὶ τὴν ὑπέρτατη ἀξία τους. «Ὅταν ἐκτίθενται καὶ ἐμβαθύνεις σ' αὐτὰ μὲ φρέσκια ματιά θὰ ἀνακαλύψεις, πρῶτον, ὅτι εἶναι τὰ μόνον ἐπιχειρήματα ποὺ ἔχουν κάποιο νόημα καὶ, δεύτερον, ὅτι εἶναι τὰ θεϊκότερα καὶ πλουσιότερα σὲ εἰκόνες τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς προσήλωσης στὰ περισσότερα ἢ καὶ σὲ ὅλα τὰ πράγματα ποὺ ἀξίζει νὰ ἔχει κατὰ νοῦν ὁποιοσδήποτε πρόκειται νὰ γίνῃ καλὸς καὶ ἀγαθός» (222 a)³⁷.

Ὁ θαυμασμός τοῦ Ἀλκιβιάδη γιὰ τὸν Σωκράτη, γιὰ μίαν τουλάχιστον φορά, ξεπερνάει τὴ φιλοδοξία του. Δηλώνει, μὲ δευδερκεια καὶ σύννεση, πῶς ἂν καὶ οἱ στρατηγοὶ ἤθελαν νὰ τοῦ ἀπονείμουν βραβεῖο ἀνδρείας λόγῳ τῆς κοινωνικῆς του θέσης, ὁ ἴδιος ἐπέμεινε νὰ τὸ δώσουν ἀντὶ γι' αὐτὸν στὸν Σωκράτη (220 e). Ἀλλὰ ὁ τελευταῖος ἔδειξε ἀκόμη μεγαλύτερη ἐπιμονή, πιέζοντας τοὺς στρατηγοὺς νὰ ἀπονείμουν τὸ βραβεῖο στὸν νεότερο ἄνδρα (220 e). Τὸ πιὸ σημαντικό, ὅπως ὑποδηλώνει τὸ ἐγκώμιο, εἶναι ὅτι, ἀπὸ τὸ ξεκίνημα τῆς σχέσης τους, ὑπῆρχε ἕνας γνήσιος φιλοσοφικὸς δεσμός μεταξὺ τους. Διότι πράγματι ὁ Σωκράτης ἀπευθύνεται στὸν ἔφηβο μὲ θεωρητικότερο τρόπο ἀπὸ ὅ,τι στοὺς ἄλλους νέους σὲ ἄλλους πλατωνικοὺς διαλόγους. Σημειώστε, γιὰ παράδειγμα, τὸ πῶς μίλησε στὸ ἀγόρι διὰν αὐτὸ τοῦ ἐξομολογήθηκε τὰ αἰσθηματικά του. «Νὰ εἶσαι πιὸ προσεκτικὸς, εὐλογημένο μου ἀγόρι: ἴσως ξεγελιέσαι σὲ ὅ,τι μὲ ἀφορᾷ καὶ ἴσως ἐγὼ εἴμαι ἀνάξιος. Ἡ δραση τοῦ νοῦ ἀρχίζει νὰ δεῖνεται διὰν ἡ δραση τῶν ὀφθαλμῶν ἀρχίζει νὰ φθίνει. Ἀλλὰ ἀπέχεις πολὺ ἀπὸ αὐτὴ τὴ στιγμή» (219 a). Ὁ Σωκράτης φαίνεται νὰ διακρίνει ὅτι τὸ ἀγόρι διαθέτει τὸ σπάνιο ταλέντι νὰ κατανοεῖ αὐτοῦ τοῦ εἰδους τοὺς λόγους – μὴ ὑπόσχεση ὁμορφίᾳς τῆς ψυχῆς ποὺ ταιριάζει μὲ τὸ θαυμάσιο παρουσιαστικὸ του. Ὁ Ἀλκιβιάδης ὅμως δὲν ἐπαινεῖ τὴ δική του μοναδικότητα ἀλλὰ αὐτὴν τοῦ Σωκράτη. «Υπάρχουν καὶ πιὸ ἀξιοθαύμαστα πράγματα ποὺ μπορεῖ νὰ βρεῖ κανεὶς ὥστε νὰ ἐπαινέσει στὸν Σωκράτη. Ἀλλὰ, ἂν καὶ θὰ μπορούσαν νὰ ὑπάρχουν ἐξίσου πολλὰ νὰ πεῖ κάποιος γιὰ ὅποιαδήποτε ἀπὸ τίς ἄλλες δραστηριότητες καὶ συνήθειές του, θεωρῶ ὅτι τὸ πιὸ θαυμαστό εἶναι τὸ ἑξῆς, ὅτι δὲν μοιάζει μὲ κανέναν

κοι/ἐσωτερικοῦ τὴν ὁποία ὑπαινίσσεται ἡ εἰκόνα τοῦ Σωκράτη ὡς Σαίηνοῦ. Διότι ἀρκετὲς ἀπὸ τίς ἀρετὲς ποὺ ἀποδίδει στὸν Σωκράτη εἶναι φανερές, καὶ ἐπομένως ὁ καθένας μπορεῖ νὰ ἀντιληφθεῖ. Σύμφωνα μὲ τὴ Lane, θὰ πρέπει νὰ γίνουν κατανοητὲς ὡς φυσικὲς ἀρετὲς ποὺ δὲν προϋποθέτουν ὅτι ἡ λογικὴ ἐλέγχει πλήρως τὴν ἐπιθυμία (ὅπως θὰ τὸ ἔκανε ἡ γνήσια ἀρετή), ἀλλὰ προκύπτουν ἀπὸ ἕνα εἶδος φυσικῆς ἐνέργειας, ἡ ὁποία ἐκτρέφεται ἀπὸ τίς σεμνατικὲς ἐπιθυμίες καὶ στρέφεται πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ ἀναζήτησιν τῆς ἀλήθειας.

37. Γιὰ τὴ σημασία αὐτοῦ ποὺ ἔχει ὀνομαστὴ «ὑποκειμενικότητα» τοῦ Σωκράτη, συγκεκριμένα γιὰ τὴ σημασία ὅχι μόνον τοῦ τί λέει ὁ Σωκράτης ἀλλὰ καὶ τοῦ πῶς τὸ λέει, πβ. τὰ ἀρθρὰ τῶν A. BRANCACCI καὶ L. ROSSETTI στὸ ZILJOLI 2014.

ἄλλον ἄνθρωπο, οὔτε ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους οὔτε ἀπὸ τοὺς συγχρόνους» (220 c). Κατὰ τὴ γνώμη μου, μόνον ὁ στενότερος καὶ διορατικότερος σύντροφος τοῦ Σωκράτη θὰ μπορούσε νὰ ἔχει συνοψίσει μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ θαῦμα τῆς ὑπαρξῆς του³⁸.

IV

Πὰ νὰ καταλήξω, θὰ ἤθελα νὰ πῶ κάτι γενικὸ σχετικὰ μὲ τὸ πῶς ὁ Πλάτων ἀπεικονίζει τοὺς «Σωκρατικούς» καὶ νὰ προτείνω μιὰ προκαταρκτικὴ ἐξηγήση τῆς ἀναντιστοιχίας ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα σ' αὐτὴ τὴν εἰκόνα καὶ στὶς ἱστορικὲς ἀναπαραστάσεις τῶν μελῶν τοῦ σωκρατικοῦ κύκλου. Αἱγοὶ θὰ διαφωνοῦσαν, νομίζω, ὅτι ὁ κόσμος τῶν συνομιλητῶν τοῦ Σωκράτη, ὅπως ἀναδύεται ἀπὸ τοὺς διαλόγους τοῦ Πλάτωνα, εἶναι πρὸ ποικίλος, πολὺχρωμος καὶ ζωηρὸς ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν Σωκρατικῶν, ὅπως τοὺς ἀναπαριστοῦν οἱ δοξογράφοι καὶ οἱ σύγχρονοι ἱστορικοί. Ἄν καὶ διάφοροι πλατωνικοὶ χαρακτήρες δείχνουν νὰ ἀντιλαμβάνονται τὸν ἑαυτὸ τους ὡς ὁμάδα, μὲ κεντρικὸ πρόσωπο τὸν Σωκράτη (π.χ., *Φαῖδ.*, 59 a-c, 118 a), ἐντούτοις αὐτὴ ἡ ὁμάδα δὲν εἶναι οὔτε στατικὴ οὔτε ὁμοιογενὴς ἀλλὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ κάθε εἶδους ἀνθρώπους καὶ ὄχι πάντα τοὺς ἴδιους. Ὁ Κρίτων ἐμφανίζεται ὡς ὁ διὰ βίου φίλος τοῦ Σωκράτη, ὁ Λάχης ὡς φιλικὴ γνωριμία χωρὶς τακτικὴ ἐπικοινωνία μὲ τὸν Σωκράτη, ὁ Κριτίας ὡς οἰκεῖος του χωρὶς ὅμως πιθανότητα νὰ παραμείνει οἰκεῖος καὶ στὸ μέλλον, καὶ τὰ λοιπὰ. Ὅσο γιὰ τὸν Ἀλκιβιάδην, κάνει ἀκριβῶς ὅ, τι τοῦ ἀρέσει, ἄλλοτε πλησιάζοντας πολὺ κοντὰ στὸν Σωκράτη ἄλλοτε φεύγοντας μακριὰ του, μεθυσιμένος ἢ νηφάλιος. Σὲ ὅ, τι ἀφορᾷ τοὺς διαλόγους μεταξὺ τοῦ Σωκράτη καὶ αὐτῶν τῶν χαρακτηριστῶν, ὁ Ἀλκιβιάδης τοῦ *Συμπόσιου* ἔχει πιθανὸν δίκιο διὰ ἰσχυρίζεται ὅτι εἶναι ἐξίσου σαγηνευτικοὶ διὰ τὸν ἑαυτὸν τοῦ Σωκράτη καὶ αὐτῶν τῶν χαρακτηριστῶν, ὅσο καὶ ἦταν ἂν τοὺς ἀκούγαμε διὰ ζώσης (215 d). Φυσικὰ, ὅλα αὐτὰ εἶναι μυθολογία, καὶ κατέβαλα κάθε προσπάθεια νὰ παραμείνω ἀδότηρὰ ἐντὸς τῶν ὁρίων τῆς.

38. Ἀκόμα κι ἔτσι, μπορεῖ νὰ ἀναρωτηθεῖ κανεὶς γιατί θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιλεγῇ συγκεκριμένα ὁ Ἀλκιβιάδης γιὰ νὰ πλέξῃ τὸ ἐγκώμιον τοῦ Σωκράτη; Στὸ κάτω-κάτω, παρὰ τὴν ἐντυπωσιακὴν ὁμορφίαν του καὶ τὰ φυσικὰ χαρίσματά του, ἦταν ἀσεβής, διεφθαρμένος, προδότης τῆς πόλεως τῶν Ἀθηναίων καὶ ὀλέθριον βάρος γιὰ τὸν Σωκράτη. Ὁ λόγος τοῦ Ἀλκιβιάδου εἶναι ἕνας ρητορικὸς ἄθλος, ἐκπληκτικῆς δυνάμεως καὶ ἀσυναγώνιστης ἐπιδειξιοτήτας. Τόσο ὁ ἐγκωμιστὴς ὅσο καὶ τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἐγκωμίου του μάς ἐπηρεάζουν τόσο βαθιά, ὥστε αὐτὸς ὁ λόγος χρησιμοποιεῖται συνήθως ὡς ἱστορικὸ τεκμήριον τόσο γιὰ τὸν Σωκράτη ὅσο καὶ γιὰ τὸ *τρομερὸ παιδί* τῆς Ἀθήνας μετὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Περικλέους. Τὸ πλησιέστερον συγκρίσιμο περιοριστικὸν ρητορικὴν παράδοσιν εἶναι τὸ *Ἑλένης Ἐγκώμιον*: ὅπως ὁ Γοργίας ἐπιλέγει τὸ πρὸ ἀπίθανον ἀντικείμενον γιὰ τὴν ἐπίδειξίν του, ἔτσι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιλέγει τὸ πρὸ ἀπίθανον ὑποκείμενον γιὰ νὰ ἐκφωνήσῃ τὸ ἐγκώμιον τοῦ Σωκράτη, δηλαδή μὲ τὰ λόγια τοῦ Φαίδωνα, «τοῦ καλύτερου, σοφότερου καὶ δικαιοτέρου ἀνθρώπου τῆς ἐποχῆς του» (118 a). Χρῶσθαι αὐτὴν τὴν τελευταίαν παρατήρησιν στὸν Παῦλο Καλλιγὰ.

Ἐντούτοις, παραμένει τὸ ἐρώτημα γιὰ ποιὸν λόγο τὰ πρόσωπα ποὺ συνδιαλέγονται φιλοσοφικά μὲ τὸν πλατωνικὸ Σωκράτη δὲν ἀντιστοιχοῦν στοὺς σημαντικοὺς φιλοσόφους ποὺ παρουσιάζονται ὡς Σωκρατικοὶ ἀπὸ τοὺς δοξογράφους, δηλ. ὡς μαθητὲς τοῦ Σωκράτη καὶ ἰδρυτὲς τῶν λεγόμενων σωκρατικῶν σχολῶν. Ἀντίθετα, ὅπως τεκμηριώθηκε παραπάνω, οἱ πλατωνικοὶ χαρακτήρες τοὺς ὁποίους ἀποκάλεσα «Σωκρατικούς» ἐπιδεικνύουν ἕνα τόσο εὐρὺ φάσμα γνωρισιμάτων ὥστε τώρα πλέον νὰ φαίνεται ἀμφισβητήσιμο ἀν θὰ ἔπρεπε κἀν νὰ ὀνομαστοῦν «Σωκρατικοί». Συμπερασματικά, θὰ ἤθελα νὰ προτείνω κάποιες προκαταρκτικὲς σκέψεις ὡς πρὸς τὸ γιατί ὁ Πλάτων ἐπικεντρώθηκε στοὺς τελευταίους καὶ ὄχι στοὺς φιλοσόφους τοῦ σωκρατικοῦ κύκλου.

Πρῶτον, ὀριομένοι βιογραφικοὶ παράγοντες ἐνδέχεται νὰ σχετίζονται μὲ τὴν ἐπιλογὴν του. Ὁ προσωπικὸς ἀνταγωνισμὸς του μὲ τὸν Ἀντισθένη καὶ τὸν Ἀρίστιππο, καθὼς καὶ ἡ λογοτεχνικὴ ἀντιπαλότητά του μὲ τὸν Αἰσχίνη καὶ τὸν Ξενοφῶντα, θὰ μπορούσαν νὰ ἐξηγήσουν γιατί αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι δὲν ἐμφανίζονται ποτὲ στοὺς διαλόγους τοῦ Πλάτωνα, ἐνῶ ὁ Φαίδων καὶ ὁ Εὐκλείδης παίζουν τουλάχιστον τιμητικὸ ρόλο³⁹. Δεύτερον, ἡ προσαναφερομένη ἀναντιστοιχία ἀνάμεσα στοὺς «Σωκρατικούς» τοῦ Πλάτωνα καὶ τοὺς Σωκρατικούς ἄλλων ἀρχαίων συγγραφέων ἴσως ὀφείλεται στὸ συγγραφικὸ πρόγραμμα τοῦ Πλάτωνα καὶ στὴν ἐπιλογὴν του ὡς λογοτέχνη. Σίγουρα, ὁ Πλάτων πρέπει νὰ ἐνδιαφερόταν γιὰ τὸ πῶς τὸ ἀναγνωστικὸ κοινὸ τῆς ἐποχῆς του θὰ ὑποδεχόταν τοὺς διαλόγους του. Καὶ πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ἀναγνώστες του πρέπει νὰ γνώριζαν ποιοὶ ἦταν, γιὰ παράδειγμα, ὁ Ἀντισθένης ἢ ὁ Ἀρίστιππος καὶ περίπου ποιὲς θέσεις ὑποστήριζαν. Ἀκριβῶς γι' αὐτὸν τὸν λόγο, οἱ ἀντιστοιχοὶ τοὺς λογοτεχνικοὺς χαρακτήρες θὰ ἦταν κατὰ κάποιον τρόπο λιγότερο «εὐπλάστοι» ἀπὸ χαρακτήρες, ὅπως ὁ Λάχης ἢ ὁ Χαρμίδης, οἱ ὁποῖοι, στὸν νοῦ τῶν ἀναγνωστῶν τοῦ Πλάτωνα, δὲν συνδέονταν μὲ συγκεκριμένους φιλοσοφικὰς ἀπόψεις. Ἄν ὁ Ἀντισθένης εἶχε παρουσιαστῇ νὰ συμμετέχει σὲ μιὰ διαλεκτικὴ ἀντιπαράθεση, τὸ κοινὸ τοῦ Πλάτωνα θὰ περίμενε ἀπὸ αὐτὸν νὰ ὑποστηρίξει τὴν θέσιν ποὺ πρέσβευε ὁ ἴδιος ὁ Ἀντισθένης. Ἀντίθετα, ὁ Πλάτων μπορούσε νὰ πλάσει πρόσωπα, ὅπως ὁ Λάχης, ὁ Χαρμίδης, ἢ ὁ Φαῖδρος μὲ τρόπο ποὺ ταίριαζε περισσότερο στοὺς δικούς του φιλοσοφικοὺς σκοπούς⁴⁰.

39. Εἶμαι ὑποχρεωμένη στοὺς David Sedley καὶ Mauro Bonazzi γιὰ τὴν ἰδιαίτερα χρήσιμη παρατηρήσιν τους ἐπὶ τοῦ θέματος.

40. Φυσικά, τὸ γεγονός ὅτι οἱ θέσεις ὀριομένων φιλοσόφων ἦταν γνωστὲς στὸ κοινὸ τοῦ Πλάτωνα, δὲν τὸν ἀπέτρεπε πάντα ἀπὸ τὸ νὰ τοὺς παρουσιάζει νὰ ἐπιχειρηματολογῶν: ὑπενθυμίζω τὴν περιπτώσιν τοῦ Πρωταγόρα, τοῦ Γοργία, τοῦ Πρόδικου, τοῦ Ἰππία καὶ τοῦ Ζήνωνος καὶ τοῦ Παρμενίδου. Αὐτοὶ οἱ χαρακτήρες, ὅμως, ἀναπαριστῶνται ὡς ἀνταγωνιστὲς ἢ κριτικοὶ τοῦ Σωκράτη. Δὲν εἶναι ἀναγνωρίσιμοι ὡς δικοὶ τοῦ μαθητῆ. Μία δυνατότητα ποὺ πρέπει νὰ ληφθῇ ὑπ' ὄψιν εἶναι ἡ ἐξῆς: ἐπιλέγοντας τοὺς συνομιλητὲς τοῦ Σωκράτη, ὁ Πλάτων ἴσως ἀκολουθεῖ ἕνα εἶδος σύμβασης. Διότι οἱ φιλόσοφοι

Τρίτον, και πολύ σημαντικότερο, η απροθυμία του Πλάτωνα να δείξει τον Σωκράτη να διαλέγεται συγκεκριμένα με τους φιλοσόφους του άμεσου περιβάλλοντός του είναι συμβατή με τον αληθομόνητο τρόπο με τον οποίο ο Σωκράτης αυτοπροσυστάζεται στην *Απολογία*, αλλά και με μία αντίληψη της φιλοσοφίας που μόνον ο πλατωνικός Σωκράτης φαίνεται να ενσαρκώνει. Άς δούμε και πάλι πώς οι δοξογραφικές και ιστορικές πηγές παρουσιάζουν τους *Σωκρατικούς*: τους *μαθητές* του Σωκράτη που αποτελούσαν μέρος της σωκρατικής *διαδοχής*, είχαν διδαχθεί από τον Σωκράτη τις ηθικές θεωρίες του και είχαν αφιερώσει τη ζωή τους στη μετάδοση αυτών των θεωριών, έτσι όπως τις είχε ερμηνεύσει ο καθένας τους, στους δικούς τους μαθητές και στις δικές τους σχολές. Σε αυτό το είδος την εικόνα, ο Σωκράτης εμφανίζεται σαν γκουρού: τα σοφά λόγια του καταγράφονται από τους όπαδούς του (π.χ. Δ. Λ., 2, 48)⁴¹, παραλαμβάνονται από τους μαθητές αυτών των όπαδων και τα λοιπά και, μέσα από μία αδιάσπαστη σειρά διαδόχων, σφραγίζουν τη σωκρατική ταυτότητα των τελευταίων καθώς και των σχολών τους. Αντιθέτως, ακριβώς αυτό το είδος προσέγγισης απορρίπτει συστηματικά ο Σωκράτης του Πλάτωνα. Δεν ισχυρίζεται ότι είναι σοφός, δεν διατυπώνει θεωρίες, δεν ήταν ποτέ «διδάσκαλος» κάποιων «μαθητών» (*Απολ.*, 33 a) και δεν αντιλαμβάνεται τη φιλοσοφία ως τη μετάδοση γνώσεων αλλά ως ένα ταξίδι αυτογνωσίας. Το θεϊκό του χάρισμα, όπως συχνά το θέτει, είναι να καθοδηγήσει τους ανθρώπους σ' αυτό το ταξίδι. Όπως όλοι γνωρίζουμε, στην *Απολογία* του λέει στους Αθηναίους ότι «ἐξέταξε κατ' ἐντολή των θεῶν τὸν καθένα, πολίτη ἢ ξένο» (*Απολ.*, 23 b), ότι πολλοί τακτικοί άκροατές του, ηλικιωμένοι και νέοι, τον είδαν να εκπληρώνει αυτό

που φέρονται ως πνευματικά τέκνα του Σωκράτη οπάντα παρουσιάζουν ο ένας τον άλλον οὐ μεταξύ τους συζήτηση. Μία αιλία ίσως είναι τὸ εἶδος τοῦ ἀνταγωνισμοῦ ποὺ μόλις αναφέρθηκε μεταξύ, γιὰ παράδειγμα, τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀρίστιππου (πβ. τὸ ἄρθρο τοῦ ROWE στὸ ZILIOI 2014), ἢ μεταξύ τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀντισθένη (πβ. RASHED 2006). Ἐνας ἄλλος λόγος ίσως σχετίζεται μετὰ τὸ κοινὸ στὸ ὁποῖο στὸχευαν οἱ Σωκρατικοί. Σὲ μιὰ ἐποχὴ ὅπου ἡ φιλοσοφία γινόταν ἀνυληπτὴ ὡς δραστηριότητα ἀσκοῦμενη ἀπὸ *λόγους καὶ ἐκλεκτοὺς*, θὰ ἦταν ίσως ἐλκυστικότερο νὰ ἀπεικονίζεται ὁ Σωκράτης νὰ συνομιλεῖ μετὰ κάθε εἶδους ἀνθρώπους, καὶ ὄχι ἀπλῶς μετὰ φιλοσόφους ποὺ ἦταν γνωστὸ ὅτι τοῦ ὀφειλαν πολλὰ. Χρωστῶ αὐτὴ τὴν τελευταία παρατήρηση στὸν Christian Wildberg.

41. Θὰ μπορούσε νὰ ἀντιτάξει κάποιος ὅτι, στὸν *Θεαίτητο*, ὁ Πλάτων παρουσιάζει τὸν Εὐκλείδη νὰ κάνει ἀκριβῶς αὐτὸ, συγκεκριμένα νὰ καταγράφει κάθε λέξη τοῦ Σωκράτη, μετὰ τὴν πρόθυμη βοήθεια τοῦ τελευταίου. Ὡστόσο, ὁ Εὐκλείδης δὲν καταγράφει λόγια παραδεδομένης σοφίας, ἀλλὰ μᾶλλον τὸν *διάλογο* μεταξύ Σωκράτη καὶ Θεαίτητου ποὺ, ὅπως ἔκρινε ὁ Εὐκλείδης, θὰ ἀξίζε νὰ ἀκούσει κανεὶς (*Θεαίτ.*, 142 c). Ὑποδηλώνεται ὅτι, ἐπειδὴ βρῆκε τὸν διάλογο ἐνδιαφέροντα, ὁ Εὐκλείδης κράτησε κάποιες σημειώσεις διὰ γύρισε στίχου του, μετὰ τὸν κατέγραψε στὸν ἐλεύθερο χρόνον του, καὶ στὴ συνέχεια ἐπιδίωξε νὰ τελειοποιήσει τίς λεπτομέρειες τῆς περιγραφῆς του ρωτῶντας ἐπανειλημμένα τὸν Σωκράτη γιὰ ὅσα σημεῖα τοῦ διαλόγου δὲν μπορούσε νὰ θυμηθεῖ (143 a).

τὸ καθήκον (32 c)⁴² καὶ ὅτι, γενικά, ἐπραξε σὲ σχέση μετὰ τὴν πόλιν ὡς ἀλογόμυγα κολημένη πᾶν σὲ ἓνα ἄλλο: ἀφυπνίζοντας, παροτρύνοντας καὶ ἐπιπλήττοντας τὸν καθένα, ὅλη τὴ μέρα, ἀκατάπαυστα» (30 e–31 a). Σύμφωνα μετὰ τὴ δική του ὁμολογία, λοιπόν, ὁ Σωκράτης τοῦ Πλάτωνα δὲν εἶχε σκοπὸ νὰ συζητήσει εἰδικὰ μετὰ φιλοσόφους (ἀκόμα καὶ μετὰ φιλοσόφους ποὺ συμπαθοῦσαν τὴν ἀπόψιν του), ἀλλὰ μάλλον μετὰ τὸν καθένα ποὺ ἐνδιαφερόταν νὰ μιλήσει μαζί του. Στους διαλόγους ποὺ ἀναφέρθηκαν παραπάνω, ὁ Πλάτων ἀναδεικνύει αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν πλευρὰ τοῦ Σωκράτη: τὸν δεῖχνει νὰ συζητᾷ διαλεκτικὰ μετὰ ἀνθρώπους κάθε εἶδους, κι αὐτοὶ συμπεριλαμβάνουν καὶ ἐκείνους τοὺς συντρόφους του τοὺς ὁποίους ἀποκάλεσα, μετὰ μιὰ εὐρεία ἔννοια, «Σωκρατικούς»⁴³.

Βούλα ΤΣΟΥΝΑ
(Σάντα Μάρια Παρά)

PLATO'S REPRESENTATIONS OF THE 'SOCRATICS'

Historically, when we speak of the Socratics and of the Socratic circle, we have in mind a fairly stable group of thinkers whose most prominent members were philosophers that, after Socrates' death, are alleged to have founded their own schools and who, during Socrates' life, admired and loved him, and regularly sought his company for the purpose of philosophical conversation. This is the picture emerging from the doxographers, who also attest that many Socratics, including Plato and Xenophon, wrote dialogues, the so-called Socratic dialogues, and that they shared a number of core philosophical intuitions and beliefs that have their origin in the philosophy of Socrates and have subsequently

42. Κανένας ἄλλος φιλόσοφος ἐκτὸς τοῦ Πλάτωνα δὲν μνημονεύεται ἀπὸ τὸν Σωκράτη στὸν κατάλογο τῶν φίλων ποὺ ἦταν παρόντες στὴ δίκη του (Απολ., 33 d–34 a).

43. Παρουσίασα μιὰ προηγούμενη ἐκδοχή αὐτοῦ τοῦ κειμένου σὲ ἓνα συνέδριο μετὰ θέμα τοὺς Σωκρατικούς ποὺ πραγματοποιήθηκε στίς 26–28 Σεπτεμβρίου τοῦ 2013, στὴ μικρὴ ἰταλική πόλη Suprabolzano στοὺς Δολομίτες. Εἶμαι πολὺ εὐγνώμων πρὸς τὸν ὁργανωτή, Ugo Zilioli, καὶ ὅλους τοὺς συμμετέχοντες γιὰ τὰ σχόλια τους στὴ διάρκεια τῆς συνεδρίασης ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ συζήτηση ποὺ εἶχα μαζί τους ἐκτὸς τῆς αἵθουσας τοῦ συνεδρίου. Ἐπίσης, εὐχαριστῶ θερμὰ τὴν Χλόη Μπάλλα, τὸν Mauro Bonazzi, τὴ Μυρτώ Χατζημυχαλή, τοὺς David Konstan, Richard McKirahan, David Sedley καὶ Christian Wildberg γιὰ τὰ γραπτὰ τους σχόλια. Τὸ κεντρικὸ ἐπιχείρημα τοῦ ἀρθρου πήρε τὴν τελειή μορφή του μετὰ ἀπὸ πολλὰ ὥρες συζητήσεων μετὰ τὸν Παύλο Καλλιγὰ. Ὅπως πάντα, ὠφελήθηκα πάρα πολὺ ἀπὸ τὴν κριτική καὶ τὴν ὑποδείξεις του. Τὸ τελικὸ κείμενο παρουσιάστηκε στὸ Τμήμα Κλασσικῆς Φιλολογίας τοῦ ΕΚΠΑ καὶ εὐχαριστῶ πολὺ τοὺς συναδέλφους καὶ τοὺς φοιτητὲς γιὰ τὴν παρατήρησίν τους. Δημοσιεύεται περίπου ταυτοχρόνως στὰ ἀγγλικά στὸν τόμο ZILIOI 2014 καὶ στὰ ἑλληνικά στὸ παρὸν τεῦχος τοῦ περιοδικοῦ Φιλοσοφία. Εὐχαριστῶ θερμὰ τοὺς συναδέλφους τοῦ ΚΕΕΦ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν καὶ τὴν συντακτικὴ ἐπιτροπὴ τοῦ περιοδικοῦ γιὰ τὴν ἀψογή ἐπιμέλεια καὶ παρουσίαση τοῦ ἀρθρου. Ἐπίσης, θὰ ἤθελα νὰ ἐκφράσω τὴν εὐγνωμοσύνη μου στὴν Τερέζα Μπούκη γιὰ τὴν ἐξαιρετικὴ μετὰφραση.

been developed by different Socratics and their schools in different ways. However, in this paper, I am not concerned with the historical circle of the Socratics, but with certain interlocutors of Plato's Socrates whom I call 'Socratics' for lack of a better word, without prejudice as to whether Plato might have called them so or thought of them in that way. They are characters represented as interacting with Socrates in different social occasions, geographical locations, and chronological periods. And some of them lend their name to the dialogue in which they appear – a convention followed by many authors of the Socratic circle. So, the scope of my discussion is narrow and confined within the realm of Plato's fiction: I am interested in the way in which Plato represents the aforementioned characters, not in the corresponding individuals themselves.

I wish to suggest that there is a striking discrepancy between Plato's picture of the companions of Socrates and the image drawn by the doxographers and developed by modern scholars. While the people that the doxographers call Socratics are mainly Socratic philosophers, namely members of Socrates' circle who are reported to have gone on to write philosophical works and/or to found schools, the people that I call 'Socratics' are members of Socrates' circle who are influenced by Socrates but do not go on to become philosophers or teachers of philosophy. Plato, I contend, typically represents Socrates' conversations with the latter group of personages, not with the former. Moreover, among the most gifted 'Socratics' depicted in Plato's dialogues are two figures conspicuously absent from the majority of historical reconstructions. In Part I of the paper, I argue the case at the level of drama. In Part II, I focus on the philosophical views and tendencies manifest in Plato's Socratic conversations. In Part III, I question the widespread assumption that Plato's representations of Critias and of Alcibiades, brilliant as they may be, nonetheless suggest that neither of these characters was an intimate of Socrates and that neither had a serious interest in Socratic philosophy and method. In Part IV, which is very brief, I speculate on Plato's philosophical motivation for representing the 'Socratics' in the way he does.

Voula TSOUNA

ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΚΑΙ ΕΠΙΛΕΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- BLONDELL 2002: BLONDELL, R. *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge UP, 2002.
- BOYS-STONES 2004: BOYS-STONES, G. R. Phaedo of Elis and Plato *On the Soul, Phronesis*, 49, 2004, σσ. 1-23.
- BOYS-STONES 2013: BOYS-STONES, G. R. The Myth of "Inner Beauty" in Plato (to appear in a volume edited by P. HORKY on the theme of the cosmos, CUP).
- BOYS-STONES and ROWE 2013: BOYS-STONES, G. R. – ROWE, C. *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2013.
- BRANCACCI 2003: BRANCACCI, A. Zwei verlorene Schriften des Antisthenes, *Rheinisches Museum*, 146, 2003, σσ. 259-278.
- BURNYEAT 1977: BURNYEAT, M. F. Socratic midwifery, Platonic inspiration, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 24, 1977, σσ. 7-16.

- CORNELLI 2012: CORNELLI, G. He longs for him, he hates him and he wants him for himself: The Alcibiades Case between Socrates and Plato, in G. CORNELLI (ed.), *Plato's Styles and Characters*, Brasilia, *Archai Supplementa* III, 2012, σσ. 140-163.
- DECLEVA CAIZZI 2006: DECLEVA CAIZZI, F. Minor Socratics, in M. L. GILL and P. PELLEGRIN (eds), *A Companion in Ancient Philosophy*, Malden, Mass./Oxford, Blackwell, 2006, σσ. 119-135.
- DOVER 1980: DOVER, K. J. *Plato, Symposium*, Cambridge, Cambridge UP, 1980.
- FESTUGIÈRE 1971: FESTUGIÈRE, A. J. *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971.
- FORD 2010: FORD, A. Σωκρατικοί λόγοι in Aristotle and Fourth-Century Theories of Genre, *Classical Philology*, 105, 2010, σσ. 221-235.
- GIANNANTONI 1990-1991: GIANNANTONI, G. (ed.) *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols, Napoli, Bibliopolis 1990-1991.
- GRIBBLE 1999: GRIBBLE, D. *Alcibiades and Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- GROTE 1865: GROTE, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 3 vols, London, J. Murray, 1865.
- HUNTER 2004: HUNTER, R. *Plato's Symposium*, *Oxford Approaches to Classical Literature*, Oxford, Oxford UP, 2004.
- KAHN 1994: KAHN, C. H. Aeschines on Socratic eros, in VANDER WEARDT 1994, σσ. 87-106.
- KAHN 1996: KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- KONSTAN 1994: KONSTAN, D. *Sexual Symmetry*, Princeton, NJ, Princeton UP, 1994.
- LAMPERT 2010: LAMPERT, L. *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2010.
- LANE 2007: LANE, M. Virtue as the Love of Knowledge in Plato's *Symposium* and *Republic*, in D. SCOTT (ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford UP, σσ. 44-67.
- LANDY 1998: LANDY, T. Limitations of Political Philosophy: An Interpretation of Plato's *Charmides*, *Interpretation*, 26, 2, 1998, σσ. 183-199.
- LESCHER, NAILS and SHEFFIELD 2006: LESCHER, J., NAILS, D., and SHEFFIELD, F. (eds.) *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2006.
- LEVINE 1984: LEVINE, D. L. The Tyranny of Scholarship, *Ancient Philosophy*, 4, 1984, σσ. 65-72.
- NEHAMAS 1998: NEHAMAS, A. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, Univ. of California Press, 1998.
- NEHAMAS 2007: NEHAMAS, A. Beauty of Body, Nobility of Soul: The Pursuit of Love in Plato's *Symposium*, in D. SCOTT (ed.), *Maieusis: Essays in*

- Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford UP, σσ. 97-135.
- NEHAMAS and WOODRUFF 1989: NEHAMAS, A. – WOODRUFF, P. *Plato Symposium*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1989.
- NUSSBAUM 1986: NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge UP, 1986.
- PENNER and ROWE 2005: PENNER, T. – ROWE, C. *Plato's Lysis*, Cambridge, Cambridge UP, 2005.
- RASHED 2006: RASHED, M. Platon, Sathon, Phedon, *Elenchos*, 27, 1, 2006, σσ. 117-122.
- ROSSETTI 2011: ROSSETTI, L. *Le dialogue socratique*, Paris, Encre Marine (Les Belles Lettres), 2011.
- ROWE 1998: ROWE, C. J. *Plato, Symposium*, Warminster, Aris and Phillips, 1998.
- ROWE 2007: ROWE, C. J. *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge UP, 2007.
- RUTHERFORD 1995: RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, London, Duckworth, 1995.
- SCHMID 1998: SCHMID, W. T. *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany, NY, SUNY Press, 1998.
- SCOTT 2000: SCOTT, D. Socrates and Alcibiades in the *Symposium*, *Hermathena*, 168, 2000, σσ. 25-37.
- STEINER 1996: STEINER, D. For love of a statue: a reading of Plato's *Symposium* 215A-B, *Ramus*, 25, 1996, σσ. 89-111.
- ROSEN 1987: ROSEN, S. *Plato's Symposium*, 2d ed., New Haven/London, Yale UP, 1987.
- TSOUNA 1997: TSOUNA, V. Socrates' Attack on Intellectualism in the *Charmides*, *Apeiron*, 30, 1997, σσ. 63-78.
- TULLI 2000: TULLI, M. Carmide fra poesia e ricerca, in T. M. ROBINSON and L. BRISSON (eds), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia (International Plato Studies), 2000, σσ. 259-264.
- TUOZZO 2011: TUOZZO, T. M. *Plato's Charmides*, Cambridge, Cambridge UP, 2011.
- VAN DER BEN 1985: VAN DER BEN, N. *The Charmides of Plato: Problems and Interpretations*, Amsterdam, Grüner, 1985.
- VANDER WAERDT 1994: VANDER WAERDT, P. (ed.) *The Socratic Movement*, Ithaca, NY, Cornell UP, 1994.
- ZANKER 1995: ZANKER, P. *The Mask of Socrates*, Berkeley, Univ. of California Press, 1995.
- ZILIOLI 2014: ZILIOLI, U. (ed.) *The Socratics and the Socratic Schools*, London, Routledge, 2014.

IL DE VIRTUTE PSEUDOPLATONICO: DISTINGUERE LE BUONE E LE CATTIVE NATURE

Una prima lettura del *de virtute* non consente di andare granché oltre la constatazione del debito di questo testo verso il *Menone* di Platone con la conseguente individuazione delle parti dell'argomentazione platonica che l'Autore di questo scritto (d'ora in avanti: l'A.) ha evitato di accludere alla sua opera. Certo, questo secondo aspetto ha la sua rilevanza, poiché l'esclusione delle problematiche di carattere ontologico e gnoseologico fa sì che l'esito cui perviene l'A. si discosti sensibilmente dall'impostazione dottrina di Platone, in generale, e del *Menone*, in particolare. Ciò comunque non toglie che il *de virtute* sia fondamentalmente il risultato di un'opera di *collage* di estratti dal dialogo platonico, come il paziente e dettagliato lavoro di confronto realizzato da Carl Werner Müller¹ ha ampiamente dimostrato. E la coniugazione di questi due aspetti – il debito nei confronti di Platone unito al profilarsi di una diversa e determinata posizione teorica – consiglia di collocare la stesura del *de virtute* nell'ambiente dell'Accademia di Arcesilao².

Fin qui, dunque, quello che ragionevolmente il dialogo permette di ricavare e ipotizzare attraverso una considerazione dei caratteri generali dell'opera. I primi obiettivi nello studio dei più scolastici fra gli scritti pseudoplatonici contenuti nel *corpus* sono, infatti, l'individuazione della particolare coloritura accademica che essi assumono e l'indicazione di una possibile datazione. E spesso non è dato dire molto di più. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che si tratta pur sempre di scritti prodotti all'interno di una scuola e da essa accreditati: trattandosi di opere che, spesso in modo non intenzionale, possono essere per noi testimonianza di una temperie

1. C. W. MÜLLER, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik* ("Studia et Testimonia Antiqua", XVII), München, Wilhelm Fink Verlag, 1975, pp. 197-220; cf. anche, per questa come per altre tematiche relative al *de virtute*, ID., *Appendix Platonica und Neue Akademie. Die pseudoplatonischen Dialoge Über die Tugend und Alkyon*, in K. DÖRING-M. ERLER-S. SCHORN, *Pseudoplatonica*, Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg, Stuttgart, Steiner, 2005, pp. 155-74.

2. Ho qui riassunto le conclusioni cui sono pervenuto nell'*Introduzione a Platone. Dialoghi spuri*, a cura di F.A., Torino, UTET, 2008, pp. 9-102: 83-86.

culturale e di una determinata tendenza filosofica, può valere la pena in alcuni casi di scrutare fra le pieghe di questi scritti alla ricerca di elementi storicamente, e talora anche teoreticamente, interessanti. La ricerca sul *de virtute*, nella fattispecie, può essere portata più a fondo se si prendono in considerazione due luoghi di questo scritto che presentano una maggiore eccentricità rispetto al testo di Platone e che lasciano emergere tratti dell'orizzonte concettuale e delle modalità argomentative propri dell'A. Mi riferisco alle linee 378 d 7-e 2 (ove, fra altre esemplificazioni, è chiamata in causa la figura dell'ἀργυροπώμων, del saggia di monete) e alle linee introduttive del passo finale (379 c 2-4 – ove l'A. avvia l'estrazione delle conclusioni dell'intera argomentazione condotta nel dialogo adottando un lessico interessante e, forse, rivelativo). Sarà opportuno prendere in esame questi due passi rinunciando provvisoriamente a qualsiasi ipotesi sulla datazione e sul taglio teorico del *de virtute*, sia per non imbrigliare il testo in una griglia presupposta sia per verificare se da un tale esame possano ricavarsi indipendenti elementi in contrasto o a favore delle conclusioni suggerite dalla considerazione complessiva dello scritto, e qui poc'anzi riassunte.

Iniziamo dal primo passo. Ci troviamo nella seconda parte del dialogo, dove l'A., dimostrata la non insegnabilità della virtù, passa a considerare la possibilità che ἡ ἀρετή sia φύσει, domandandosi se i buoni non siano, appunto, per natura³. L'argomentazione con cui l'A. giunge a negare questa possibilità non è del tutto lineare (anche se non è l'aspetto della coerenza quello che qui è interessante): la prima mossa consiste nell'indicazione di alcuni esempi di τέχνη capaci di riconoscere e differenziare negli specifici campi le buone e le cattive nature. I primi due esempi sono di chiaro sapore platonico: il personaggio Socrate si sofferma dapprima, con una certa insistenza⁴, sulla tecnica di allevamento dei

3. Il *de virtute* si apre con la domanda: «La virtù è forse insegnabile? Oppure non è insegnabile, ma gli uomini sono buoni per natura, o in qualche altro modo?». E, dunque, ricalcato qui l'incipit del *Menone*, dove, per il vero, viene prospettata una terza possibilità – che la virtù sia acquisita con l'esercizio – la quale, tuttavia, non trova sviluppo neanche nel dialogo platonico (su analogie e differenze fra la domanda iniziale del *Menone* e quella del *de virtute* cf. C. W. MÖLLER, *op. cit.*, pp. 198-199). Più significativa, che non la variazione nella formulazione della domanda, è la differenza nell'ordine di trattazione, nel corso del dialogo, dei diversi aspetti della questione: mentre nel *Menone* – problematiche gnoseologiche e ontologiche a parte – Socrate risolve dapprima l'ipotesi che la virtù sia per natura, intrecciando tuttavia a essa la trattazione dell'ipotesi dell'insegnabilità, nello scritto pseudoplatonico, invece, il dialogo procede in modo più schematico, giacché procede in prima istanza all'analisi del tema dell'insegnabilità, cui fa seguito, in una seconda e ben distinta sezione, la considerazione dell'ipotesi dell'ἀρετή φύσει.

4. L'insistenza in questo passo sull'allevamento dei cavalli, come pure gli altri riferimenti presenti nel dialogo, hanno indotto a supporre di poter individuare nell'interlocutore di Socrate un personaggio dedito a tale attività e di poter riconoscere, pertanto, nel *de virtute*

cavalli⁵ e fa poi, più rapidamente, riferimento alla cinegetica⁶. Il terzo esempio è prodotto attraverso il seguente scambio dialogico:

- Ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον εἰσὶν ἡμῖν δοκιμασταί, οἵτινες ὁρῶντες κρίνουσιν τὸ τε βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον;
- Εἰσὶν.
- Τίνας οὖν τούτους καλεῖς;
- Ἀργυρογνώμονας⁷.

A differenza dei precedenti e del successivo (i παιδοτρίβαι), questo esempio non trova alcun riscontro o precedente nei testi platonici. Il sostantivo ἀργυρογνώμων è infatti uno *hapax* nel corpus (e, peraltro, neanche δοκιμαστής è termine d'uso corrente in Platone, visto che compare un'altra sola volta⁸). V'è inoltre da dire che il termine ἀργυρογνώμων non è attestato prima di Platone. In epoca successiva troviamo di esso un'occorrenza nella *Retorica* di Aristotele e poi alcune altre solo a partire dal I sec. d.C. (in Plutarco, Epitteto, Luciano e altri). Questo è, dunque, uno dei luoghi in cui, come dicevo, l'A. ha operato una scelta personale, introducendo un elemento non appartenente al corredo tipico dei testi platonici. Tale dato è stato rilevato già da Müller, il quale argomenta a favore della provenienza dell'uso del termine da ambienti socratici⁹. Ma ciò che mi pare interessante è non tanto l'origine storica,

quello scritto platonico dal titolo Μίδων ἢ ἱπποτρόφος che troviamo menzionato nelle *Vite* di Diogene Laerzio (III, 62), dove invece non è citato alcun περὶ ἀρετῆς. Tale identificazione non appare adeguatamente fondata. Sull'intera questione, cf. ancora una volta C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 192-194.

5. Nei dialoghi autentici di Platone la τέχνη ἱππική è posta in relazione alla questione della virtù in *Euthyphr.*, 13 a; *Apol.*, 20 b; *Resp.*, 335 c. In numerose altre occasioni l'arte di allevare i cavalli è menzionata a titolo esemplificativo nel corpus; può essere interessante notare che molte di queste occorrenze cadono in scritti pseudoplatonici (*Alcibiade secondo*, *Ipparco*, *Teage*, *Erissia*, oltre al *de virtute*, per un totale di 9 occorrenze sulle 44 totali nel corpus).

6. Cf. *Euthyphr.*, 13 a, dove l'esempio della κυνηγετική è associato, anzi segue immediatamente quello della ἱππική, proprio come nel *de virtute*.

7. *de virt.*, 378 d 7-e 2: «Ma anche per l'oro e l'argento abbiamo degli esperti nella stima, che, osservandoli, scelgono il migliore e il peggiore?» «Sì.» «E questi come li chiami?» «Saggiatori.»

8. L'altra occorrenza, che cade in *Leg.*, 802 b 1, non ha comunque quella valenza di esemplificazione di un competente tecnico che il riferimento ai saggiatori assume nel *de virtute*. Può essere, invece, interessante ricordare che il δοκιμαστής ha un rilievo nel lessico etico degli Stoici, i quali vi ricorrono nel quadro della determinazione di ciò che ha valore (cf. *S.V.F.*, III, 124-126): che l'A. dubiti che esistano δοκιμασταί delle buone e cattive nature potrebbe essere un segnale del suo contrapporsi a una posizione teorica di matrice stoica (ringrazio Anna Maria Ioppolo per avermi segnalato questo punto).

9. Cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 212-213.

quanto la funzionalità e la finalità teoriche dell'adozione di questo esempio fra gli altri, decisamente più ortodossi. Che cosa ha indotto l'A. a scegliere la figura dell'ἀργυρογνώμων come mezzo esemplare di discriminazione fra nature buone e cattive? E ancor più: di quale retroscena mentale è sintomo questa scelta?

Prima di esaminare più da vicino il passo, è bene mettere in luce due dati. In primo luogo, c'è da notare che la trattazione della questione dell'ἀρετὴ φύσει, pur ricorrendo a uno strumentario senza dubbio attinto al *Menone*, non procede secondo la stessa linea argomentativa adottata da Platone. L'A., dopo aver presentato gli esempi di tecniche di discriminazione fra buono e cattivo, passa a constatare che non disponiamo di una siffatta tecnica capace di individuare gli uomini buoni. Egli osserva che, qualora ne disponessimo, una tale tecnica sarebbe per noi del massimo valore e gli individui tramite essa selezionati sarebbero custoditi a spese dello stato nell'acropoli; ma ciò non accade. Da questo dato di fatto l'A. ricava, immediatamente, che non si è buoni per natura¹⁰. Ora, gli elementi di quest'argomentazione sono presenti anche nel *Menone*, che segue, però, un percorso del tutto differente. Schematizzando, troviamo nel dialogo platonico la seguente struttura: la virtù è un bene; ciò che è buono è anche utile; le cose utili possono talora essere dannose; l'utilità o il danno dipendono dall'uso che si fa di tali cose; l'uso delle disposizioni dell'anima, che possono dar luogo a virtù e vizi, è nelle mani della φρόνησις; dunque la virtù è in tutto o in parte φρόνησις e, pertanto, non è per natura¹¹. È solo a questo punto, e a titolo di constatazione accessoria, che Platone afferma che, se i buoni fossero per natura, ci sarebbero fra noi uomini in grado di riconoscere tali buone nature e la città su loro indicazione custodirebbe i virtuosi nell'acropoli come beni preziosi per lo stato¹². Come si può notare, l'A., da un lato, amplia la considerazione accessoria del *Menone*, trasformandola in un'argomentazione, e, dall'altro, rinuncia del tutto a quella che invece era l'argomentazione portante del *Menone*. Per spiegare ciò si possono addurre semplici ragioni compositive: a questo punto del suo breve scritto

10. Cf. *de virt.*, 378 c-379 b. La conclusione non prende in considerazione la possibilità che la virtù si dia per natura senza che si dia una tecnica atta a scorgere le nature buone. L'immediatezza dell'esito argomentativo può discendere o dal carattere puramente analogico del ragionamento fin qui condotto (per cui, se per altre specie di enti alla differenza fra buone e cattive nature corrisponde una capacità tecnica di discriminarle, ciò dovrà valere anche per le nature degli uomini) oppure da una sottintesa logica più stringente, per la quale l'esistenza in natura di differenze implicherebbe di necessità la capacità tecnica da parte dell'uomo di riconoscerle. Su ciò cf., *infra*, n. 42.

11. Cf. *Men.*, 87 d-89 a.

12. Cf. *Men.*, 92 b.

l'A. ha già dimostrato che la virtù non è insegnabile e non intende ritornare su questo aspetto chiamando in causa la φρόνησις (laddove nel *Menone*, che ha una struttura ben più ricca e articolata, dopo la pagina cui si è fatto riferimento, la questione dell'insegnabilità della virtù viene ampiamente dissodata e conduce al tema dell'ὁρθὴ δόξα e della sua differenza dall'ἐπιστήμη). Si può, tuttavia, ragionevolmente supporre che vi siano ragioni anche più forti di quelle compositive: nel *Menone* il termine φρόνησις ha indiscutibilmente una forte componente semantica di tipo teoretico¹³, che con ogni probabilità l'A. vuole evitare, visto che egli scansa tutte le problematiche gnoseologiche e ontologiche connesse nel dialogo platonico alla domanda sull'insegnabilità della virtù. L'A., in effetti, sceglie per il suo dialoghetto un'impostazione tale da mantenerlo contenuto entro un ambito strettamente pratico.

Una seconda considerazione riguarda l'occorrenza aristotelica di ἀργυρογνώμων, che, essendo l'unica attestazione di un impiego del termine in epoca abbastanza ravvicinata e, tutto sommato, in ambiente probabilmente non particolarmente distante da quello dell'A., può essere oggetto di riflessione e può forse fornire qualche spunto. Il passo aristotelico, tratto dalla *Rhetorica*, è il seguente:

ὥσπερ ἀργυρογνώμων ὁ κριτής ἐστιν, ὅπως διακρίνῃ τὸ κίβδηλον δίκαιον καὶ τὸ ἀληθές¹⁴.

Come si vede, anche qui il ricorso alla figura dell'ἀργυρογνώμων è giustificato dall'esigenza di formulare un esempio di capacità di discriminazione; e anche in questo caso siamo di fronte a una discriminazione di carattere morale – benché sia espressa in termini di vero e falso – poiché si tratta di distinguere ciò che è giusto da ciò che giusto appare. Interessante è il contesto a cui appartiene il passo citato: ci troviamo nell'ultimo capitolo del primo libro, dove Aristotele elenca e rapidamente presenta le ἄτεχναι πίστεις, un argomento marginale nell'ambito della trattazione, poiché riguarda quelle forme di persuasione «che non sono state fornite per nostro tramite, ma sussistevano già prima»¹⁵, laddove le persuasioni tecniche sono quelle poste in essere attraverso il metodo e i mezzi propri della retorica. Esempi di ἄτεχναι πίστεις sono le leggi, le testimonianze, i patti, le dichiarazioni rese sotto tortura e i giuramenti. Aristotele indica in quali modi il

13. Basti pensare all'immediata interconnessione che Platone qui stabilisce fra insegnabilità e φρόνησις (cf. *Men.*, 98 d 12: εἰ γὰρ διδάκτον εἴη, φρόνησις ἂν εἴη).

14. Cf. ARIST., *Rhet.*, 1375 b 5-6: «il giudice è come uno che saggia l'argento, al fine di discernere il falso giusto da quello vero» (trad. it. di M. Zanatta).

15. Cf. ARIST., *Rhet.*, 1355 b 35-36.

retore possa fare uso di tali πίστεις, sì da piegarle alle sue occasionali esigenze oratorie. Nel caso delle leggi – che è quello che qui ci riguarda – può accadere che esse comandino qualcosa di contrario agli interessi da difendere in una determinata circostanza: in tale evenienza, continua Aristotele, sono disponibili per il retore una serie di possibili argomenti; uno di essi è precisamente quello appena menzionato, stando al quale poco importa cosa la legge disponga, poiché il giudice, come il saggiatore di monete, sa bene distinguere all'occorrenza il giusto dall'ingiusto.

L'interesse di quest'impiego del termine da parte di Aristotele, e, più in generale, della sua adozione della figura dell'ἀργυρογνώμων in funzione di *exemplum*, sta nel fatto che può essere una testimonianza dell'orizzonte concettuale o anche semplicemente della mentalità all'interno della quale poteva avere senso ricorrere a una tale esemplificazione¹⁶. Dal passo della *Rhetorica* il paragone del giudice al saggiatore non risulta certo essere considerato come un'argomentazione forte e, comunque, non denota un'attività basata su una reale conoscenza della realtà dei fatti; piuttosto, appartiene a un ventaglio di dispositivi di natura meramente retorica, come si evince chiaramente dal fatto che Aristotele presenta due elenchi di opposte modalità d'uso delle leggi, a seconda degli interessi che il retore è chiamato a difendere. Accanto a questa considerazione relativa al genere delle ἀτεχναι πίστεις, ancor più rilevante mi pare possa essere la riflessione sulla specifica natura che questa esemplificazione assume nel passo aristotelico. La situazione in esso immaginata è quella di un retore che debba presentare come giusto un comportamento o un atto che non rientra nella classe di atti o comportamenti previsti dalla legge. Il paragone con l'ἀργυρογνώμων è allora volto a sottrarre il giudice alla normatività della legge, suggerendo che un giudizio "caso per caso" risulta più efficace di una riconduzione del particolare entro il generale.

Non si può dire che dal breve passo aristotelico emerga con chiarezza quale sia la competenza di cui è accreditato il saggiatore di monete; certo, tutto lascia supporre che essa, consistendo nella valutazione del particolare, si costituisca sulla base di un accumulo di singole e determinate esperienze¹⁷ e si profili – tenendo presente le prime pagine di *Metafisica A* – come una

16. Come ha notato C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 212 n. 11, le altre poche occorrenze del termine ἀργυρογνώμων reperibili nei testi greci anche molto più tardi chiamano in causa questa figura come termine di paragone o con valenza metaforica (unica eccezione è l'occorrenza in Plutarco: *Crass.*, 2, 7, 5).

17. Indicativi sono, al riguardo, due luoghi dell'*Etica Nicomachea*, ove viene descritta l'attività del δοκιμαστής (figura che, come s'è detto, l'A. del *de virtute* associa a quella dell'ἀργυρογνώμων). In 1157 a 22, a proposito dell'inefficacia della calunnia nei confronti della vera amicizia, Aristotele commenta: «è difficile credere a qualcuno riguardo alla persona che è stata da noi messa alla prova per molto tempo (ἐν πολλῷ χρόνῳ δεδοκιμα-

forma di ἐμπειρία piuttosto che come una τέχνη¹⁸.

Ad ogni modo, queste riflessioni sull'occorrenza aristotelica non possono che avere la funzione di meri indicatori, la cui pertinenza e forza potrà eventualmente emergere solo dal prosieguo dell'analisi del *de virtute*. Dal passo della *Retorica* si può però, intanto, raccogliere uno spunto problematico, giacché alla luce di esso possiamo precisare la domanda sulla valenza con cui l'A. può avere inteso l'attività propria dell'ἀργυρογνώμων, e chiederci, dunque, se chiami in causa il saggiatore attribuendogli lo *status* di una τέχνη oppure no. Indubbiamente anche il passo del dialogo pseudoplatonico è alquanto reticente al riguardo: se è vero che le esemplificazioni precedenti (l'allevamento dei cavalli e dei cani) sono esplicitamente presentate nell'argomentazione in qualità di τέχναι, è anche vero che nel caso del saggiatore e nel successivo esempio dell'allenatore questa denominazione scompare; può darsi che rimanga implicita, ma fa comunque pensare il fatto che, poche linee più sotto, là dove l'A. ricapitola le esemplificazioni appena prodotte per rapportarle alle virtù degli uomini, il personaggio Socrate si esprima in questi termini: «Ebbene, che cosa è più serio considerare nelle città, i cavalli e i cani buoni e altro del genere, oppure gli uomini buoni?»¹⁹. Cade in questa ricapitolazione il riferimento ai due esempi non esplicitamente introdotti come campioni di tecniche, ricordati solo attraverso l'espressione generica τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα.

È difficile, pertanto, evincere direttamente dal breve testo quale sia la specifica attitudine dell'A. nei confronti dell'attività dell'ἀργυρογνώμων. Provarei allora a formulare entrambe le ipotesi — che l'A. non la consideri una τέχνη e che la ritenga tale — in modo da esaminare le conseguenze che deriverebbero da ciascuna delle due. Si potrà così valutare *a posteriori* se vi sono elementi sufficienti per scegliere fra esse ed eventualmente ricavarne una qualche indicazione sul complessivo orientamento filosofico dell'A.

Iniziamo dalla prima ipotesi, assumendo che nel passo del *de virtute* la

σμένον). In 1162 a 14, sempre a proposito dell'amicizia, si legge che quella che sussiste fra persone che sono state allevate ed educate insieme è particolarmente forte perché «l'esame del tempo (ἡ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία) è quello più decisivo e più saldo» (le traduzioni dei due passi sono di L. Caiani).

18. La notoria distinzione aristotelica fra ἐμπειρία e τέχνη (cf. *Metaph.*, 980 b 26–981 b 13) — l'una conoscenza di cose individuali, l'altra degli universali; l'una basata sull'esercizio e la pratica, l'altra più eminentemente conoscitiva — è particolarmente dirimente, a mio avviso, nel caso dell'attività dell'ἀργυρογνώμων, al quale può certo attribuirsi una competenza derivante dall'esperienza, ma non una forma di sapere, che dovrebbe invece configurarsi in una più ampia conoscenza sulla natura dei metalli.

19. Πότερον οὖν σπουδαιότερόν ἐστιν ταῖς πόλεσιν ἵπποι καὶ κύνες ἀγαθοὶ καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα, ἢ ἄνδρες ἀγαθοί; (*de virt.*, 378 e 8–379 a 1).

figura del saggia-tore non sia intesa come un esempio di figura di tecnico: si tratta, forse, dell'ipotesi a prima vista meno probabile, poiché sembrerebbe implicare una lettura un po' forzata del testo, visto che l'argomentazione sfocerà poi nella domanda sull'esistenza o meno di una τέχνη atta a selezionare gli uomini buoni; in favore di essa, tuttavia, una sia pur incerta indicazione proviene dal passo aristotelico. Proviamo, allora, a pensare che l'A., dopo due esempi dichiaratamente relativi a tecniche, inserisca un esempio di un'attività non tecnica: quale sarebbe la sua motivazione? Cosa potrebbe averlo indotto ad operare, in un modo quasi strisciante, questo inserimento? In un contesto argomentativo tutto imperniato sul riferimento alle tecniche l'utilizzo di un'esemplificazione ritenuta dall'A. stesso di altro segno può essere giustificata solo da un implicito atteggiamento di distanza da parte dell'A. rispetto ai contenuti con cui costruisce l'argomentazione che egli stesso sta conducendo. Se egli si trova a inserire fra gli elementi del suo ragionamento un elemento più fragile, è semplicemente perché lui per primo è interessato solo all'esito formale dell'argomentazione, senza che ciò comporti una sua adesione teorica ai contenuti con i quali vi perviene. Se questo fosse il caso, la scelta degli esempi gli sarebbe in qualche misura indifferente, e nel novero delle tecniche potrebbe comparire anche una non-tecnica, senza che ciò comporti per l'A. alcun problema. L'inserimento di un'esemplificazione non pertinente potrebbe essere stata operata anche in modo non del tutto avvertito e consapevole, oppure potrebbe essere stata intesa come un segnale nascosto lanciato al lettore; ma qui ciò poco importa, almeno per il momento. Mi preme piuttosto aver rilevato che, se si attribuisce all'A. una concezione dell'attività del saggia-tore come non tecnica, allora bisogna anche attribuirgli un interesse relativamente scarso per la solidità dell'argomentazione e dei suoi assunti.

Passiamo allora all'altra possibile ipotesi e leggiamo, dunque, il passo come se l'A. intendesse tutti gli esempi da lui prodotti, compreso quello dell'ἀργυρογνώμων, come esempi di attività tecniche²⁰. Ovviamente, alla luce di quanto già detto, si darebbe così corso a una lettura indubbiamente più piana del passo, che ne guadagnerebbe in coerenza; ma la particolarità, anzi l'unicità del paragone con il saggia-tore rimarrebbe inspiegata e dovrebbe essere accolta come un semplice dato di fatto, privo di un qualche ulteriore significato (il che, beninteso, è certamente possibile). Sulla scorta di questa ipotesi di lettura, la domanda che possiamo porci o, meglio, la modalità di interrogazione del testo che si può adottare non riguarderà più

20. È questa, del resto, l'opinione di Müller, il quale, per il vero, non pone la questione dello statuto dell'attività dell'ἀργυρογνώμων, attribuendogli senz'altro il carattere di τέχνη (cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 212-213 e 213 n. 1).

la motivazione della scelta dell'esempio dell'ἀργυρογνώμων, che ha perso la sua specificità, ma l'atteggiamento dell'A. nei confronti della τέχνη in generale. Ora, giacché non è possibile ricavare dal testo una parola definitiva su questo punto, sarà opportuno suddividere ulteriormente questa seconda ipotesi in due rami, prendendo in considerazione sia I) l'eventualità che l'A. non attribuisca alle tecniche un'autentica portata conoscitiva sia II) l'eventualità opposta.

I) Un atteggiamento di sfiducia verso le tecniche o anche solo verso la loro capacità di conoscere le φύσεις è perfettamente compatibile con il modo in cui l'argomentazione è costruita e inserita nel contesto argomentativo dell'intero scritto. Ma, se questo fosse il caso, per quale motivo l'A. avrebbe fatto uso di un'argomentazione incentrata proprio sull'efficacia di alcune τέχναι? Si dovrà dire anche stavolta che la strategia compositiva di questo scritto si giustificerebbe, evidentemente, solo sul piano dialettico e retorico: pur non riponendo fiducia nella valenza gnoseologica delle tecniche, l'A. potrebbe averle utilizzate come terreno dialettico per mostrare come, anche dal punto di vista di chi riconosce a esse la capacità di conoscere la realtà del mondo esterno, non si darebbe comunque una tecnica capace di discriminare le nature in base a un criterio morale, distinguendo fra esse quelle buone e quelle cattive.

Una tale strategia compositiva, del resto, non può sorprendere in un seguace, seppur lontano, di Platone: innumerevoli volte nei dialoghi autentici vediamo Socrate o altri protagonisti impegnati ad argomentare assumendo, in pura chiave dialogico-dialettica, un punto di vista che non condividono al fine di trarne delle conclusioni che, invece, essi stessi condividono²¹. Si tratta, inoltre, di un modo di procedere che può facilmente apparentarsi con il metodo della discussione delle tesi opposte che, com'è noto, trovò espressione nel Peripato e, con una qualche modifica, costituì la cifra caratteristica della dialettica di Arcesilao²².

Come si può notare, questa evenienza (che, cioè, l'A. del *de virtute* abbia inserito il riferimento all'ἀργυρογνώμων in un contesto imperniato, sì, sulle τέχναι, ma senza attribuire a esse uno statuto epistemologico) conduce a esiti non distanti da quelli emersi dalla considerazione dell'ipotesi

21. Si tratta di una strategia compositiva che, del resto, è connaturata allo stesso διαλέγεσθαι socratico, specialmente nella sua componente elenctica. Diventa poi una strategia compositiva della forma-dialogo di Platone, anche quando non mima l'intreccio dialogico di matrice più schiettamente socratica, ma si dispiega in una diversa modalità argomentativa. Un esempio macroscopico è la sezione centrale del *Cratilo* (la cosiddetta "sezione etimologica"), ove la tesi dell'ὁρθότης φύσει dei nomi, in seguito confutata, viene provvisoriamente assunta dallo stesso personaggio Socrate per trarne delle conseguenze condivise fra gli interlocutori.

22. Cf. A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza. Il dibattito fra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli 1986, pp. 54-56.

precedente. Non soltanto in entrambi i casi l'argomentazione elaborata dall'A. sarebbe stata costruita con taglio retorico e senza particolare cura della veridicità dei suoi assunti. Ma, soprattutto, in entrambi i casi la portata conoscitiva apparentemente attribuita all'attività dell'*ἀργυρογνώμων* non sarebbe condivisa dall'A. Ciò, tuttavia, potrebbe implicare o per lo meno non escludere che non è necessariamente in ragione del suo *status* di *τέχνη* che l'A. avrebbe scelto di aggiungere nella lista degli esempi questo riferimento così originale.

II) Ma occorre ancora esaminare l'altra eventualità, quella per cui l'A. muoverebbe da una valutazione positiva delle tecniche e ne farebbe per questo un elemento portante dell'argomentazione che sta conducendo. Anche questa evenienza è del tutto plausibile, se si suppone che l'A. abbia contratto un debito non solo letterario, ma anche teorico nei confronti di Platone (e – sia detto per inciso – a patto di considerare il *de virtute* relativamente distante dall'orientamento impresso all'Accademia da Arcesilao). L'A., in altri termini, potrebbe perfettamente aver desunto da Platone una concezione che riconosce alle *τέχναι*, per alcuni loro aspetti (sui quali è qui superfluo soffermarsi²³), lo *status* di modello epistemologico, in quanto governate da un corredo di regole operative razionali e in quanto orientate conoscitivamente verso il loro specifico oggetto.

È chiaro che, se questo fosse il caso, il passo del *de virtute* in questione risulterebbe del tutto trasparente e privo di implicazioni teoriche di sorta: in esso si dovrebbe riconoscere quel carattere prettamente scolastico che ritroviamo in altri luoghi del dialogo e che accomuna in larga misura gli scritti pseudoplatonici. Ma, per contro, ci si potrebbe richiamare alle specificità che distinguono questa pagina da altre dei testi consimili e sostenere che l'argomentazione che essa presenterebbe, se letta in questa chiave, si rivelerebbe forse fin troppo semplice nella sua costruzione e fin troppo fedele al modello platonico. Ci si potrebbe, infatti, chiedere perché l'A., pur così fedele, abbia ugualmente sentito il bisogno di discostarsi qui dalla struttura espositiva del *Menone*, dando maggiore ampiezza e conferendo veste di argomentazione a un passaggio che nel modello platonico era presentato come un semplice sviluppo di una conclusione raggiunta per altra via. Tanto più che, come si è già rilevato, l'argomentazione del *de virtute* non è poi così cristallina, specie nel momento decisivo dell'estrazione della conclusione²⁴. Oltre a ciò, risulterebbe strana l'adozione di un'esemplificazione originale, quale quella dell'*ἀργυρογνώμων*; essa assumerebbe l'aspetto di

23. Per l'approfondimento del carattere cruciale che i moduli conoscitivi e operativi delle *τέχναι* hanno nella costituzione del pensiero di Platone e nella configurazione dell'apparato concettuale della sua gnoseologia resta per me punto di riferimento fondamentale il lavoro di G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971.

24. Cf., *supra*, n. 10.

un mero preziosismo personale, che tuttavia mal si concilia con lo stile complessivo di un'opera che non disdegna quasi mai di ricorrere e veri e propri "prelievi" di porzioni di testo dalle opere del Maestro.

Ma l'intera questione è indecidibile di per sé. La pagina ove ricorre il paragone con i saggiatori di monete è passibile di queste differenti letture, ciascuna delle quali basata su presupposti difendibili e gravida di conseguenze ben diverse sul piano teorico. Tuttavia, una qualche utile indicazione a sostegno dell'una o dell'altra lettura può, a mio vedere, provenire dalla considerazione dell'altro luogo di questo scritto su cui ho richiamato l'attenzione: il passo conclusivo. Non è mia intenzione ripercorrerlo per intero e ricostruirne la globale fisionomia – cosa che, del resto, è stata già fatta in modo acuto e completo da Müller²⁵ – quanto piuttosto soffermarmi su singoli termini e nodi concettuali della sua frase d'avvio, che mi sembra diano il tono all'intero passo.

Subito dopo la riproposizione della domanda iniziale, rimasta senza risposta, il personaggio Socrate considera:

Οἷμαι μὲν οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὸ δηλωθῆναι, τοπάζω μὲν τοι θεῖόν τι μάλιστα εἶναι τὸ κτῆμα²⁶.

È qui che l'A. apre la strada all'esito aporetico del dialogo; anzi, direi di più, è qui che mostra di intendere come intrinsecamente aporetica la questione affrontata nel dialogo. Già sintomatica è l'espressione οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὸ δηλωθῆναι. Com'è noto, il verbo δηλοῦν nella sua diatesi attiva è usato di frequente da Platone con il significato di "mostrare" e, nei contesti argomentativi, forse anche con quello di "dimostrare". In tali casi è sempre il λόγος, o è colui che proferisce il λόγος, a compiere l'azione di mettere in chiaro; è la parola che mostra e dà a vedere²⁷. L'uso al passivo è, al paragone, piuttosto raro nel *corpus Platonicum*²⁸ e per lo più conferma la valenza semantica riscontrabile nell'attivo, con il discorso o il parlante in posizione logico-grammaticale di agente. In taluni casi di impiego al passivo, tuttavia, la semantica del verbo si colora di una diversa sfumatura, poiché l'accento non cade sull'azione del mostrare che è da noi con il dire compiuta, ma sul fatto che è la cosa a dover essere mostrata, è l'oggetto a dover prestarsi a

25. Cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 214-217.

26. *de virt.*, 379 c 2-4: «Credo che ciò, non possa essere chiarito in modo semplice, e mi pare di indovinare che un tale possesso sia invero qualcosa di sommamente divino».

27. Cf., a puro titolo di esempio, *Phaed.*, 75 a 10, *Phaedr.*, 277 d 3, *Resp.*, 581 a 5, *Soph.*, 237 b 2, 262 c 4, *Polit.*, 277 c 4, *Phil.*, 35 d 9, *Tim.*, 53 c 1, oltre, naturalmente, alle numerose occorrenze del *Cratilo*, in cui si tratteggia la capacità delotica della parola.

28. Da un controllo incrociato dell'*Index* di Brandwood e del TLG risultano 17 occorrenze del verbo in diatesi passiva.

un atto di ostensione²⁹. È quel che mi pare accada anche nel passo del *de virtute*: qui Socrate sottolinea che la questione in esame non è cosa facile da chiarirsi; si tratta di un oggetto per il quale un δηλωθῆναι non ha luogo facilmente³⁰. Forse è troppo attribuire all'A. l'idea che si tratti di un ἄδηλον, nel senso tecnico che questo termine assume in Arcesilao e nel pirronismo³¹, ma non siamo comunque lontani da quella prospettiva teorica o anche solo mentale.

Ancor più significativo mi pare l'uso del verbo τοπάζειν nella seconda parte dell'affermazione citata. Sono pochissime le occorrenze di questo verbo nei testi sicuramente autentici di Platone; in proporzione, la frequenza dell'impiego di τοπάζειν nei dialoghi spuri è nettamente superiore, ma si parla pur sempre di numeri molto bassi³². Ci troviamo, dunque, nuovamente di fronte a una scelta lessicale che potrebbe essere indizio di una riscrittura personale del corrispondente passo platonico. Se così fosse, come mi sento portato a credere, l'impiego di questo verbo potrebbe nascondere delle scelte precise, e dunque, per noi, delle indicazioni per l'interpretazione.

Il valore semantico di τοπάζειν ha, infatti, delle connotazioni significative. Assente in Omero, il verbo è invece in uso presso i tragici. Nell'*Agamennone* Eschilo affida a uno dei coreuti questa sentenza:

τὸ γὰρ τοπάζειν τοῦ σάφ' εἰδέναι δίχα³³.

che, tradotta in un brutto italiano, ma in modo letterale, significa: «l'avanzare congetture e il sapere ciò che è manifesto sono due cose diverse».

Anche in un frammento sofocleo troviamo analoga contrapposizione fra τοπάζειν e σαφῶς ἰδεῖν:

29. Cf. *Crat.*, 393 d 4, *resp.*, 497 d 4, *Tim.*, 62 c 4. Uso "ostensione" per sottolineare la natura specifica del mostrare che il δηλῶν implica: piuttosto che di un atto di attiva indicazione, si tratta, infatti, di un gesto che lascia che la cosa si mostri; questo aspetto della semantica di δηλῶν mi pare sia esaltato dall'uso al passivo.

30. Potrebbe sembrare che l'avverbio ῥαδίως che accompagna il verbo δηλωθῆναι ne indebolisca anche il significato, quasi che l'A. volesse intendere che l'ostensione possa comunque, pur se con difficoltà, aver luogo. Ma, a parte le considerazioni già svolte, credo che l'intero periodo – non solo questa prima parte, ma anche la seconda, come si vedrà subito – sia costruito in modo da prospettare l'inaccessibilità della virtù senza tuttavia cadere in formulazioni asseverative, bensì lasciando sempre aperto un margine alla ζήτησις.

31. A proposito di ἄδηλον come elemento del lessico tecnico di Arcesilao, cf. A. M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009, pp. 107-108.

32. Da un controllo incrociato dell'*Index* di Brandwood e del TLG ne risultano 12 nell'intero *corpus Platonikum*: di esse 4 si trovano nelle *Leggi* e 3 in dialoghi pseudoplatonici, a testimonianza del fatto che si tratta di verbo non appartenente al lessico più corrente di Platone, impiegato più massicciamente in tarda età (altre 2 occorrenze sono nel *Teeteto*) e assunto dagli imitatori.

33. AESCHYL., *Ag.*, 1369.

ἄ δὲ δόξῃ τοπάζω, ταῦτ' ἰδεῖν σαφῶς θέλω³⁴.

Qui il contrasto si arricchisce del nesso fra il τοπάζειν e la δόξα. Un nesso che ritroviamo nell'impiego del verbo da parte di Platone in *Charm.*, 159 a 9:

ἵνα τοῖνυν τοπάσωμεν εἴτε σοὶ ἔνεστιν εἴτε μή, εἰπέ, ἦν δ' ἐγώ, τί φῆς εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν³⁵.

E in *Gorg.* 489 d 1 torna la contrapposizione fra τοπάζειν e σαφῶς εἰδέναι, così come il nesso fra τοπάζειν e δόξα, con tutte le implicazioni che ciò comporta nell'orizzonte concettuale di Platone:

ἀλλ' ἐγὼ μὲν, ὦ δαιμόνιε, καὶ αὐτὸς πάλαι τοπάζω τοιοῦτόν τί σε λέγειν τι κρεῖττον, καὶ ἀνερρωτῶ γλιχόμενος σαφῶς εἰδέναι ὅτι λέγεις³⁶.

Il valore semantico di τοπάζειν mi sembra, dunque, descrivibile con chiarezza: il verbo indica l'operazione con cui chi non sia in possesso di una chiara visione dello stato delle cose, avanza delle illazioni basate solo sulla sua impressione personale; nel lessico tecnico del Platone dei dialoghi giovanili o dei primi dialoghi della maturità (là dove, si badi bene, la δόξα riveste il ruolo di uno dei due termini di una polarità secca e là dove, comunque, non sono presi in considerazione aspetti più sfumati del concetto di δόξα, quali quelli che lo mettono in un complesso e problematico rapporto con l'ὁρθότης e con l'ἀλήθεια) tale operazione era accostata all'operatività tipica della δόξα.

Ora, se, da un lato, il dato sulla distribuzione delle poche occorrenze nel *corpus*, con il loro divenire più frequenti nei dialoghi della vecchiaia e poi negli imitatori pseudoplatonici, spiega come la scelta di questo verbo inconsueto in Platone potesse essere avvertita dall'A. come una scelta non

34. SOPHOCLES, fr. 235, 1-2: «ciò che con l'opinione congetturo, voglio vedere chiaramente».

35. PLAT., *Charm.*, 159 a 9-10: «Allora, per cercare di capire se si trova in te o no, dimmi –chiedi– cosa dici che sia la saggezza, secondo la tua opinione» (trad. it. di B. Centrone).

36. PLAT., *Gorg.*, 489 d 1-3: «Anch'io, divino amico, da tempo supponevo che tu intendessi per "superiore" qualcosa di simile, ma ti ho interrogato nuovamente per il desiderio di sapere con chiarezza che cosa intendevi» (trad. it. di G. Cambiano). Un'altra occorrenza interessante nell'ambito dei dialoghi di Platone è quella in *Leg.*, 962 c 8. Notevole, fra le occorrenze nei testi pseudoplatonici, l'uso del verbo in un significativo passo dell'*Epinomide*, là dove si nega piena portata epistemologica alla tecnica medica: εὐδόκιμον δὲ οὐδὲν τούτων εἰς σοφίαν τὴν ἀληθεστάτην· ἅμετρα γὰρ δόξας φορεῖται τοπαζόμενα (*Epin.*, 976 a 4-5: «Nulla di ciò è però tenuto in pregio rispetto alla più autentica sapienza: tale tecnica, infatti, congetturando senza misura, procede sulla scorta di opinioni»); come si vede, qui oltre al contrasto fra il vero sapere e il τοπάζειν, si stabilisce il nesso fra quest'ultimo e le τέχναι (su ciò mi permetto di rinviare alla mia nota *ad loc.* in [PLATO], *Epinomis*, a cura di F. ARONADIO-M. TULLI-F. M. PETRUCCI, Napoli 2013).

del tutto impertinente né eretica, dall'altro, mi pare ragionevole affermare che il suo specifico impiego in questo passo conferisce all'insuccesso dell'indagine sulla virtù una coloritura epistemologica che non era presente nell'analogo passo del *Menone*. In quest'ultimo, infatti, il passaggio alla pagina conclusiva e alla qualifica di "divini" per i portatori di virtù scaturiva dal riconoscimento che il comportamento di costoro sembrava guidato non dall'ἐπιστήμη, ma dall'ὁρθὴ δόξα, nozione epistemologicamente ben connotata e problematica, che, proprio per questo, mantiene aperta la questione. Nel *de virtute*, invece, non si era profilata alcuna mediazione fra il sapere e il non sapere, e la constatazione che la questione sia difficile a δηλωθῆναι lascia spazio solo a una mera supposizione del personaggio Socrate, priva di una precisa connotazione gnoseologica: il τοπάζειν, privato del suo riferimento al dominio della δόξα, si riduce a un congetturare privo di un qualsivoglia quadro di riferimento e sospeso puramente nell'arbitrio del soggetto (nella fattispecie, dell'A. stesso, il quale, infatti, avanza la sua congettura non tanto per sostenerla positivamente, quanto per la sua funzione elenctica). Si tratta, pertanto, di un τοπάζειν assai debole da un punto di vista epistemologico, che per questo ho voluto tradurre con "indovinare". Si consideri, inoltre, che l'A. avrebbe potuto scegliere, attingendo al *Menone*, un altro verbo per indicare un tipo di conoscenza di rango inferiore rispetto all'ἐπιστήμη: avrebbe potuto usare un εἰκάζειν o un δοξάζειν³⁷; l'impiego dell'inconsueto τοπάζειν appare, dunque, a maggior ragione il segno di una scelta personale, volta a dare un profilo conoscitivo più basso alla conclusione del dialogo. Quanto questa scelta fosse consapevole non è dato dirlo, giacché potrebbe essere frutto del pensiero originale dell'A. come pure dell'ambiente in cui egli era inserito, e del quale sarebbe in questo caso rappresentazione sostanzialmente pedissequa.

Come che sia, con una tale apertura della parte conclusiva dello scritto l'A. finisce per convogliare un'idea ben definita: che la materia in questione non è oggetto di ἐπιστήμη in quanto non si presta a una δῆλωσις, e che tutto ciò che si può fare al riguardo è ricondurla a una sfera inaccessibile all'uomo.

Aperta una siffatta prospettiva, l'intera pagina conclusiva del *de virtute* viene ad assumere una coloritura e un senso del tutto diversi dal *Menone*, benché nella sua parte restante ricalchi nella lettera più da presso il modello platonico. In quest'ultimo, come si ricorderà, Socrate conclude

37. Si ricordino i due impieghi di δοξάζειν nella pagina dedicata all'esempio della via di Larissa (*Men.*, 97 b 1; c 10) e le più numerose occorrenze di εἰκάζειν (*Men.*, 89 d 6; e 2; 90 a 1; b 1; b 3), fra le quali particolarmente rilevanti per distinguere l'atteggiamento dell'A. da quello di Platone sono le ultime due, che cadono nel passo in cui il personaggio Socrate stabilisce un nesso fra il congetturare e l'opinione corretta o vera, affermando contestualmente che comunque non congetturale è la differenza fra ἐπιστήμη e δόξα: una simile distinzione e una simile consapevolezza epistemologica non è ravvisabile nel *de virtute*.

aporeticamente il dialogo, qualificando i portatori di virtù, oltre che come divini, anche come vaticinatori e interpreti di oracoli, chiamando poi in causa il senso comune con un rinvio a proverbi e modi di dire popolari, per chiudere infine con il celebre richiamo alla *θεία μοῖρα*³⁸. Tutto questo strumentario, già in Platone carico di *vis retorica* piuttosto che di valore argomentativo, ritorna con minime variazioni nel *de virtute*. Ma nel dialogo platonico è volto a mettere in evidenza, attraverso la paradossalità, la necessità di un'ulteriore indagine, e quindi il carattere del tutto interlocutorio di queste affermazioni: basti pensare al fatto che la provvisoria conclusione secondo cui la virtù nasce per *θεία μοῖρα* è poi immediatamente seguita dalla considerazione che su ciò si potrà sapere qualcosa di chiaro (in greco *σαφές εἰσόμεθα*), «quando, prima di cercare in che modo la virtù è presente nell'uomo, ci accingeremo a cercare che cos'è la virtù in sé»³⁹. Insomma, per Platone l'aporeticità dell'indagine non è assoluta: egli torna infatti a riproporre la necessità di indagare sulla virtù da una prospettiva ontologica e gnoseologica, riaccennando in queste parole conclusive alle problematiche ampiamente affrontate nel corso del dialogo. Queste, tuttavia, sono precisamente le problematiche che l'A. ha evitato o, forse, direi a questo punto, deliberatamente tagliato via dalla sua trattazione. Priva di questo sfondo teorico e caricata di una sfumatura di maggiore incertezza epistemologica grazie alle scelte terminologiche appena viste, la pagina finale di questo scritto suona improntata a un'aporeticità radicale. Che questa posizione teorica sia assai distante dal *Menone*, mi pare evidente: la linea argomentativa di Platone mira, se mi si passa la metafora genetica, a distinguere i piani dell'esito "fenotipico" (solo apparentemente occasionale e individuale) e della matrice "genomica" (che permette di evidenziare le regole di connessione fra determinati fattori e di spiegare l'apparire del carattere "bontà"). Per Platone, infatti, il livello ontologico in cui si situano i fattori esplicativi dell'esperienza è quello delle idee e delle relazioni inter- e intraeidetiche, non certo quello dell'empirico: il *Menone* è volto a mostrare come la strada di una possibile risposta alla questione iniziale passi per la definizione del τί ἐστὶ della virtù e per la delucidazione della relazione fra virtù e scienza, nelle sue varie declinazioni. L'argomentazione dell'A., al contrario, rimane ferma e ancorata all'empirico: per ribattere alla tesi dell'insegnabilità trova sufficiente presentare gli esempi dei grandi

38. Cf. PLAT., *Men.*, 99 c-e.

39. *Ivi.*, 100 b 4-6.

uomini del passato incapaci di educare i figli alla virtù; per contrastare la tesi dell'esistenza per natura si limita a riscontrare l'inesistenza di una tecnica per individuare le buone nature; per concludere aporeticamente, formula la congettura, da lui stesso così presentata, di un'origine divina e la conforta con testimonianze desunte dall'osservazione e dal senso comune.

In quest'ottica, mi pare si possa legittimamente sostenere che il *de virtute* esprime un orientamento di pensiero riconducibile all'Accademia dell'epoca di Arcesilao: gli indizi fin qui raccolti nella direzione di un taglio teorico di stampo accademico-scettico sono, per quanto congetturali, numerosi, e vanno dalle modalità argomentative all'orizzonte teorico entro cui l'A., con maggiore o minore consapevolezza e rigore, si muove. Esce, dunque, corroborata l'ipotesi di datazione dello scritto, cui si è accennato all'inizio⁴⁰. Ciò consente di calibrare l'interpretazione del primo dei due passi esaminati: dato il suo indirizzo di pensiero, l'A. appare essere animato da un atteggiamento di diffidenza nei confronti delle tecniche, non tanto in quanto tali, giacché ad esse poteva pur sempre essere riconosciuto un qualche ruolo e una qualche utilità sul piano operativo, quanto nella pretesa delle τέχναι di conoscere e discriminare le φύσεις, che è precisamente il punto in questione nel nostro passo, ma è, al tempo stesso, quel che con l'ἐποχή si esclude si possa stabilire⁴¹.

Lo strumentario retorico di cui, come s'è detto, si avvale la pagina conclusiva viene a significare, se è corretta la lettura qui proposta, che il formarsi delle nature buone e di quelle cattive è fenomeno non prevedibile e nemmeno indagabile, perché soggetto a circostanze che sfuggono completamente alle umane capacità di comprensione. Il comparire di nature buone solo in virtù di una scelta divina assume quindi una valenza diversa rispetto al *Menone*, dove il rinvio alla θεία μοῖρα sottintendeva l'esigenza di dare comunque corso a un'ἀνθρωπίνη σοφία; nel *de virtute*, invece, con tale rinvio si conferisce alla sussistenza dei virtuosi un carattere di occasionalità e individualità. Di qui l'impossibilità della discriminazione fra nature buone e cattive, vista l'impossibilità di formulare un giudizio che riconduca l'occasionale e l'individuale a una regola, come accadrebbe nelle presunte τέχναι. Si stabilisce così un *trait d'union* fra la conclusione del *de virtute* e il

40. Per la datazione del *de virtute*, cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 249-260.

41. Seguendo gli insegnamenti di Arcesilao, l'A. potrebbe mirare a escludere non tanto la conoscibilità delle nature morali, quanto la possibilità di formulare un giudizio sulla loro conoscibilità o non conoscibilità (il riferimento, qui è alla concezione arcesilea delle cose come ὁδῶν, su cui cf. A. M. IOPPOLO, *op. cit.*, pp. 65-70). Quella di Arcesilao era, del resto, una posizione teorica che ben si comprende come esito del dibattito di fine IV sec. a.C. sullo status epistemologico delle τέχναι (cf., al riguardo, D. S. HUTCHINSON, *Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric and Ethics*, in R. J. HANKINSON (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics. Studies in the Philosophy of Ancient Science* ("Apeiron", XXI), Edmonton 1988, pp. 17-52).

modo in cui l'A. ha impostato la domanda sulla naturalità o meno della virtù: dalla sua prospettiva non è possibile asserire se vi siano o meno nature buone, se, cioè, la virtù sia per natura oppure no; occorre invece fermarsi alla constatazione dell'esistenza occasionale di singoli uomini virtuosi o malvagi e ammettere che, se pure vi fossero tecniche valide in altri campi, non può comunque darsi una tecnica capace di distinguere le buone dalle cattive nature⁴².

In questo quadro concettuale, si noti, si inserisce perfettamente e trova anche un suo senso la scelta dell'esempio dell'ἀργυρογνώμων. La tipologia di tale esemplificazione è, infatti, particolare: mentre gli altri esempi riferiscono la riconoscibilità delle buone nature a un processo di allevamento e selezione, un procedimento dunque comparativo e progressivo, questo esempio chiama in causa una riconoscibilità immediata (si noti il participio ὁρῶντες), che implica la capacità di cogliere la bontà all'atto stesso della verifica (in modo non procedurale-progressivo) e individuo per individuo (con processo non comparativo).

Tutto ciò, tra l'altro, rende l'uso dell'esempio dell'ἀργυρογνώμων da parte dell'A. del tutto simile a quello fattone da Aristotele nel passo della *Rhetorica* prima riportato.

Si può dunque sciogliere la questione delle diverse ipotesi di lettura del passo 378 d 7-e 2 precedentemente avanzate. Alla luce di quanto detto, sarei tentato di preferire la prima, secondo la quale l'ἀργυρογνώμων non sarebbe da considerarsi come un tecnico, e non solo dal punto di vista dell'A. ma per il senso comune: la sua introduzione fra esemplificazioni più platoniche potrebbe addirittura essere un'implicita ma deliberata indicazione al lettore della inconsistenza epistemologica delle τέχναι⁴³. Lettura plausibile

42. Da questa prospettiva di lettura risulta meno sorprendente quella relazione stretta e apparentemente immediata che l'A. stabilisce fra sussistenza di nature buone o cattive ed esistenza di una tecnica in grado di riconoscerle: nell'argomentazione, infatti, egli assume implicitamente, e allo scopo di mostrarne l'inconsistenza, un punto di vista "dogmatico" sulle τέχναι, accreditandole di portata epistemologica, la quale, tuttavia, in tanto si esplica in quanto il campo al quale si applica una τέχνη presenti una sua legalità o sia assoggettabile a regole. Da questa prospettiva, a buon diritto l'A. avvia l'argomentazione supponendo che la sussistenza in natura di buoni o malvagi comporti una legalità naturale, la quale risulti dunque conoscibile tecnicamente; e altrettanto legittimo è il nesso stabilito nella conclusione fra la inafferrabilità del fenomeno "virtù" da parte delle τέχναι e la sua occasionalità.

43. La prospettiva di lettura che qui si avanza prende le mosse dalla considerazione che il punto di vista personale dell'A. è quello di un accademico scettico, non disposto ad asseverare tesi epistemologicamente impegnative sulle τέχναι: trovo che non sarebbe fuor di luogo attribuire a un tale A., che nella ripresa delle parole del Maestro non disdegna riformulazioni concettuali e scelte espressive diverse dal modello, l'intento di inserire quasi provocatoriamente fra esemplificazioni di marca più evidentemente platonica un esempio

è comunque anche quella derivante dal primo ramo della seconda ipotesi, secondo cui l'A. appaierebbe l'attività dell'ἀργυρογνώμων alle altre τέχναι, verso le quali avrebbe comunque un atteggiamento di diffidenza.

Un'ultima osservazione: alla luce della ricostruzione qui svolta, il *de virtute* risulta sostanzialmente allineato sulle posizioni accademico-scettiche non solo in ambito gnoseologico, ma anche per quel concerne la riflessione etica. Ci sono, infatti, alcuni punti di contatto con la teoria dell'azione di Arcesilao: 1) in primo luogo, dal punto d'osservazione del filosofo che riflette sulla sfera pratica, l'A. assume un atteggiamento di sospensione del giudizio sulla natura della virtù: si noti che, quando argomenta contro la tesi dell'ἀρετὴ φύσει, non nega che si dia questa possibilità, ma solo che le eventuali nature buone siano conoscibili. Quel che gli preme è, come ho già detto, tenere separati i domini conoscitivo e pratico. 1a) Tale sospensione è accompagnata comunque da una volontà di ricerca: il τοπάζειν sembra proprio esprimere questo atteggiamento non opinante, ma aperto allo ζητεῖν. 2) In secondo luogo, dal punto d'osservazione dell'agente, il giudizio sulla moralità dell'azione ha luogo solo *a posteriori* sulla base dei suoi effetti, come si nota dalle considerazioni conclusive sui "divini" uomini buoni, giudicati tali in base al successo delle loro iniziative. 2a) Inoltre, la ripresa conclusiva del tema platonico della θεία μοῖρα, privata della sua residuale veste retorica, ben si lega con l'idea che l'azione morale non sia frutto di una scelta basata su conoscenze o su opinioni o su giudizi di ragionevolezza⁴⁴, bensì derivi da una sorta di

più "eccentrico", con il quale, da un lato, induce il lettore ad aspettative "scettiche" sulla tecnicità della distinzione fra nature buone e cattive (delle monete, come pure degli uomini) e, dall'altro, fa trapelare già all'inizio dell'argomentazione la sua posizione teorica.

44. A. M. IOPPOLO, Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia. Plutarch, *adv Col.* 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao, *Elenchos*, 21, 2000, pp. 333-360, facendo il punto su divergenti letture fornite dagli studiosi e riprendendo nelle linee essenziali l'interpretazione della teoria arcesilea dell'azione già espressa in *Opinione e scienza*, *op. cit.*, pp. 121-146, mostra in modo convincente che «se l'eulogon regola il comportamento di colui che sospende su tutto, esso non può identificarsi con la formulazione del giudizio "è ragionevole che p" prima che l'azione sia compiuta, perché ciò equivarrebbe a formulare un'opinione» (p. 356): coerentemente, infatti, l'eulogon di Arcesilao non comporta assenso, ma è giustificazione dell'azione *a posteriori*, indotta dalla constatazione del successo dell'azione già compiuta. (Contra F. TRABATTONI, Arcesilao platonico?, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, pp. 13-50: 41-49; ma cf. nuovamente A. M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009, pp. 118-119. Del resto, ai sostenitori dell'attribuzione ad Arcesilao dell'intervento di un giudizio di ragionevolezza prima e per la formazione dell'azione, potrebbe fungere in qualche misura da replica l'analisi fin qui condotta, poiché, se, come credo, il *de virtute* è una testimonianza della temerarie filosofiche dell'Accademia di Arcesilao, la sua linea argomentativa sembra andare in direzione contraria a quella interpretazione, giacché nulla di razionale e nemmeno di ragionevole è posto in questo scritto all'origine del comportamento virtuoso).

immediata adesione alla naturalità che non implica alcuna forma di giudizio e tanto meno di scienza (così leggerei, fuor di metafora, l'ἐπιπνοία ἐκ τῶν θεῶν di 379 c 6)⁴⁵.

Non si vuol certo dire che lo scritto rifletta in modo del tutto fedele e consonante il pensiero di Arcesilao: per restare alla teoria dell'azione, manca, per esempio, qualsiasi accenno all'εὐλογον. Ma mi pare si possa ragionevolmente sostenere che il *de virtute*, che resta senza dubbio uno scritto scolastico, presenta una marcata contiguità con il pensiero del filosofo dell'Accademia scettica e può essere considerato espressione di questo ambiente.

Francesco ARONADIO
(Roma)

**ΤΟ ΨΕΥΔΟ-ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΗΣ:
ΔΙΑΚΡΙΝΟΝΤΑΣ ΤΟ ΦΥΣΕΙ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΦΥΣΕΙ ΚΑΚΟ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Εἶναι προφανές ὅτι ὁ ψευδο-πλατωνικός διάλογος *Περὶ ἀρετῆς* συνεγράφη χρησιμοποιώντας ὡς πρότυπο τὸν διάλογο *Μένων* τοῦ Πλάτωνος. Ὡστόσο, ὑπάρχουν δύο ἀποσπάσματα ποὺ ἔχουν μὴ ἰδιαίτερότητα συγκριτικά πρὸς τὸ πλατωνικὸ κείμενο: προσφέρουν ξεκάθαρες ἐνδείξεις γιὰ τὸν θεωρητικὸ ὀρίζοντα καὶ γιὰ τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ συγγραφέα του. Πρόκειται γιὰ τὸ χωρίο 378 d 7-e 2 (ὅπου ὁ τύπος τοῦ «ἀργυρογνώμονος» τίθεται ὑπ' ὀψιν, ἀνάμεσα σὲ ἄλλα παραδείγματα) καὶ γιὰ τὶς γραμμὲς ποὺ εἰσάγουν τὸ τελευταῖο ἀπόσπασμα (379 c 2-5), τὸ ὁποῖο καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ μὴ ἐνδιαφέρουσα ἐπιλογὴ λέξεων.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ χωρία αὐτὰ κάποιοι προβληματισμοὶ ὡς πρὸς τὴ δομὴ τοῦ ἐπιχειρήματος στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται καὶ ὡς πρὸς τὴ χρῆση τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὄρου «ἀργυρογνώμων» ἀκολουθοῦνται ἀπὸ μὴ προσπάθεια ἀποσαφήνισης τῶν διαφορετικῶν ἐρμηνευτικῶν προσεγγίσεων, ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἀντίληψης τῶν δραστηριοτήτων τοῦ «ἀργυρογνώμονος», ἡ ὁποία δύναται νὰ ἀποδοθεῖ στὸν συγγραφέα τοῦ διαλόγου. Στὴ συνέχεια, ἐξάγονται χρήσιμες πληροφορίες ποὺ καθορίζουν τὴν ἐπιλογὴ ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς διαφορετικὲς προσεγγίσεις κατὰ τὴν ἐξέταση τοῦ δευτέρου ἀποσπάσματος καί, γενικώτερα, κατὰ τὴν ἐξέταση τῆς τελευταίας σελίδας τοῦ διαλόγου. Ὁ ἀκαδημαϊκὸς-σκεπτικὸς φιλοσοφικὸς προσανατολισμὸς

45. Alla prospettazione di una dimensione divina, che si delinea nella pagina finale del *de virtute*, non credo vada attribuita altra valenza che quella negativa dell'indicazione dell'insufficienza o, meglio, della non autosufficienza del sapere umano: non mi sembra che nell'argomentazione del *A.* ci siano elementi che accreditino una sua positiva affermazione della cardinalità dell'intervento del divino nella prassi umana.

τοῦ συγγραφέα, ὁ ὁποῖος προκύπτει σαφέστερα ἀπὸ τὸ τελευταῖο μέρος τοῦ ἄρθρου, ἐπιτρέπει τὴν ἀποτίμηση τῆς ἐρμηνείας τοῦ πρώτου ἐκ τῶν δύο ἐξεταζόμενων ἀποσπομάτων, τὸ ὁποῖο δύναται πλέον νὰ ἀναγνωσθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς μιᾶς θεμελιώδους θεωρητικῆς προσέγγισης δυοπιστίας ἐναντίον τῶν τεχνῶν, ἢ, τουλάχιστον, ἐναντίον τῶν δραστηριοτήτων τοῦ «ἀργυρογνώμονος». Ταυτόχρονα, ἡ ἀνάλυση αὐτὴ ἐπιτρέπει νὰ καταδείξουμε τοὺς λόγους γὰρ τοὺς ὁποῖους ἐπέλεξε ἡ παραδειγματικὴ αὐτὴ μορφή στὸ *Περὶ ἀρετῆς* ἀλλὰ καὶ τὴν ἐγγύτητα πρὸς παρουσιάζει ἡ χρήση τῆς ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ ὁλοκληρωμένη θεωρητικὴ θέση τὴν ὁποία ἐκφράζει ὁ συγγραφέας ἀναδεικνύεται πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνην πρὸς παρουσιάζεται στὸ πρότυπό του, τὸν *Μένωνα*, ἐνῶ δείχνει νὰ συμβαδίζει περισσότερο πρὸς τὰ γενικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Ἀρχεσιλάου.

Francesco ARONADIO
(Μιτρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗΣ ΤΗΣ ΣΚΕΠΤΙΚΗΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ*

Ἡ ὑποτιθέμενη «ἀναστροφή» τῆς Μέσης Ἀκαδημίας πρὸς τὸν Σκεπτικισμό, ἡ ὁποία πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Ἀρκεσίλαο, συχνά θεωρεῖται ὡς μία τρόπον τινά σοβαρή ἀπόκλιση ἀπὸ τὶς ἀληθινὲς φιλοσοφικὲς ἀξίες τοῦ Πλατωνισμοῦ, οἱ ὁποῖες ἕως τὴν ἐποχὴ τοῦ εἶχαν ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία. Ἡ ἀποψη αὕτη, ὥστόσο, ἀντιπαράβάλλεται μὲ τὶς σωζόμενες πηγὲς τὶς σχετικὲς μὲ τὸν Ἀρκεσίλαο. Ὁ Κικέρων μᾶς πληροφορεῖ ὅτι αὐτὸς ὁ φιλόσοφος, σχολάρχης τῆς Ἀκαδημίας, κατὰ τὴν περίοδο τῆς ἐν λόγω ἀναστροφῆς, κατέβαλε μεγάλες προσπάθειες γιὰ νὰ ἀναγάγει τὴ φιλοσοφία τοῦ ἀκριβῶς στὸν ἴδιο τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα¹. Πολλοί, ὥστόσο, σύγχρονοι ἐρευνήτῃς ἔχουν υἱοθετήσει ἐν προκειμένῳ μία ἀρκετὰ περίεργη ἀποψη. Ἄν καὶ λαμβάνουν ὑπ' ὄψιν τοὺς τὴν παραπάνω πληροφορία τοῦ Κικέρωνος, ὥστόσο στηρίζονται μᾶλλον σὲ ἐκείνην τοῦ Διογένηος Λαερτίου, ὁ ὁποῖος παραδίδει ὅτι πρῶτος ὁ Ἀρκεσίλαος κλόνισε τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα ποὺ εἶχε κληρονομήσει ἀπὸ τὸν Πλάτωνα (ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., Βίοι, 4, 28).

Συνεπῶς, ἡ μαρτυρία τοῦ Κικέρωνος γίνεται ἐν μέρει μόνο δεκτὴ πρὸς τὸ ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἀκολουθοῦσε τὸν Σωκράτη, ἐνῶ ἀπορρίπτεται, εἰδικὰ ὡς πρὸς τὸ ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἀκολουθοῦσε καὶ τὸν Πλάτωνα. Π.χ. ὁ Anthony Long, σχετικὰ μὲ τὸν «Πλατωνισμό» τοῦ Ἀρκεσίλαου, σημειώνει ὅτι «ἡ στάσις τοῦ Κικέρωνος πολὺ δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ γίνῃ βάσιμη στάσις κάποιου ποὺ ἔχει μελετήσει λεπτομερῶς τὰ συγγράμματα τοῦ Πλάτωνος ὡς ἓνα σύνολο: ἀβέβαια παραμένει, σύμφωνα μὲ αὐτὸν τὸν ἐρευνήτη, καὶ ἡ ὑπόθεση σχετικὰ μὲ τὸ ἂν πράγματι ὁ Ἀρκεσίλαος παρέπεμπε στὸ ὄνομα τοῦ Πλάτωνος ἀποδεικνύοντας τὸν σκεπτικὸ χαρακτήρα τῆς δικῆς τοῦ φιλοσοφίας². Τέτοιου εἶδους ἀπόψεις, ὅμως, ἐμπεριέχουν τὸ ἐξῆς πρό-

* Ἡ μελέτη αὕτη ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τὰ ἐπιστημονικὰ προγράμματα VEGA 1/0448/11 Miesto kynizmu v sokratike (2011-2013), VEGA 1/0885/14 Fontes Cynicorum: pramene kynizmu a ich interpretácia (2014-2016), καθὼς καὶ ἀπὸ τὸ πρόγραμμα ὑποστήριξης νέων μελετητῶν τοῦ Πανεπιστημίου Comenius G-14-146-00.

1. ΚΙΚΕΡ., *De orat.*, III, 67.

2. A. LONG, *Hellenistická filosofie*, Praha, OIKOYMENH, σ. 118.

βλημα: ἂν δεχτούμε ἐν γένει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος εἶχε ἐμπνευστεῖ ἀπὸ τὸν Σωκράτη, καὶ ἀρνηθοῦμε τὴν ὑπόθεση σχετικὰ μὲ τὸ ὅτι ἐπηρεαζόταν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἀντιμετωπίζουμε, ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἱστορικο-φιλοσοφικῆς προσέγγισης, τὴ λογικὴ ἀνακολουθία, δεδομένου ὅτι καὶ οἱ δύο ἀναφορὲς ἔλκουν τὴν καταγωγή τους ἀπὸ τὴν ἴδια ἱστορικὴ πηγή, ἀκριβέστερα ἀπὸ τὰ συγγράμματα τοῦ Κικέρωνος. Ὁ Long δέχεται ἀπλῶς τὰ λόγια τοῦ Κικέρωνος τὰ σχετικὰ μὲ τὸν Σωκράτη, ἐνῶ ἐκεῖνα γιὰ τὸν Πλάτωνα τὰ ἀπορρίπτει ὡς «ἀσαφῆ». Παρόμοια στάση, ὑποκειμενικὴ σὲ χαρακτήρα καὶ ἀντιφατικὴ κατὰ βάση, υἱοθετοῦν πολλοὶ ἐρευνητὲς καὶ ἀπέναντι στὸν Διογένη Λαέρτιο: ἐνῶ τονίζουν³ τὴν πληροφορία τοῦ ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος κλόνισε τὸν δογματικὸ τρόπο τῆς διδασκαλίας πού εἶχε κληρονομήσει ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὑποβαθμίζουν δέ, ταυτόχρονα, ἄλλα χωρία αὐτοῦ τοῦ δοξογράφου, ὅπου λέγεται ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ὑπῆρξε θαυμαστής τοῦ Πλάτωνος καὶ ἄλλων Πλατωνικῶν⁴. Ἡ ἐρευνήτρια Julia Annas, διερωτᾶται ἀναλυτικὰ, στὸ ἄρθρο τῆς *Plato the Skeptic*, ἀπὸ τὴν μία, τὴν ὑπόθεση σχετικὰ μὲ τὸ ἂν ἦταν ἱστορικὰ ἀληθινὴ ἡ προσπάθεια τοῦ Ἀρκεσίλαου νὰ «νομιμοποιήσει» τὴ δική του φιλοσοφία διαμέσου τοῦ Πλάτωνα, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὥστόσο, στὸ τέλος τοῦ ἁρθροῦ τῆς, καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅπως καὶ οἱ ἐκπρόσωποι τῆς «Νέας Ἀκαδημίας», ἀπλῶς λάθευαν, δεδομένου ὅτι αὐτοῦ τοῦ εἶδους οἱ ἀναφορὲς στὸν Πλάτωνα θὰ πρέπει νὰ ἦταν καὶ στὴν ἀρχαιότητα ἱστορικὰ ἀπαράδεκτες, διότι ἀγνοοῦσαν, κατὰ τὴ γνώμη τῆς συγκεκριμένης ἐρευνήτριας, τίς «δογματικὲς» θέσεις τοῦ μεγάλου φιλοσόφου⁵. Συνεπῶς, δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοήσῃ κανεὶς τὴν παράξενη ἐντύπωση πού μᾶς δημιουργοῦν πολλοὶ σύγχρονοι ἐρευνητὲς οἱ ὁποῖοι ἀσχολοῦνται μὲ τὴν πλατωνικὴ σκέψη: μερικοὶ ἀπὸ αὐτοὺς φαίνονται νὰ θεωροῦν τοὺς ἑαυτοὺς τους πολὺ καλύτερα «ἐνημερωμένους» ὅσον ἀφορᾷ

3. Πβ. π. χ. Α. ΚΑΛΑΣ, *Sokratovské zdôvodnenie skeptického obratu Strednej akademie*, σὺ *Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka*, Banská Bystrica, 2006, σσ. 122-128.

4. Ὁ Διογένης Λαέρτιος γράφει ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἐκτιμοῦσε πολὺ τὸν Πλάτωνα καὶ εἶχε στὰ χεῖρα καὶ τὰ βιβλία του (4, 32). Προτοῦ νὰ ἔρθῃ, ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Κράντορα, στὴν Ἀκαδημία, μαθήτευε σὺν Λύκαιῳ, ὅπου ἀκονγε τὸν Θεόφραστο (4, 29). Τὴν ἐποχὴ πού ὁ Ἀρκεσίλαος πῆγε στὴν Ἀκαδημία σχολάρχης ἦταν ὁ Πολέμων. Τότε, ὁ Ἀρκεσίλαος πρέσβευε ὅτι οἱ ἄνθρωποι, στοὺς ὁποίους ἔρχεται, εἶναι εἴτε θεοί, εἴτε κάποιο κατάλοιπο ἀπὸ τὴ χρυσὴ γενιά (4, 22). Ὁ Κικέρων σημειώνει ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἦταν μαθητὴς τοῦ Πολέμωνος (ΚΙΚΕΡ., *De orat.*, III, 67).

5. J. ANNAS, *Plato the Skeptic*, σὺν *The Socratic Movement*, P. VAN DER WAERDT (ἐπιμ.), Ithaca, Cornell UP, 1994, σ. 335. Ἀκόμη καὶ ὁ Harald Thorsrud, ὁ ὁποῖος δὲν ἀντιλαμβάνεται τὸν Πλάτωνα ὡς δογματικὸ, παρατηρεῖ ὅτι «δὲν καθίσταται καθόλου σαφές τί θὰ ἔλεγε ὁ Ἀρκεσίλαος ἀντιμετωπίζοντας πολλὰ προφανῶς δογματικὰ χωρία ἀπὸ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους, καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ ἐκείνους πού χαρακτηρίζονται συνήθως ὡς διάλογοι τῆς περιόδου ὠριμότητας καὶ γήρατος τοῦ Πλάτωνα (H. THORSRUD, *Ancient Scepticism*, Stocksfield, ACUMEN, 2009, σ. 204).

τὸν Πλατωνισμό ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Κικέρωνα (106-43 π.Χ.), τὸν Ἀρκεσίλαο, (316-241 π.Χ.) ἢ καὶ τὸν Πλούταρχο (περίπου 50-120 π.Χ.), συγγραφεῖς ποὺ ἀπείχαν χρονικὰ πολὺ λιγότερο ἀπὸ τὸν Πλάτωνα συγκριτικὰ μὲ τοὺς παρὰπάνω ἐρευνητὲς τοῦ 20οῦ ἢ 19ου αἰῶνα. Ὁ Κικέρων, ὑποδειγματικὸς «ἀπόφοιτος» τῆς σκεπτικῆς Ἀκαδημίας, ποὺ δήλωσε μὲ θάρρος ὅτι στοὺς Πλατωνικοὺς διαλόγους «τίποτα δὲν καταφάσκειται» καὶ ὅτι, ἐπομένως, δὲν ὑπάρχει, καμία διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν Παλαιὰ καὶ τὴ Νέα Ἀκαδημία (*Acad.*, I, 46).

Ἐπομένως, επικράτησε στὸ ἀκαδημαϊκὸ περιβάλλον τῶν Πλατωνικῶν ἐρευνητῶν ἡ γνώμη ὅτι ὁ Πλάτων ὑπῆρξε δογματικὸς ποὺ δὲν ἀμφεβάλλε ποτὲ γιὰ τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης. Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση πολλῶν φιλοσόφων, ἰδιαίτερος τοῦ Ἀριστοτέλους, δὲν συνηθίζεται νὰ συγκαταλέγεται ὁ Πλάτων ἀνάμεσα στοὺς Σκεπτικούς. Ἡ παράδοση αὐτή, ἢ θὰ λέγαμε ἰσχυρὴ «συνήθεια», ἔχει ἐπιβιώσει μέχρι καὶ σήμερα. Ὑπάρχουν, ὅμως, σοβαροὶ λόγοι ποὺ μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ ἀναθεωρήσουμε ἐκ νέου τὶς πηγὲς τοῦ Σκεπτικισμοῦ τοῦ Ἀρκεσίλαου. Κύριο θέμα αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου ἀποτελεῖ ἡ ὑπόθεση σχετικὰ μὲ τὸ ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀρκεσίλαου εἶναι δυνατόν νὰ ἀναχθεῖ ὄχι μόνον στὰ «σωκρατικὰ» συγγράμματα τοῦ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ στὰ πλατωνικὰ ἔργα τῆς ὥριμης περιόδου⁶. Στὸ ἔξῃς θὰ προσπαθήσουμε νὰ ὑποστηρίξουμε μὲ ἐπιχειρήματα τὴ στάση τοῦ Κικέρωνος γιὰ τὴν ἀδιάσπαστη φιλοσοφικὴ συνέχεια, ὑπόθεση ποὺ θὰ ἀποδείξουμε μὲ μία νέα καὶ πρωτότυπη ἐρμηνεία τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων. Πιστεύουμε ὅτι μὲ τὴν ἐπιδιωκόμενη καινούργια ἐρμηνεία τοῦ Πλάτωνος θὰ γίνει σαφὲς ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἔκανε ποτὲ καμία ραγδαία οὐτε ἀπότομη μετάβαση ἀπὸ τοὺς πρώιμους, δηλαδὴ σκεπτικούς, διαλόγους πρὸς ἐκείνους τῆς μεταβατικῆς καὶ τῆς ὀψιμῆς περιόδου ποὺ συχνὰ χαρακτηρίζονται ὡς «δογματικοί». Ἐπίσης, θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ δείξουμε ὅτι, κατὰ κάποιον τρόπο, ἐνωτικὸ μο-

6. Ἡ ἀναφορά τοῦ Κικέρωνος (*De orat.*, III, 67) λέει, σχετικὰ μὲ τὶς φιλοσοφικὲς πηγὲς τοῦ Ἀρκεσίλαου, καὶ γιὰ κάποιους «σωκρατικοὺς διαλόγους», πράγμα ποὺ μπορεῖ νὰ συνεπάγεται ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἴσως εἶχε ἀμεση συνάφεια καὶ μὲ ἄλλους Σωκρατικούς. Ἀκατόρθωτη, ὅμως, καθίσταται ἡ ἐρευνα σχετικὰ μὲ τὸ ἐρώτημα τοῦ ἂν ἡ κατὰ πόσον εἶχε ἡμιτενεστὴ ὁ Ἀρκεσίλαος ἀπὸ τοὺς ἄλλους σωκρατικούς φιλοσόφους. Δεδομένου ὅτι τὰ φιλοσοφικὰ ἔργα τῶν Σωκρατικῶν δὲν ἔχουν διασωθεῖ παρὰ μόνον σὲ φθαρμένη καὶ ἀνεπαρκῆ μορφή, θὰ πρέπει νὰ θέσουμε τὸ ἐρώτημα τοῦ ἂν πρόκειται νὰ μιλήσουμε γιὰ κάποια «ἱστορικὴ» φιλοσοφία τοῦ Σωκράτους. Ἐπομένως ἂν, ὡς πρὸς τὸν Ἀρκεσίλαο, ἀποδώσουμε στὸν Σωκράτη κάποια σκεπτικὴ φιλοσοφία, ἀναμφισβήτητα κάνουμε κάτι τέτοιο ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον ἐπὶ τῇ βάσει τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων, ὅπου ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης παρουσιάζεται ὡς μία συμβολικὴ μορφή ποὺ διακηρύσσει τὶς ἀπόψεις τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνος. Ὁ σκοπὸς μας θὰ εἶναι νὰ ἀποδείξουμε ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἀκολουθοῦσε καὶ τὸν μὴ πρόωμο Πλάτωνα ποὺ δὲν ἔφερε τὰ κλασικὰ «Σωκρατικὰ» γνωρίσματα. Ἀκριβῶς αὐτὸς θὰ εἶναι ὁ λόγος ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν περισσότερο ἐκεῖνοι οἱ Πλατωνικοὶ διάλογοι ποὺ δὲν ἀποκαλοῦνται «Σωκρατικοί».

τίβο πολλῶν Πλατωνικῶν διαλόγων ἀποτελοῦσε ἀκριβῶς ἡ σκεπτική στάση⁷.

Στὸ πρῶτο μέρος τοῦ παρόντος ἄρθρου θὰ μᾶς ἀπασχολήσῃ ἡ θέσις διὰ ἢ κατὰ κάποιον τρόπο ἀταξία καὶ ἀνακολουθία στὸ *corpus* τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων καθὼς καὶ ὁ «φιλελεύθερος» χαρακτηρὸς τοῦ φιλοσοφικοῦ περιβάλλοντος στὴν Ἀκαδημία θὰ μπορούσαν νὰ ἐξηγηθοῦν ἀπὸ τὸν μὴ δογματικὸ τρόπο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος, πρᾶγμα ποῦ δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ υἱοθετήσουμε τὴν «παραδοσιακὴ» ἐρμηνεία τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων παρὰ ἐκείνην ποῦ δὲν προϋποθέτει τὴν ἀπὸ παλαιὰ καθιερωμένη διαίρεσή τους σὲ τρεῖς ομάδες. Στὸ δεύτερο μέρος τῆς συγκεκριμένης μελέτης, ἀναλύοντας διάφορα πλατωνικά χωρία, θὰ δεῖξουμε τὴν ἀναφερθεῖσα φιλοσοφικὴ συνέχεια ἀνάμεσα στοὺς «σωκρατικούς» ἢ «πρώιμους» διαλόγους καὶ σὲ ἐκείνους ποῦ συνήθως ἀποκαλοῦνται «μεταβατικοί» ἢ «ὀψιμοί». Φυσικά, ἡ περιορισμένη ἔκταση τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ ὅλους τοὺς διαλόγους παρὰ μόνον μὲ δύο ἀπὸ αὐτούς. Τὸ τέλος τοῦ ἄρθρου ἀφιερώνεται στὴν ἀνάλυση κοινῶν στοιχείων ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀρκεσιλάου καὶ στὰ σκεπτικά μοτίβα τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων.

1. Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀλικαρνασσεὺς γράφει στὸ ἔργο του *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* διὰ ὃ Πλάτων προσάρμοξε καὶ ἐπεξεργαζόταν ξανὰ καὶ ξανὰ τοὺς διαλόγους του ὥς τὰ βαθιὰ του γεράματα (ΔΙΟΝ. ΑΛΙΚΑΡΝ., *Περὶ συνθ. ὀνομ.*, 25, 205-211). Τὸ χωρίο αὐτὸ ἀποτελεῖ πολὺ σημαντικὴ μαρτυρία σχετικὰ μὲ τὸ ἐρώτημα τοῦ γιατί τὸ πλατωνικὸ *corpus* δὲν ἔχει διασωθεῖ στὴν ἀρχικὴ χρονολογικὴ του σειρὰ. Μὲ ἐξαίρεση τὰ ἐλάχιστα χωρία τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων δὲν σώζονται ἐνδείξεις στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος ποῦ θὰ μᾶς ὑποδείλωναν κάποια «διδασκτικὴ» διάταξη καὶ ἐσωτερικὴ ἐνότητα τῶν διαλόγων του, τὸν τρόπο τῆς διδασκαλίας ἢ τὰ βασικά διδάγματα ποῦ ἀναγνωρίζονται καὶ διδάσκονται στὴν Ἀκαδημία κατὰ τὴ ζωὴ τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Ὁ George Grote, στὸ ἔργο του *Plato and the Other Companions*

7. Ὁ σκοπὸς μας δὲν εἶναι νὰ δώσουμε τὸν ἀκριβῆ καὶ ἐνιαῖο ὅρισμό τοῦ Σκεπτικισμοῦ. Κάτι τέτοιο δὲν θὰ ἦταν δυνατόν ἐκτὸς τῶν ἄλλων γιατί ὑπάρχει ἕνα πλῆθος ἀπὸ μελέτες ποῦ παρουσιάζουν ποικίλες τοποθετήσεις ἐπὶ τοῦ θέματος. Ἐπομένως, «Σκεπτικὸ» θεωροῦμε τὸν ἄνθρωπο ποῦ ἀποδέχεται διὰ ἐν γένει ὑπάρχει ἡ δυνατότητα τοῦ ψεύδους καὶ προεβλεπεῖ διὰ κανὲν δὲν γνωρίζει ἀδιαμφισβήτητα διὰ καὶ εἶναι ἀληθές (Κ. LEHRER, *Teoría poznania*, Bratislava, INFOPRESS, 1999, σσ. 60, 141). Συμπληρώνουμε τὸν παραπάνω ὅρισμό μὲ τὸ διὰ ὃς Σκεπτικὸ ἀντιλαμβανόμαστε καὶ τὸν ἄνθρωπο ποῦ μπορεῖ νὰ συμμερίζεται ὅσες ἀπόψεις ἔχουμε υἱοθετήσει ἀπέναντι στὸν κόσμο, ὅχι ὅμως ἐκείνες τίς γνωσιολογικὰς πεποιθήσεις ποῦ ἀφοροῦν ἐκεῖνο ποῦ θεωροῦμε σαφές, βέβαιο καὶ ἐναργές, δικαιολογημένο κ.λπ. (πβ. δ.π., σ. 60). Τὶς διαμάχες τίς σχετικὰς μὲ τὸ ἐρώτημα τοῦ τί ἐννοεῖται ἀκριβῶς μὲ τοὺς ὅρους «ἀλήθεια», «βεβαιότητα», «ψεῦδος» κ.λπ. τίς ἀφήνουμε στοὺς γνωσιολόγους καὶ τοὺς γλωσσολόγους.

of Sokrates, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δεν υπήρχε καν συστηματική σειρά των Πλατωνικών διαλόγων στην αρχαιότητα, γιατί, κατά τη γνώμη του, ούτε οι Άλεξανδρινοί φιλόλογοι γνώριζαν ποιά ήταν ή σειρά αυτών των έργων, πράγμα που μάς εξηγεί το γιατί δημιουργούσαν οι ίδιοι τις δικές τους χρονολογικές σειρές των συγκεκριμένων συγγραμμάτων. Έν συντομία ο Grote επιχειρηματολογεί ως εξής: ο Άριστοφάνης ο Βυζάντιος υπήρξε ο πρώτος γνωστός ο οποίος λόγιος που προσπάθησε να καταλογογραφήσει τους Πλατωνικούς διαλόγους. Από το γεγονός αυτό συμπεραίνει ο Grote ότι είτε διατήρησε ο Άριστοφάνης την αρχική καταλογογράφηση που την είχαν δημιουργήσει οι πρόγονοί του (π.χ. ο Καλλίμαχος), είτε δημιούργησε μία έντελως καινούργια ταξινόμηση των συγκεκριμένων έργων. Σύμφωνα με τον Grote, θα πρέπει να βρισκόταν στην Άλεξανδρινή βιβλιοθήκη το αρχικό *corpus* του Πλάτωνος – αν πράγματι, βεβαίως, υπήρχε κάτι τέτοιο στην αρχαιότητα – διότι πολύ σημαντικά είχε συμβάλει στη συγκρότηση της συγκεκριμένης βιβλιοθήκης ο περιπατητικός Δημήτριος ο Φαληρέυς (περίπου 350-280 π.Χ.), φιλόσοφος που είχε πολύ φιλικές σχέσεις με τον Πολέμωνα, σχολάρχη της Άκαδημίας. Καθίσταται πολύ πιθανό ότι αν υπήρχε κάποιο συστηματοποιημένο και θεματικά οργανωμένο *corpus* των Πλατωνικών διαλόγων, σίγουρα θα είχε καταλήξει στην Άλεξανδρινή βιβλιοθήκη και ο ακριβής κατάλογος των Πλατωνικών έργων απευθείας από το πνευματικό περιβάλλον της Άκαδημίας, με αποτέλεσμα να μην υπήρχε ανάγκη οι Άλεξανδρινοί λόγιοι να διατρέσουν το έργο του Πλάτωνος στις γνωστές τριολίες⁸.

Περαιτέρω λόγο για την υποστήριξη της υπόθεσης σχετικά με το ότι οι Πλατωνικοί διάλογοι δεν θα ακολουθούσαν κάποιου είδους «πλατωνικές» και έσωτερικές ως προς την επίσημη διδασκαλία της Άκαδημίας αρχές, αποτελεί το γεγονός ότι συνδυάζοντας τις επιμέρους Πλατωνικές απόψεις που προέρχονται από διάφορους διαλόγους καταλήγουμε σε ένα πλήθος από αντιφατικές φιλοσοφικές στάσεις. Σχετικά, ο Paul Merlan παραθέτουμε πολλά Πλατωνικά χωρία για την υποστήριξη της παραπάνω υπόθεσης, ισχυρίζεται ότι «δεν είναι δυνατόν να καταλάβει κανείς γιατί οι σύγχρονοι έρευνήτες καταβάλλουν τόσες προσπάθειες για να αποδείξουν ότι αληθές είναι το αντίθετο»⁹. Πρόκειται, προπάντων, για τις απόψεις που θεωρούνται, υπό το πρίσμα της «παραδοσιακής» αναγνωριζόμενης Πλατωνικής διδασκαλίας, θεμελιώδεις: η φύση της ψυχής, η άθανασία της, το έρωτα του αν έχουν κίνηση οι ιδέες ή όχι και το αν είναι δυνατόν να εξα-

8. G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, I, London, John Murray, 1865, σσ. 141-158.

9. P. MERLAN, *Recká filosofie od Platóna k Plótinovi, Filosofie pozdní antiky*, έπιμ. Α. H. ARMSTRONG, Prague, OIKOYMENH, 2002, σ. 26· πβ. σ. 35.

χθουν από τὰ αἰσθητά. Σὲ ὅλα αὐτὰ τὰ σημεῖα θὰ μπορούσε νὰ υἱοθετήσει κανείς, ἐπὶ τῇ βάσει τῶν σωζόμενων κειμένων τοῦ Πλάτωνος, διάφορες καὶ ἀλληλοσυγκρουόμενες στάσεις¹⁰. Σημαντικότερο σημεῖο, ὅπου ἡ εἰκόνα τοῦ Πλάτωνος ὡς ἀληθινὸ «δογματικὸν» φιλοσόφου καταρρέει ἐντελῶς, ἀποτελεῖ ὁ διάλογος *Παρμενίδης*, ἔργο, σὺν ὁποῖο δίνεται μία πολὺ ἐμβριθὴς κριτικὴ τῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν. Καθοριστικῆς σημασίας γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὑπόθεσής μας ἀποτελεῖ τὸ διῶνι πούθενά ἄλλοῦ σὺν πλατωνικὸν *corpus* δὲν ἀμφισβητεῖται, οὔτε κἀν ἀναφέρεται, ἡ συγκεκριμένη κριτικὴ τῶν ἰδεῶν.

Παρ' ὅλα αὐτὰ, θὰ μπορούσε νὰ παραπέμψει κανείς ἐδῶ στὴν περιφημὴ θεωρία γιὰ τὰ ἀποκαλούμενα «ἄγραφα δόγματα» τοῦ Πλάτωνος, μὴ διασωθεῖς μέσα στοὺς σωζόμενους διαλόγους διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος πού ὑποδηλώνουν, κατὰ πολλοὺς, ὅτι ὁ Πλάτων εἶχε ἀναπτύξει κάποιο δογματικὸ φιλοσοφικὸ σύστημα. Στὸν 20ὸ αἰῶνα, ἐμφανίστηκε ἡ γνωστὴ ὁμάδα ἀπὸ τοὺς ἐρευνητὲς (ἡ ἀποκαλούμενη «Σχολὴ τοῦ Tübingen») πού εἶχαν προτείνει μία καινούργια καὶ πρωτοπόρα ἀνάγνωση τῶν συγγραμμάτων τοῦ Πλάτωνος ἐπὶ τῇ βάσει τῆς παραπάνω θεωρίας. Κύρια ἰδέα πού ἔχει υἱοθετήσει αὐτὴ ἡ σχολὴ εἶναι ὅτι ὁ Πλάτων, τρέφοντας βαθιὰ δυσπιστία στὴν ἱκανότητα τοῦ γραπτοῦ λόγου, παρουσίασε τὴ διδασκαλία του (ἢ τὴν «οὐσία τοῦ κόσμου», σύμφωνα μὲ τὰ λόγια τοῦ ἀπὸ τὴν *Ζ' ἐπιστολή*) ἀποκλειστικά καὶ μόνον μὲ τὸν προφορικὸν λόγο. Στὸ ἄρθρο αὐτὸ δὲν θὰ ἔχουμε περιθώρια γιὰ ἀναλυτικότερη συζήτηση τῶν ἀποτελεσμάτων στὰ ὅποια ἔχει καταλήξει ἡ σχολὴ τοῦ Tübingen. Ἐπομένως, θὰ ἀρκεστοῦμε σὺν ἐξῆς, σὲ δύο μόνον μικρὲς τοποθετήσεις: σὲ ἓνα χωρίο ἀπὸ τὴν *Ζ' Ἐπιστολή*, πού θεωρεῖται ἀπὸ τὰ σημαντικότερα ὅλου τοῦ Πλατωνικοῦ *corpus*, ὁ Πλάτων διατυπώνοντας τὴ στάση τῆς ἀπιστίας του σὺν γραπτῷ λόγῳ, ἐκφράζει συνάμα τὴν ἴδια στάση καὶ ἀπέναντι σὺν προφορικῷ λόγῳ (*Ἐπιστ. Ζ', 341 d*). Στὴν *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος, ὁ Σωκράτης πρὸς βεβαίως ὅτι στὴ φύση τῶν πραγμάτων ὑπόκειται τὸ ὅτι «ἡ δράση ἐκφράζει λιγότερο τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὸν λόγον», κάποιον καὶ πάλι ἀντιβαίνει π.χ. σὲ ὅσα λέγονται σὺν Πλατωνικῷ διάλογῳ *Φαῖδρον* (275 d-e). Καὶ ὡς ἐκ τούτου, τὰ ἀναφερθέντα «ἄγραφα δόγματα» δὲν θὰ πρέπει νὰ ἀποτελοῦσαν «τὸν σημαντικότερον πυρήνα» τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ στὴν καλύτερη περίπτωση νὰ εἶχαν ἀπλῶς κάποιο φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο¹¹, ἢ μᾶλλον κάποιες ἰδέες πού ἐμφρα-

10. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 26.

11. Σχετικὰ, ὁ J. M. Dillon ὑποστηρίζει τὰ ἑξῆς: «Αὐτὲς οἱ διδασκαλίες – ὅπως εἶναι π.χ. ἡ ἐξαγωγή ὅλων τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὴς θεμελιώδους ἀρχῆς (δηλ. ἀπὸ τὸ «Ἐν καὶ τὴν ἀόριστο Δυνάμει») – πιθανὸν νὰ ἦσαν καθοριστικῆς σημασίας γιὰ τὸ Πλατωνικὸν σύστημα. Ὡστόσο, δὲν βρίσκω σοβαροὺς λόγους γιὰ τὴν ἔκτασιν νὰ ἀποδείξωμε τὴν ὑπαρξὴν κάποιου ὁλοκληρωμένου συστήματος τῆς κατὰ ἐνίους μυστικῆς Πλατωνικῆς παράδοσης πού θὰ ἦταν παρούσα στὴν Ἀκαδημία ἤδη ἀπὸ τὴς ἀπαρχῆς τῆς ἱστορικῆς ὑπαρξῆς τῆς καὶ πού θὰ ἦταν προσιτὴ ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον στοὺς μύστες» (J. M. DILLON, *The origins of Platonists' Dogmatism*, *ΣΧΟΛΗ*, 1, 2007, σ. 25).

νίστηκαν κατά τις συζητήσεις περί τῶν Πλατωνικῶν ἔργων στήν Ἀκαδημία.

Ἡ ὑπόθεση σχετικά μέ τό ὅτι ὁ Πλάτων δέν θά εἶχε δημιουργήσει κατὰ τή ζωή του κανένα ολοκληρωμένο φιλοσοφικό σύστημα ὑποστηρίζεται καί ἀπό τή φιλοσοφική στάση πού υἰοθέτησε ὁ Σπεύσιππος, ὁ ἀμέσως ἐπόμενος μετά τόν Πλάτωνα σχολάρχης τῆς Ἀκαδημίας. Αὐτός ὁ φιλόσοφος, σύμφωνα μέ τίς ἐλάχιστες πηγές πού ἔχουν διασωθεῖ, τροποποίησε τή θεωρία τῶν ἰδεῶν καί δημιούργησε τή δική του ἐκδοχή τῆς θεωρίας γιά τίς δύο ἀντίθετες ἀρχές¹². Ὁ Σπεύσιππος ὄχι μόνον ἦταν ἀπό τοὺς πιό στενοὺς συνεργάτες τοῦ Πλάτωνος ἀλλά ὑπῆρξε καί συγγενής του. Ὁ Διογένης Λαέρτιος παραπέμποντας στό ἔργο τοῦ Σπευσίππου μέ τίτλο *Πλάτωνος περίδειπνον* («Νεκρικό δεῖπνο τοῦ Πλάτωνος») ἀναφέρει ὅτι αὐτός ὁ φιλόσοφος ἐγκωμίασε τόν Πλάτωνα μέ τόν ἰσχυρισμό του ὅτι ὁ ἴδιος ὁ θεός Ἀπόλλων ἐπηρεάσε τίς προθέσεις τοῦ πατέρα τοῦ Πλάτωνος ἀκόμη πρὶν γεννηθεῖ ὁ γιός του (*Βίοι*, 3, 2). Δεδομένου ὅτι ὁ Σπεύσιππος ἦταν πράγματι πολὺ πιστὸς μαθητὴς τοῦ Πλάτωνος, πολὺ ἀπίθανη φαίνεται ἡ ὑπόθεση σχετικά μέ τό ὅτι αὐτὸς θά εἶχε ἀποκλίνει ἀπὸ τή διδασκαλία τοῦ μεγάλου δασκάλου του. Ἀσπληκτικὴ γι' αὐτὸ εἶναι ἡ ὑποτιθέμενη δογματικὴ ἀπόκλιση τοῦ Σπευσίππου – πού θά μπορούσε νά λάβει μορφή κάποιου εἶδους ἔστω καί δημιουργικῆς ἀνάπτυξης ἢ τροποποίησης τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος – ἰδίως ἂν ἀντέβαιναν οἱ συγκεκριμένες δογματικὲς ἀλλαγές τοῦ Σπευσίππου στίς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας καί δέν εἶχε συναινέσει ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων σὲ αὐτές¹³. Δέν ἀντιβαίνει στό παραπάνω συμπέρασμα οὔτε τὸ γεγονός ὅτι ἡ Πλατωνικὴ Ἀκαδημία δέν εἶχε τὸν χαρακτήρα τοῦ Ἐπικούρειου κήπου. Ἄν καί ἐγκωμιάζονται καί στίς δύο σχολές οἱ ἰδρυτὲς τους ὡς θεοὶ ἥρωες, ἡ Πλατωνικὴ Ἀκαδημία περιλάμβανε διάφορους – ὡς πρὸς τίς φιλοσοφικὲς ἀπόψεις – στοχαστές – ὄχι μόνον φιλοσόφους, ὅπως ἦταν ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ Εὐδόξος ὁ Κνίδιος, ὁ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός, ἀλλὰ καί πολιτικούς, ὅπως ὑπῆρξαν π.χ. ὁ Εὐφραῖος ἀπὸ τὸν Ὠρεὸ καί ὁ Λαοδάμας ὁ Θάσιος καί ἄλλοι¹⁴. Σύμφωνα μέ τὸν John Dillon, ὁ δογματικὸς χαρακτήρας τῆς Ἀκαδημαϊκῆς φιλοσοφίας ἀρχισε νά διαμορφώνεται μόνον τὴν ἐποχὴ πού ἦταν ἐπικεφαλὴς τοῦ ἰδρύματος ὁ Ξενοκράτης ἢ ὁ Πολέμων¹⁵. Καί ὡς ἐκ τούτου, ἡ κατὰ πολλοὺς «σκεπτικὴ» ἀναστροφή τοῦ Ἀρκεσίλου, ἂν βεβαίως καί τέτοιο πράγματι εἶχε συμβεῖ, θά ἦταν ὄχι περισσότερο «παράνο-

12. P. MERLAN, *Recká filosofie od Platóna k Plótinovi*, σὺν *Filosofie pozdní antiky*, A. H. ARMSTRONG (ἐπιμ.), Praha, OIKOYMENH, 2002, σσ. 39-40.

13. Τέτοιον εἶδος μεγάλῃ ἀφοσίωση σὲ διδάσκαλο βλέπουμε π.χ. στὴν περίπτωση τοῦ Θεοφράστου, ὁ ὁποῖος ἀκολουθοῦσε πολὺ στενά τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους, πράγμα πού εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα ὅτι ἀπὸ τὰ ἔργα του ἔχουν διασωθεῖ μόνον ἐκεῖνα πού, κατὰ κάποιον τρόπο, ἐμπλούτισαν τίς ἰδέες τοῦ μεγάλου του διδασκάλου (L. CANFORA, *Dějiny Recké literatury*, Praha, KLP, 2001, σσ. 471-472).

14. L. CANFORA, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 427.

15. J. M. DILLON, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 32.

μη» από εκείνην πού πραγματοποιήσαν άλλοι Πλατωνικοί, ακριβέστερα αυτοί της δογματικής απόκλισης. Έπομένως, η συγκεκριμένη «άναστροφή» του Ἀρκεσίλαου στην πραγματικότητα δεν υπήρξε άναστροφή με την κυριολεκτική σημασία της φράσης, ιδιαίτερος γιατί και οι δύο «άναστροφές», ή σκεπτική καθώς και η δογματική, πρέπει να είχαν συντελεστεί κατά την ίδια περίπου εποχή.

Έχοντας υπ' όψιν τα παραπάνω επιχειρήματα, και ιδίως τὸ γεγονός ότι οι Πλατωνικοί διάλογοι δεν αποτελούν ένα συστηματικό σύνολο από φιλοσοφικά θέματα, θά μπορούσαμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτων δεν υπήρξε στοχαστής δογματικού τύπου πού θά επέμενε ότι ο κόσμος είναι ακριβώς έτσι όπως τὸν ἔβλεπε αὐτός ο ἴδιος. Ἀδιαμφισβήτητα δεν αποτελούσε ἡ Ἀκαδημία ένα κέντρο οὔτε δογματικού οὔτε ἀκριτοῦ θαυμασμοῦ ἀπέναντι στην Πλατωνική φιλοσοφία. Ἀπεναντίας, θά μπορούσαμε να πούμε ότι κυριαρχούσε ἐκεῖ ἡ ἀτιμόσφαιρα ἀνοχῆς καὶ κριτικῆς σκέψης¹⁶. Τὸν ἀληθινὸ χαρακτήρα τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων, θά μπορούσαμε να τὸν ἐντοπίσουμε κάπου στὸν ἐνδιάμεσο χώρο ἀνάμεσα στὰ ἐξῆς δύο ἄκρα: οἱ ἐπιμέρους διάλογοι δεν αποτελούν οὔτε κάποια θεματικῶς καὶ φιλοσοφικῶς ὁλοκληρωμένα σύνολα, οὔτε ἐμπεριέχουν κάποιο ἐνωτικὸ φιλοσοφικὸ μοτίβο ἢ διάταξη πού θά τοὺς ἔκρινε οἷον ἓν ἐνιαῖο σύστημα ἱεραρχικῶς κτιομένο ἀρχίζοντας ἀπὸ τὰ πρῶτα ἀπορητικὰ ἔργα μέχρι καὶ τοὺς ὀψιμοὺς πολὺ ἐντονης δογματικῆς ἀπόχρωσης διαλόγους, ἔργα πού εἶναι ἀφιερωμένα στην ἀναγωγή ὅλων τῶν πραγμάτων σὲ μία μόνη ἀρχή, στην Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ.

Λαμβάνοντας υπ' ὄψιν τοὺς «ἀνοιχτοὺς» καὶ ἀτελείωτους θεωρητικὺς στοχασμοὺς καὶ ἀναθεωρήσεις διαφόρων φιλοσοφικῶν ἐρωτημάτων πού βρίσκουμε στὸ Πλατωνικὸ ἔργο, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Πλάτων πράγματι βάδιζε στὰ χνάρια τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ, φιλοσοφικοῦ ρεύματος οἱ ὁποῖοι διέφεραν ἀπὸ τοὺς δογματικοὺς ὅχι τόσο γιὰ τὸ ότι ἀναζητοῦσαν τὴν ἀλήθεια παρὰ γιὰ τὸ ότι συνέχιζαν νὰ τὴν ἀναζητοῦν καθ' ὅτι πεπεισμένοι ότι πάντα ὑπάρχουν ἀπορίες. Έπομένως, δογματικὸς εἶναι ἐκεῖνος πού παραιτήθηκε ἀπὸ τέτοιου εἶδους ἀναζητήσεις¹⁷. Ἀδιαμφισβήτητα υπήρξε ὁ Πλάτων «σκεπτικός», πρῶτα πού ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἔννοια τοῦ συγκεκριμένου ἐπιθέτου τὸ ὁποῖο προέρχεται ἀπὸ τὸ ἀρχαῖο ῥῆμα «σέπτομαι» πού σήμαινε «παρακολουθῶ με προσοχή, διερευνῶ, ἀσκῶ θεωρητικὸ στοχασμό». Ἡ φιλοσοφικὴ δραστη-

16. Ὁ Σωκράτης στὴν *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος λέει ότι «ὁ ἐλεύθερος ἄνθρωπος δεν πρέπει νὰ μαθαίνει καμία διδασκαλία με καταναγκασμό» καὶ ότι «καμία γνώση πού τὴν ἀπέκτησε ὁ ἄνθρωπος με καταναγκασμό δεν διαθέτει τὴν ἀπαραίτητη μονιμότητα στὴν ψυχὴ» (536 d-e).

17. J. ANNAS, *ἔνθ' ἀν.*, 1994, σ. 314.

ριότητα του Πλάτωνα συνίστατο ακριβώς σε αυτό του είδους τον φιλοσοφικό στοχασμό.

2. Γενικά, τους πρώτους Πλατωνικούς διαλόγους θα μπορούσαμε να τους αποκαλέσουμε και «σκεπτικούς»¹⁸. Επειδή, όμως, πολλοί έρευνήτες εντοπίζουν στους «πρώτους» διαλόγους την επιρροή του Σωκράτη, κάτι που όλοένα και περισσότερο χάνεται στους μεταγενέστερους διαλόγους στους οποίους, κατ' αυτούς, ο Πλάτων υιοθέτησε μία ισχυρή μεταφυσική στάση, ο Πλάτων συνήθως δεν θεωρείται σκεπτικός φιλόσοφος. Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι αν είναι σωστή ή παραπάνω άποψη από την πλευρά της ίδιας της φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Αν αποδείξουμε ότι εκείνο που προσδίδει τη σκεπτική διάσταση στους «πρώτους» διαλόγους αποτελεί διακριτικό γνώρισμα και των υπόλοιπων Πλατωνικών διαλόγων, δεν υφίσταται λόγος να αποδεχτούμε ως αναμφισβήτητη σωστή την παραπάνω ερμηνεία που διαχωρίζει τους διαλόγους σε σκεπτικούς και μη¹⁹. Πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί ως προς τη χρήση του όρου «πρώτοι Πλατωνι-

18. T. IRWIN, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Oxford UP, 1977, σσ. 39-40· H. THORSRUUD, *Ancient Scepticism*, Stocksfield, ACUMEN, 2009, σσ. 41-44. Κάποιοι έρευνήτες, ωστόσο, διαφωνούν με αυτό του είδους τον χαρακτηρισμό: J. ANNAS, *ἐνθ' ἑν.*, σσ. 318-321· G. VLASTOS, *Socratic Studies*, M. BURNYEAT (ἐπιμ.), Cambridge, Cambridge UP, 1994, σσ. 39-66· Ch. J. SHIELDS, *Socrates among the skeptics, The Socratic Movement*, P. VAN DER WAERDT (ἐπιμ.), Ithaca, Cornell UP, 1994, σσ. 341-366. Υπάρχει όμως ένας τουλάχιστον λόγος που θα έπρεπε να αντληθούμε τους «πρώτους» διαλόγους ως σκεπτικούς: ενώ σε πολλούς απ' αυτούς τίθεται το ερώτημα του τύπου «Τί είναι το Χ;» (*Χαρμίδης*, *Λάχης*, *Μένων*, *Εὐθύφρων*, *Ἰππίας*, *Ἴων*, *Πρωταγόρας*), σε κανέναν, όμως, από τους παραπάνω διαλόγους δεν δίνεται θετική απάντηση στο τεθέν ερώτημα, ή ορισμός της προσκείμενης έννοιας. Το να δώσουμε ορισμό κάποιας έννοιας αποτελεί, από τη γνωσιολογική άποψη, την απαραίτητη προϋπόθεση της γνώσης όποιουδήποτε αντικείμενου. Επομένως, αν δεν γνωρίζουμε τον συγκεκριμένο ορισμό, δεν καθίσταται δυνατόν ούτε το να ξέρουμε τί έμπεριέχει ή έν λόγω ιδιότητα, δηλαδή τί σημαίνει το να είναι κανείς καλός, δίκαιος, τολμηρός κλπ. Άπλως, αν δεν γνωρίζουμε τί είναι το Χ, δεν έχουμε τη γνώση του Χ. Αν δεν έχουμε τη γνώση και συνάμα συναδηγοποιούμε το γεγονός αυτό, πράγμα που συνέβαινε στην περίπτωση του Σωκράτη, γίνομαστε, θέλοντας και μή, σκεπτικοί.

19. Είναι ο γνωστός έρευνήτης Gregory Vlastos που θεωρείται ένας από τους μεγαλύτερους υπερχάχους του ρεύματος που φέρεται με την άγγλική όνομασία «analytical developmentarism» και υποστηρίζει την υποδιαίρεση των Πλατωνικών διαλόγων σε τρεις σημαντικότερες φάσεις ανάλογα με τον βαθμό της φιλοσοφικής εξέλιξης και ώριμότητας του προβληματισμού του συγγραφέα τους. Ο συγκεκριμένος έρευνήτης συνεχίζει το έργο του Guthrie και κάποιων άλλων παλαιότερων έρευνητών (Taylor, Burnet), οι όποιοι χαρακτήρισαν ως πρώτους ή «Σωκρατικούς» διαλόγους τα έξι Πλατωνικά έργα: *Άπολογία*, *Χαρμίδης*, *Κρίτων*, *Εὐθύφρων*, *Γοργίας*, *Ἰππίας μείζων*, *Ἴων*, *Λάχης*, *Πρωταγόρας*. Ο Vlastos εντοπίζει δέκα σημαντικότερα γνώρισμα που διακρίνουν τον Σωκράτη των «πρώτων» διαλόγων από ένείνον που παρουσιάζεται στα «μεταβατικά» και «δήμια» Πλατωνικά έργα (G. VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, σσ. 47-49). Όστόσο, ή έρευνήτική αυτή προσέγγιση, όπως έχει δείξει

κοί διάλογοι», και αυτό ιδιαιτέρως λαμβάνοντας υπ' όψιν ένα χωρίο από το έργο του Διονυσίου του Ἀλικαρνασσεύς όπου υποδηλώνεται ότι ο Πλάτων εργαζόταν ταυτόχρονα στους πρώιμους και στους ὀψιμους διαλόγους²⁰. Τὴν ὑπόθεση αὐτὴ ὑποστήριξε σημαντικὰ μὲ τὴν ἐπιχειρηματολογία του καὶ ὁ M. Porubjak, ὁ ὁποῖος ἐπισήμανε ὅτι ἡ Ἀπολογία, συγγραφή πού γενικῶς θεωρεῖται ἔργο τῆς πρώιμης Πλατωνικῆς περιόδου, «μοιάζει πολὺ μὲ τοὺς ἄλλους Πλατωνικοὺς διαλόγους»²¹. Ἡ ἐγγύτητα τῆς Ἀπολογίας μὲ ἄλλους Πλατωνικοὺς διαλόγους δὲν περιορίζεται μόνον σὲ ἐκείνους πού «παραδοσιακὰ» θεωροῦνται «πρώιμοι» ἀλλὰ εἶναι φανερὴ καὶ στὴν περίπλοκη τῶν μεταγενέστερων ἔργων τοῦ Πλάτωνα. Ὁ ἠθικὸς ὀρθολογισμὸς τοῦ Σωκράτη (Ἀπολ., 25 a-26 a) ἐμφανίζεται καὶ στοὺς Νόμους (860 d). Τὴν ἐλεγκτικὴ μέθοδο (23 b) τὴν ἐντοπίζουμε καὶ στὸ Α' βιβλίο τῆς Πολιτείας, στὸν Θεαίτητο καὶ στὸν Κρατύλο. Ἡ στάση πού εἶχε υἱοθετήσει ὁ Σωκράτης στὴν Ἀπολογία (Ἀπολ., 28 b-c) ἀπέναντι στὸν θάνατο μπορεῖ νὰ ταυτιστεῖ μὲ ἐκείνην ἀπὸ τὸν Φαίδωνα (68 b). Στὴν Ἀπολογία ὁ Πλάτων γράφει ὅτι ὁ Σωκράτης δὲν παραδεχόταν ὅτι ὁ ἴδιος γνωρίζει κάτι. Τὴν ἴδια ἀποψη βρίσκουμε καὶ σὲ πολλοὺς μεταγενέστερους διαλόγους, μεταξὺ ἄλλων καὶ στὸν Μένωνα (80 c-d), τὸν Θεαίτητο (150 c-d) καὶ τὸν Κρατύλο (391 c). Σὲ ἐλαφρῶς παραλλαγμένη μορφή, βρίσκουμε ἀπηχήσεις τῆς ἔννοιας τῆς Σωκρατικῆς ἀγνοίας καὶ στὸ Γ' βιβλίο τῆς Πολιτείας (604 c), στοὺς Νόμους (804 b), ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὸν Τίμαιο (29 d) καὶ στὴν Ζ' Ἐπιστολή (335 a, e), ὅπου ὁ Πλάτων ἀποδίδει τὴ συγκεκριμένη ιδιότητα στὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἐν γένει.

Μεγάλῃ βαρύτητα δίνουμε ὅχι τόσο στὸ γεγονὸς ὅτι κάποια γνωρίσματα τῶν πρώιμων διαλόγων ἐντοπίζονται καὶ στοὺς ὀψιμους, πρᾶγμα ὅχι περιέργου δεδομένου ὅτι ὅλα αὐτὰ τὰ ἔργα εἶναι τοῦ ἴδιου συγγραφέα, ἀλλὰ περισσότερο στὸ ὅτι ὅλοι οἱ Πλατωνικοὶ διάλογοι ἔχουν, σὲ ἕναν βαθμὸ, μιὰ κοινὴ «γνωσιολογικὴ συγγένεια». Στὸ ἐξῆς, θὰ προσπαθήσουμε νὰ διευκρινίσουμε γιὰ τί εἶδους συγγένεια πρόκειται.

ἡ Debra Nails στὸ ἄρθρο της, Problems with Vlastos's Platonic developmentalism, εἶναι ἀοτήρητη (Ancient Philosophy, 13.2, 1993, σσ. 273-291). Ὑπὸ τὸ πρίσμα τῶν ἐπιχειρημάτων τῆς παραπάνω ἐρευνήτριας, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἡ θεωρία τοῦ Gregory Vlastos σχετικὰ μὲ τὴν μέθοδο, μέσῳ τῆς ὁποίας θὰ ἦταν δυνατόν νὰ διατυπώσουμε τὰ κριτήρια γιὰ τὴ διάκριση τῆς Πλατωνικῆς καὶ τῆς Σωκρατικῆς φιλοσοφίας.

20. Πβ. τὴν ἀναφορά στὸ ἔργο τοῦ Διογένη τοῦ Λαερτίου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀρχὴ τῆς Πολιτείας τοῦ Πλάτωνα εἶχε πολλὰς παραλλαγὰς (ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., Βίος, 3, 37).

21. M. PORUBJAK, Uvedenie ku Xenofónovmu obrazu Sókrata, SOKRATIKA I. Sókratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť, V. SUVÁK (ἐπιμ.), Presov, Presovská univerzita, 2006, σ. 138.

Ἐν συντομίᾳ, θὰ συγκεφαλαιώσουμε τὰ βασικά χαρακτηριστικά τῶν «πρώτων» διαλόγων: κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Σωκράτη, ἡ ζωὴ ποὺ εἶναι ἀφιερωμένη στὴ φιλοσοφία ἔγκειται στὴ συνεχὴ «ἀναζήτηση» τῆς ἀληθοῦς γνώσης καὶ στὴ διαδικασία τῆς ἀσταμάτητης ἐξέτασης (*ἐλεγχος*) τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ τοῦ περιγύρου μας²². Ὁ Σωκράτης ἀντιλαμβάνεται τὴ φιλοσοφικὴ ἐνασχόλησή του ὡς μία διὰ βίου θητεία του στὸ θεῖο. Ἐπομένως, ἡ φιλοσοφία ἀποτελεῖ γιὰ αὐτὸν κάτι ποὺ τὸν ἐμποδίζει νὰ κάνει στὴ ζωὴ του ὅτιδήποτε ἄλλο. Ἀκριβῶς αὐτὸς ἦταν ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖον ὁ Σωκράτης ἀφίερωσε ὅλη τὴ ζωὴ του στὴν ἐξέταση τῶν συμπολιτῶν του μὲ σκοπὸ νὰ ἀποδείξει, μὲ ὅλες του τὶς δυνάμεις, ὅτι αὐτοί, ὅν καὶ τὸ νομίζουν, δὲν εἶναι στ' ἀλήθεια σοφοί. Τὸ ἀπόφθεγμα «Ἐνὰ γνωρίζω ὅτι τίποτα δὲν γνωρίζω» χαρακτηρίζεται συχνά ὡς τὸ εἶδος ἀκριβῶς τῆς σοφίας, γιὰ τὸ ὁποῖο διακρινόταν ὁ Σωκράτης. Τὰ λόγια τοῦ συγκεκριμένου ἀποφθέγματος ἀποτελοῦν, ὅμως, κάτι σὰν ἰδιοματισμό, μιὰ ἔκφραση ποὺ πῆρε τὴ μορφὴ τῆς μὲ τὸ πέρας τοῦ χρόνου χωρὶς νὰ ἀπαντᾷ σὲ κάποιο Πλατωνικὸ ἔργο. Κατὰ πάσα πιθανότητα, πρόκειται γιὰ τὴν παρερμηνεία ἑνὸς χωρίου τῆς *Ἀπολογίας*. Τὰ «ἀληθινὰ» λόγια ποὺ ἀπηύθυνε ὁ Σωκράτης στοὺς ἀκροατὲς τῆς ἀπολογίας του ἦταν, κατὰ τὶς σωζόμενες πηγές, ὡς ἑξῆς: «...δὲν νομίζω ὅτι γνωρίζω ἐκεῖνο ποὺ δὲν γνωρίζω» («ἀ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἰδέναι», *Ἀπολ.*, 21 d). Καὶ σὲ ἄλλα χωρία τῆς ὑπεράσπισής του ὁ Σωκράτης μὲ τὰ λόγια του ὑποδηλώνει ὅτι δὲν θεωρεῖ πῶς κατέχει κάποια σοφία ἢ γνώση. Αὐτὸ, ὅμως, διαφέρει πολὺ ἀπὸ τὸ παραπάνω ἀπόφθεγμα ποὺ πολλοὶ πιστεύουν ὅτι εἶναι τοῦ Σωκράτη: «Ἐνὰ γνωρίζω ὅτι τίποτα δὲν γνωρίζω». Καὶ αὐτὸ γιατί ἡ πρόταση αὐτὴ ἐμπεριέχει ἕνα στοιχεῖο «ἀρνητικοῦ δογματισμοῦ» ἢ «μεταδογματισμοῦ», καθ' ὅτι στὴ συγκεκριμένη πρόταση ὑποστηρίζεται ὅτι ὄντως ὑπάρχει κάποια γνώση, ἀκριβέστερα ἐκεῖνη ποὺ ἔχει ὡς ἀντικείμενό της ὅτι δὲν γνωρίζουμε τίποτε. Ἡ πρόταση «δὲν νομίζω ὅτι γνωρίζω ἐκεῖνο ποὺ δὲν γνωρίζω», ἀπὸ τὴν ἄλλη, δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ κατὰ κανέναν τρόπο «δογματικὴ» διότι δὲν δηλώνει ὅτι γνωρίζω κάτι παρὰ μόνον μᾶς λέει ὅτι δὲν υἱοθετῶ τὴν «ἰσχυρὴ» γνωσιολογικὴ στάση («δὲν νομίζω ...») στὶς περιπτώσεις ποὺ ἐντοπίζω τὴν ἀγνοιά μου. Καὶ αὐτὸ γιατί τὰ λόγια τοῦ Σωκράτη «δὲν νομίζω ὅτι γνωρίζω ἐκεῖνο ποὺ δὲν γνωρίζω» πολὺ πιθανὸν νὰ μὴν δηλώνουν τίποτα ἄλλο παρὰ μόνον ὅτι «Δὲν τρέφω τὴν ψευδαίσθηση ὅτι γνωρίζω κάτι τὸ ὁποῖο στ' ἀλήθεια δὲν γνωρίζω». Ἐκεῖνο ποὺ εἶχε ὁ Σωκράτης στὸν νοῦ του οἴγουρα δὲν ἀνήκει στὸν χῶρο τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ σὲ ἐκεῖνον τῆς πεποίθησης («δόξα»), πράγμα ποὺ συμβαδίζει πολὺ καλά καὶ μὲ τὸν «δοξαστικὸ» (ὅχι «ἐπιστημικὸ») ἐκφραστικὸ τρόπο ποὺ πολὺ συχνά

22. *Ἀπολ.*, 38 a.

χρησιμοποιούσε στο άρχαιο κείμενο ο Πλάτων²³. Ακριβέστερα, πρόκειται για τη χρήση του αρχαίου ρήματος *οἶμαι* με τη σημασία «νομίζω, πιστεύω» ἀντὶ π.χ. τοῦ *ἐπίσταμαι* με τη σημασία «ξέρω, γνωρίζω». Ἄν δεχτούμε τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Σωκράτης μᾶλλον ἔλεγε ὅτι «δὲν ἔχω τὴν ψευδαίσθηση ὅτι κάτι γνωρίζω τὸ ὁποῖο στ' ἀλήθεια δὲν γνωρίζω», πρέπει νὰ συναγάγουμε ὅτι αὐτὸς ἐξέφρασε μόνο τὴν «προσωπική» του πεποίθηση, δηλαδή μὴ ἀπλή σκέψη ποὺ ἐκφράζεται, στὸ ἐπίπεδο τῆς γλώσσας, μὲ δοξαστική διατύπωση. Αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ διατύπωση, κατ' ἀντιδιαστολή πρὸς τοὺς «ἐπιστημονικοὺς» ἐκφραστικοὺς τρόπους, ἐκτὸς τοῦ ὅτι δὲν ἐκφράζουν τὴ μεγάλη βεβαιότητα γιὰ αὐτὸ ποὺ λέγεται, δὲν διαθέτουν κομία πειστικῆς δύναμης. Ὁ σκοπὸς τοὺς δὲν εἶναι νὰ πείσουν τοὺς συνομιλητὲς γιὰ τὴν ἀλήθεια ποὺ δηλώνουν παρὰ μόνον νὰ ἐκφράσουν τὴν προσωπικὴ ἄποψη τοῦ ὁμιλητῆ. Ὁ Σωκράτης συνήθιζε νὰ χρησιμοποιεῖ τὴν επιχειρηματολογία ποὺ λέγεται *ad hominem*, δηλαδή ἐκείνην ποὺ στηρίζεται στὶς προκειμένες τῶν ἀντιπάλων του, βεβαίως μὲ τὴ συναίνεση τοὺς, καὶ καταλήγει σὲ διάφορα, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ὅμως, ἀντίθετα πρὸς τὶς ἀπόψεις τοὺς, συμπεράσματα. Στὴ συνέχεια, ἀνασκευάζει ὁ Σωκράτης αὐτὰ τὰ συμπεράσματα δείχνοντας τὶς ἀστήρικτες συνέπειες ποὺ συνεπάγονται. Ὡς ἐκ τούτου, στοὺς διαλόγους αὐτῆς τῆς ομάδας δὲν λέγεται τίποτα τὸ θετικὸ καὶ γι' αὐτὸ καταλήγουν μὲ ἀπορηματικὸ τρόπο. Τὸ μόνο «θετικὸ» συμπέρασμα ποὺ ἐξάγεται στὸ τέλος τῶν συγκεκριμένων διαλόγων εἶναι ὅτι ἡ διερεύνηση τοῦ θέματος πρέπει νὰ συνεχιστεῖ²⁴.

Τὰ τρία ἀναφερθέντα σκεπτικὰ γνωρίσματα τῶν «πρώμων» Πλατωνικῶν διαλόγων, ἀκριβέστερα ὁ *ἔλεγχος* («ἐξέταση», «ἀνατροπή») (M1), ἡ προσπάθεια νὰ μὴ πάψουμε ποτὲ νὰ συνεχίζουμε τὴν ἔρευνα (M2) καὶ ἡ διατύπωση τῶν «προσωπικῶν» πεποιθήσεων διαμέσου τῶν «δοξαστικῶν» ἐκφραστικῶν τρόπων (M3), ἀποτελοῦν τὰ πρὸ ἐμφανῆ γνωρίσματα ποὺ ἐντοπίζουμε καὶ στοὺς «ὀψιμους» Πλατωνικοὺς διαλόγους. Στὴν ἐξήγηση ποὺ θὰ ἀκολουθήσει, θὰ δείξουμε τὴν παραπάνω συνέχεια τοῦ φιλοσοφικοῦ χαρακτῆρα τῶν πλατωνικῶν ἔργων παραθέτοντας διάφορα χωρία ἀπὸ τὸν διάλογο *Μένων* καὶ ἀπὸ τὴν *Πολιτεία*. Οἱ ἀνάλυσεις μας θὰ ἔχουν σκοπὸ νὰ ὑποστηρίξουν τὴν προτεινόμενη σκεπτικὴ ἐρμηνεία τοῦ Πλάτωνος.

Μένων. Μετὰ τὴν εἰσαγωγικὴ «ἐλεγκτικὴ» ἄσκηση (71 d–79 e), ὁ Μένων

23. Τὸ ἐπίθετο «δοξαστικός» δὲν χρησιμοποιεῖται μὲ τὴ συνήθη σημασία τῆς λέξης ποὺ δηλώνει «αὐτὸν ποὺ ἐγκοιμιάζει ἢ ἐξυμνεῖ», ἀλλὰ σὲ σχέση μὲ τὴν πεποίθηση, τὴν ἀρχαία δόξα. Οἱ δοξαστικοὶ ἐκφραστικοὶ τρόποι στὸν Πλάτωνα εἶναι γὰρ παράδειγμα οἱ ἐξῆς ἐκφράσεις: «Φαίνεται», «ἔχω τὴν ἐντύπωση ὅτι», «πιστεύω», «ἴσως», «ἀν εἶναι ἔτσι», σὲ ἀντιδιαστολή μὲ τὸ «γνωρίζω», «ἀδιαμφισβήτητα ...», «εἶναι ἀναμφίβολο ὅτι» κ.λπ.

24. *Εὐθ.*, 15 c' *Πρωτ.*, 361 c-d' *Λύσ.*, 222 e–223 a' *Αἰσχ.*, 201 c' *Τοργ.*, 527 d' *Μέν.*, 100 b.

ἀστειευόμενος παρομοιάζει τὸν Σωκράτη μὲ ἓνα σαλάχι (νάρκη). Ὁ Σωκράτης ἀπαντᾷ στὸν Μένωνα ὅτι ἔχει δίκιο μόνον καὶ ἀποκλειστικά ἂν καὶ τὸ ἴδιο τὸ ψάρι εἶναι μωδιασμένο (ναρκῶσα, 80 c). Ὁ Σωκράτης παραδέχεται ὅτι προκαλεῖ τοὺς ἀνθρώπους τὴν ἀμηχανία, καθὼς εἶναι ὁ ἴδιος ἀμήχανος. Ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἐρωτήματος «Τί εἶναι ἡ ἀρετή» εἶναι δυνατόν νὰ ἐξηγηθῶν τὰ παραπάνω λόγια τοῦ Σωκράτη οὕτως ὥστε τὸ μήνυμα τοῦ συγκεκριμένου διαλόγου (ἡ ἀπόδειξη τῆς θεωρίας τῆς ἀνάμνησης, ἡ ὑπόθεση τῆς ἀθανασίας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς) μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντιληπτό μόνον ὡς «ὑποθετικό», πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι αὐτὸ δὲν ἰσχύει ὡς γνώση καὶ ὡς «ἐπιστήμη», ἀλλὰ μόνον ὡς πεποιθήσεις ἢ προσωπικὲς ἀπόψεις, σὲ ὁποῖες πιστεύει ὁ Σωκράτης, διότι ἔχει καταλήξει σὲ αὐτές, μαζί μὲ τοὺς συνομιλητές του, κατὰ τὴ συζήτησή τους. Ἡ συνειδητοποίηση καὶ ἡ ἀναγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι δὲν διαθέτουμε τίς ἀληθεῖς γνώσεις οὔτε καμία ἐπιστήμη, παρὰ μόνον προσωπικὲς πεποιθήσεις, ἀποτελεῖ κάτι σὰν προετοιμασία καὶ προειδοποίηση τοῦ ἀναγνώστη γιὰ νὰ μὴν ἐκλάβει κυριολεκτικὰ τίς «δογματικὲς» ἐξηγήσεις πού θὰ ἀκολουθήσουν.

Ὁ Μένων ἀνέκει σὲ ἐκείνους τοὺς διαλόγους, ὅπου ὁ Πλάτων διατυπώνει μία ἀπὸ τίς σοβαρότερες ἀντιρρήσεις πού προβάλλονται στὴ γνώση ἐν γένει. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀποκαλούμενη «ἐριστική» ἐρώτηση τοῦ Μένωνα:

«ΜΕΝ. Καὶ μὲ ποιὸν τρόπο, Σωκράτη, θὰ ἐρευνήσεις κάτι τὸ ὁποῖο δὲν ξέρεις καὶ τί εἶναι; Ποιὸ πρᾶγμα θὰ βάλεις στὸν νοῦ σου νὰ τὸ ἐρευνήσεις ἀπὸ αὐτὰ πού δὲν ξέρεις; Ἀλλὰ καὶ στὴν καλύτερη περίπτωση πού τὸ ἐντοπίσεις, πῶς θὰ ξέρεις ὅτι αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο πού ἐστὶν ἀγνοοῦσες;

ΣΩ. Καταλαβαίνω, Μένωνα, αὐτὸ πού θέλεις νὰ πεῖς. Βλέπεις μὲ ποιὸν τρόπο ἀρχίζεις νὰ ἐπικαλεῖσαι τὸ σκεπτικὸ ἐκείνων πού συνεχῶς ἀμφισβητοῦν καὶ λένε ὅτι κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ ἐρευνήσει οὔτε αὐτὸ πού ξέρει οὔτε αὐτὸ πού δὲν ξέρει; Διότι κανεὶς δὲν θὰ ἐρευνῶσε αὐτὸ πού ξέρει οὔτε αὐτὸ πού δὲν ξέρει; Διότι κανεὶς δὲν θὰ ἐρευνῶσε αὐτὸ πού ξέρει, ἀφοῦ τὸ ξέρει καὶ δὲν ὑπάρχει καμία ἀνάγκη διερευνήσεώς του, οὔτε αὐτὸ πού δὲν ξέρει, ἀφοῦ δὲν ξέρει τί ἀκριβῶς νὰ ἐρευνήσει.

ΜΕΝ. Καὶ δὲν νομίζεις, Σωκράτη, ὅτι αὐτὴ ἡ θέση εἶναι ὀρθή;

ΣΩ. Ὅχι καθόλου.

ΜΕΝ. Μπορεῖς νὰ μοῦ πεῖς γιατί δὲν εἶναι;

ΣΩ. Βέβαια· ἔχω ἀκούσει ἄνδρες καὶ γυναῖκες πού εἶναι γνωστοὶ στὰ θεϊκὰ ζητήματα.

ΜΕΝ. Νὰ λένε τί;

ΣΩ. Κάτι πού εἶναι ἀληθινό, πιστεύω, καὶ ὑπέροχο» (80 d-81 a)

(μτφρ. Ἰ. Πετράκη, Ἀθήνα, ΠΟΛΙΣ, 2008)

Ὁ Σωκράτης ἀντιδρᾷ στὸ ἐρώτημα τοῦ Μένωνα παρουσιάζοντας τὸν μῦθο γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς. Καὶ τοῦτο διότι, κατὰ τὴ γνώμη του, δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀποδεχθοῦμε τίς σοβαρὲς συνέπειες πού θὰ ἀκολουθοῦσαν ἀπὸ τὸ παραπάνω ἐριστικὸ ἐρώτημα, ἂν αὐτὸ τὸ σόφισμα ἦταν ἀληθές. Ὁ μῦθος

πού του έχει άφηγηθεί, όμως, του φαίνεται αληθής και γι' αυτό ο Σωκράτης πιστεύει σέ αυτόν (81 e).

Ο φιλόσοφος, όμως, έχει άλλο λόγο για να υποστηρίξει τη στάση του: αν είχαμε αντιληφθεί τον συλλογισμό του Μένωνα και τα συμπεράσματά του ως αληθή, θα είχαμε σταματήσει την έρευνα και την αναζήτησή μας, κάτι που θα μάς έκανε δογματικούς, διότι θα είχαμε πάψει να αναζητούμε την αλήθεια. Τότε, θα είχαμε παραιτηθεί από την αναζήτηση της αλήθειας, την κριτική αναθεώρηση των απόψεων τις οποίες είχαμε υιοθετήσει, ούτε καν θα προσπαθούσαμε να διερευνήσουμε εκείνο που δεν γνωρίζουμε διότι θα είχαμε υιοθετήσει τη γνώμη ότι εκείνο που δεν γνωρίζουμε ούτε καν είναι δυνατόν να γίνει γνωστό (81 d-e). Επομένως, η άποψη του Μένωνα ανασκευάζεται μέσω του έξης επιχειρήματος: Κανείς δεν θα μπορέσει να δηλώσει ότι δεν είναι σέ θέση να γνωρίσει εκείνο που δεν γνωρίζει παρά μόνον υπό την προϋπόθεση ότι πράγματι γνωρίζει πώς δεν το γνωρίζει²⁵. Όσοι, αν δεν το γνωρίζει με βεβαιότητα, αλλά διαθέτει μόνον την πεποίθηση, ή γνωσιολογική αυτή στάση δεν του επιτρέπει να πάψει την αναζήτηση της αλήθειας. Ως εκ τούτου, ο Πλάτων, για να ανατρέψει το εριστικό επιχείρημα του Μένωνα, χρησιμοποιεί ακριβώς εκείνη την άποψη την οποία έχει συναγάγει από το ίδιο αυτό σόφισμα. Αν είχε δεχθεί το συγκεκριμένο επιχείρημα ως αληθές, θα έπρεπε να παραδεχθεί και το γεγονός ότι υπάρχει κάτι το οποίο πράγματι γνωρίζει, πράγμα που όμως δεν μπορεί να το γνωρίζει με βεβαιότητα. Σέ αυτό το σημείο, ολοφάνερα γίνεται η αντίθεση ανάμεσα στον άκραίο και τον μέτριο σκεπτικισμό καθώς και το ότι ο Σωκράτης με την επιχειρηματολογία του κατατάσσεται στον μέτριο. Η στάση του Σωκράτη παρουσιάζει ενδιαφέρον και από άλλη άποψη: ο φιλόσοφος υιοθέτησε μία στάση που ταυτόχρονα συνδυάζει λογικά-σκεπτικά καθώς και θεολογικά-μυστικιστικά στοιχεία. Τη μυστικιστική διάσταση την προσδίδει στο κείμενο ο μύθος για τη θεωρία της ανάμνησης, τον όποιον άφηγείται ο Σωκράτης προκειμένου να αντικρούσει το εριστικό επιχείρημα του Μένωνα. Με άλλα λόγια, ο Σωκράτης αποφεύγει στην ουσία το σόφισμα ανατρέχοντας στον μύθο που λέει ότι σ' αλήθεια ο άνθρωπος δεν γνωρίζει παρά μόνον θυμάται.

Άφου ο Σωκράτης έκανε λόγο για την αφήγηση κάποιων σοφών ανδρών

25. Ο Πλάτων με ύπαικτικό τρόπο κάνει αναφορά έδω στο παράδοξο που έμπεριέχεται στο εριστικό σόφισμα του Μένωνα: αν όντως γνωρίζω ότι δεν γνωρίζω κάτι, έπρεπε, αναγκαστικά, να ήπρχε προηγουμένως ή ώρα που δεν το γνώριζα (100 b). Έφαρμόζοντας, όστόσο, έμβριθώς το σόφισμα του Μένωνα δεν θα μπορέσουμε ποτέ να περάσουμε από τη στάση της άγνοιας περί της άγνοιας σέ εκείνην της γνώσης περί αυτής. Φαίνεται ότι το επιχείρημα του Μένωνα πλησιάζει πύ κοντά στα σόφισματα που βασίζονται στην αναδρομή στο άπειρο.

καὶ γυναικῶν ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη, ἡ ἐπιχειρηματολογία του στρέφεται στο νὰ ἀποδειχθεῖ ὅτι εἶναι δυνατόν νὰ γνωρίζουμε καὶ ἐκεῖνο ποὺ δὲν ξέρουμε. Τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς τὴν θέτει ὁ Σωκράτης ὡς προκειμένη τῆς «γνωστῆς» τοῦ ἀπόδειξης μὲ συμπέρασμα ὅτι ἡ ψυχὴ προϋπήρχε πρὶν ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου παραπεμποντας στὴ θεωρία τῆς ἀνάμνησης. Ὡστόσο, δὲν δίνει ὁ Πλάτων στὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ ἀποδεικτικὴ ἰσχὺ²⁶. Πρὸς τὸ τέλος τῆς «ἀπόδειξης» αὐτῆς, δὲν ἔχει ἐγκαταλείψει ὁ Σωκράτης καὶ τὸν δοῦλο καὶ ἀπευθύνεται πλέον μὲ τὶς ἐρωτήσεις του στὸν Μένωνα, ὁ φιλόσοφος ἐπισημαίνει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ὀρθότητα αὐτῆς τῆς ἀπόδειξης (86 b). Ἐκεῖνο, ὅμως, ποὺ μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ εἶναι ἡ ὀρθότητα τῆς ἀποψης ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν πρέπει νὰ παύει νὰ ἀναζητᾷ ἐκεῖνο ποὺ δὲν γνωρίζει (86 c).

Μὲ τὸν διάλογο αὐτὸ γίνεται ὁλοφάνερος ὁ τρόπος ποὺ ὁ Πλάτων διατυπώνει τὶς ἀπόψεις του σχετικὰ μὲ τὴν ἀνάμνηση καὶ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς: πρὶν φτάσει στὸν μῦθο καὶ στὴν «ἀπόδειξη» γὰρ τὴν ἀνάμνηση, προειδοποιεῖ τὸν Μένωνα ὅτι δὲν γνωρίζει τὴν ἀλήθεια. Σχετικὰ μὲ τὸν μῦθο ὁ Σωκράτης ἐπισημαίνει ὅτι σὲ αὐτὸν «μόνον» πιστεύει, ἐνῶ ἡ ἀπόρριψη τοῦ ἐριστικοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Μένωνος δὲν συνίσταται στὸ ὅτι θὰ πίστευε ὁ Σωκράτης ὅτι δὲν εἶχε δίκιο ὁ Μένων, ἀλλὰ, ὅπως ἔχουμε δεῖξει, στὸ γεγονός ὅτι ὁ φιλόσοφος προσπαθεῖ νὰ ἀνατρέψει τὸ συγκεκριμένο σόφισμα χρησιμοποιώντας αὐτὸ τὸ ἴδιο καὶ βεβαίως μὲ ὀρθὸ συλλογισμό, δηλαδή μὲ τρόπο ποὺ εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἐνδεικτικὸς τῆς σκεπτικῆς μεθόδου τῆς ἐπιχειρηματολογίας.

26. Τὴν ὑπόθεση σχετικὰ μὲ τὸ ὅτι οὔτε ἡ θεωρία τῆς ἀνάμνησης ὑπῆρξε κάποιο «ἀδιαμφισβήτητο» δόγμα τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας ὑποστηρίζει καὶ ὁ τρόπος ποὺ γίνεται ἀναφορά στὴ συγκεκριμένη θεωρία στὸν διάλογο *Φαίδωνα*, ὅπου ἀφιερώνεται στὸ θέμα αὐτὸ ἕνα ἀρκετὰ ἐκτενὲς χωρίο (72 e–77 c). Πρὸς τὸ τέλος τοῦ συγκεκριμένου διαλόγου, ὁ ὁποῖος χρονολογεῖται, κατὰ πάσα πιθανότητα, στὴν ἐποχὴ μετὰ τὴν συγγραφή τοῦ *Μένωνα*, διευκρινίζεται κατὰ κάποιον τρόπο ἡ ἀποψη τοῦ Πλάτωνα γὰρ τὴν ἀνάμνηση ἀπὸ τὸν Μένωνα. Ἐνῶ στὸν *Μένωνα* ἡ ἀπόδειξη γὰρ τὴν ἀνάμνηση ἔχει ὡς προκειμένη τὴ θέση περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς (77 c), στὸν *Φαίδωνα* τονίζεται ὅτι ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς ἀνάμνησης δὲν συνάγεται κατ' ἀνάγκη ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς, παρὰ μόνον ἡ προϋπάρξη τῆς (77 c). Πρέπει νὰ ἐπιστήσουμε τὴν προσοχή μας καὶ στὸ ἐξῆς ἐρωτήματα ποὺ ἀπευθύνεται στὸν Σιμμία, ποὺ ἀμέσως παρακάτω ἀπαντᾷ θετικὰ σὲ αὐτό: «Μήπως θυμούνται ὅσα εἶχαν μάθει κάποτε; Ἀναγκαστικά» (76 c). Κατὰ τὴ γνώμη του Ebert, ἡ συγκεκριμένη ἐρώτηση τοῦ Σωκράτη μὲ τὴ θετικὴ ἀπάντηση τοῦ συνομιλητῆ του, πρέπει νὰ ἔχει περίεργα, ἰδιαίτερος στὰ συμφραζόμενα τῆς συζητήσεως περὶ τῆς ἀνάμνησης, διότι ὑπαινίσσεται τὴν ἰδέα τῆς ἀναδρομῆς στὸ ἀπείρο: «Μήπως ὑπῆρξε καὶ αὐτὴ ἡ μάθηση μόνον κάποιου εἶδους ἀνάμνηση ἐκείνου ποὺ εἶχαμε μάθει (ἢ μάλλον καὶ πάλι εἶχαμε «θυμηθεῖ») προηγουμένως ...» (T. EBERT, *Sókratés jako pytagorejec a anamnésē v Platónově dialogu Faídón*, Praha, OIKOYMENH, 1999, σ. 79).

Ἀπὸ τὸν διάλογο *Μένων*α εἶναι ἐπίσης δυνατὸν νὰ ἀπαντήσουμε στὸ ἐρώτημα γιατί ὁ Σωκράτης θεωρεῖ καθοριστικῆς σημασίας τὴ συνεχῆ ἀναζήτησιν τῆς ἀλήθειας. Πολὺ πιθανὸν εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀναζητῶντας τὴν ἀλήθεια τὸ κάνει, κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Σωκράτη, διότι συνειδητοποιεῖ πλήρως τὰ πραγματικὰ ὀφέλη ποὺ ἐπιφέρει ἡ ἀληθὴς γνώση στὴν πρακτικὴ τοῦ ζωῆ, μοτίβο ποὺ ἐντοπίζουμε σὲ πολλὰ χωρία τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ διαθέτει τὴ γνώση προκειμένου νὰ μπορέσει νὰ βιώσει τὴ ζωὴ του ὄντως καλὰ καὶ εὐτυχισμένα. Ὅσο περισσότερο καιρὸ καὶ ὅσο ἀναλυτικότερα ἀναζητᾷ κανεὶς τὴν ἀλήθεια, τόσο περισσότερο ἀντιλαμβάνεται τίς συνέπειες ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἔχει ἡ δράση του στὴν πραγματικότητα, καὶ ὅσο περισσότερο τὸ συνειδητοποιεῖ, τόσο ὀρθότερες ἀποφάσεις εἶναι σὲ θέση νὰ παίρνει στὴν πρακτικὴ τοῦ ζωῆ. Ὡστόσο, ἡ ἀναζήτησιν τῆς ἀλήθειας ποὺ ὁ Σωκράτης θεωρεῖ ὡς τὸ νόημα τῆς ζωῆς του δὲν συνεπάγεται, ἀναγκαστικά, καὶ τὴν ἀποκάλυψή της ἢ τὴν ἀπόκτησιν τῆς ἀληθοῦς γνώσης. Ὁ Σωκράτης ἀναζητᾷ μᾶλλον κάποιους πιθανοὺς λόγους, κάτι ποὺ πλησιάζει ὅσο τὸ δυνατό πιὸ κοντὰ στὴν ἀλήθεια. Ἡ ἐννοια τῆς ἀλήθειας, ὅμως, συνδυάζεται πολὺ στενὰ μὲ τὴ δράση. Ἀληθές, πάλι, εἶναι ἐκεῖνο ποὺ θὰ ἀποβεῖ χρήσιμο στὸν πρακτικὸ βίον τοῦ ἀνθρώπου²⁷. Αὐτὸς ποὺ μέσῳ τῆς συνεχοῦς ἀναζήτησιν ἔχει ἀποκτήσει τὴν ὀρθὴ πεποίθησιν καὶ τὴν ἐφαρμόζει στίς ἀποφάσεις τοῦ βίου του, θὰ ζεῖ ἐξ ἴσου καλὰ μὲ ἐκεῖνον ποὺ θὰ εἶχε ὄντως τὴν ἀληθὴ γνώση (97 a-c). Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καὶ τὸ χωρίο, ὅπου ὁ Σωκράτης λέει γιὰ τὴν ἀληθὴ γνώση («ἐπιστήμη»), ἀκριβέστερα, γιὰ τὸ ποιά εἶναι ἡ φύσις της, θέμα ποὺ θὰ παραλείψουμε στὴν ἐξήγησιν μας. Ἀφοῦ ὁ Μένων συναινέσει μὲ πάθος σὲ ὅσα ἔχουν εἰπωθεῖ, ὁ Σωκράτης προσθέτει τὸ ἑξῆς:

«ΣΩ. Καὶ τὸ ἰσχυρίζομαι ὅχι ἐπειδὴ τὸ ξέρω, ἀλλὰ κάνω μόνο μὰ εἰκασία. Ὅταν ὅμως ἰσχυρίζομαι ὅτι ἡ ὀρθὴ γνώμη καὶ ἡ γνώση εἶναι διαφορετικὰ πράγματα, αὐτὸ δὲν φαίνομαι μόνον νὰ τὸ εἰκάζω, ἀλλὰ ἂν ἰσχυρίζομαι ὅτι ξέρω ἓνα πρᾶγμα –γιὰ λίγα θὰ ἔλεγα κατὰ τέτοιον– αὐτὸ τὸ ἓνα θὰ τὸ ἔβραζα μέσα σὲ ἐκεῖνα ποὺ ξέρω» (98 b).

(μετφρ. Ἰ. Πετράκη, Ἀθήνα, ΠΟΛΙΣ, 2008)

Ὅπως γίνεται φανερὸ ἀπὸ τὸ παρατεθὲν ἀπόσπασμα, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σωκράτης θὰ μπορούσε νὰ ἰσχυριστεῖ πῶς γνωρίζει κάτι, γιὰ τὴν ἀκρί-

27. Ἐπομένως, τὸν Σωκράτη (ἢ τὸν Πλάτωνα) θὰ μπορούσαμε νὰ τὸν ἀντιληφθοῦμε ὡς ὀφελιμιστὴ (πβ. W. K. C. GUTHRIE, *Socrates*. Cambridge, Cambridge UP, 1970, σσ. 34, 100) ἢ ὡς πραγματιστὴ (πβ. D. J. MORSE, *The figure of Socrates in the pragmatic tradition, SOKRATIKA I. Sókratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*, V. SUVÁK (ἐπιμ.), Prešov, Prešovská univerzita, 2006, σσ. 347-356).

βεια, την ύπαρξη της διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴν ἀληθὴ γνώση καὶ τὴν πεποίθηση, τὸ ἐκφράζει μὲ ὑποθετικὸ τρόπο. Κύριος σκοπὸς τοῦ διαλόγου εἶναι νὰ καταδειχθεῖ ὅτι ἡ ἀρετὴ δὲν διδάσκεται, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μόνον ἀντικείμενο τῆς ἀληθοῦς πεποίθησης (99 a). Πρὸς τὸ τέλος τοῦ διαλόγου ὁ Σωκράτης τονίζει τὴν ἀνάγκη γιὰ περαιτέρω ἐξέταση τοῦ θέματος (100 b). Σχετικὰ μὲ τὴ Σωκρατικὴ ἔκκληση γιὰ τὴ συνεχὴ ἀναζήτησι, τὸ νὰ συσχετίζεται ἡ ἀρετὴ μὲ τὴν ὀρθὴ πεποίθηση ἀποτελεῖ καὶ αὐτὸ ἓνα γνώρισμα τοῦ γνήσιου σκεπτικισμοῦ. Ἐπὶ πλέον, ὁ διάλογος *Μένων* παρουσιάζει ὅλα τὰ διακριτικὰ γνωρίσματα τῶν πρώτων διαλόγων: ἀρχίζει μὲ τὴν ἐλεγκτικὴ συζήτησι καὶ συνεχίζει μὲ τὰ λόγια τοῦ Σωκράτη ὁ ὁποῖος δηλώνει ὅτι δὲν εἶναι σὲ θέσι νὰ ἐκφράσει τὴν ἀλήθεια καί, ἐπομένως, δὲν διαθέτει τὴν ἀληθὴ γνώσι («ἐπιστήμη»). Ὅλα αὐτὰ συμβαδίζουν πλήρως μὲ τὸν ἐκφραστικὸ τρόπο ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Σωκράτης, διότι αὐτὸς ἀποφεύγει τὴ χρῆσι τῶν «γνωσιολογικᾶ» δυνατῶν τύπων, ἀλλὰ προτιμᾷ ἐκείνους ποὺ λέγονται δοξαστικοί, π.χ. «μοῦ φαίνεται», «πιστεύω» κ.λπ. Ὅλα αὐτὰ ἀδιαμφισβήτητα ὑποστηρίζουν τὴν ὑπόθεσί μας σχετικὰ μὲ τὸν κατ' ἐξοχὴν σκεπτικὸ χαρακτήρα τοῦ διαλόγου *Μένωνος*.

Πολιτεία. Ἡ *Πολιτεία* εἶναι ὁ διάλογος, ὅπου ὁ Πλάτων, ἴσως μὲ τὴ μεγαλύτερη ἀκρίβεια καὶ πιὸ ρητὰ ἀπὸ ὅλα τὰ ἔργα του, διατυπώνει τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν πεποίθηση καὶ τὴν ἀληθὴ γνώσι («ἐπιστήμη»), θέμα ποὺ τὸν ἀπασχόλησε καὶ στὸν *Μένωνα*. Σημαντικὸ εἶναι ἐπίσης τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ συγκεκριμένο ἔργο θεωρεῖται ἓνας ἀπὸ τοὺς πιὸ δογματικούς Πλατωνικούς διαλόγους. Σχεδὸν σὲ ὅλα τὰ χωρία τῆς *Πολιτείας* (ἐκτός, βεβαίως, ἀπὸ τὸ πρῶτο βιβλίο τῆς ποὺ διαφέρει πολὺ σὲ χαρακτήρα ἀπὸ τὸ ὑπόλοιπο τοῦ ἔργου) ὁ Σωκράτης καταλήγει σὲ διάφορα θετικὰ συμπεράσματα, π.χ. στὴν κοινοκτημοσύνη τῶν περιουσιῶν, τῶν γυναικῶν καὶ τῶν παιδιῶν, στὸ ὅτι μόνον ὁ φιλόσοφος εἶναι ἐκεῖνος ποὺ μὲ τὴ διαλεκτικὴ ἐνόρσι συλλαμβάνει τὴν ἀλήθεια καὶ τίς ἀμετάβλητες καὶ αἰώνιες ιδέες, πρᾶγμα ποὺ τὸν καθιστᾷ μόνον ἐκεῖνο ἱκανὸ καὶ ἀρμόδιο νὰ ἀσκεῖ τὴν ὑπέρτατη ἐξουσία στὸ κράτος. Προτείνεται ἐδῶ, ἐπίσης, π.χ. ποιά μορφή πρέπει νὰ λάβει ἡ διαπαιδαγώγησι καὶ ἡ ἐκπαίδευσι τῶν μελλοντικῶν φιλοσόφων καὶ τὸ νὰ ἐξοριστοῦν ἀπὸ τὸ ἰδανικὸ κράτος, τὴν Καλλίπολη, ὅλοι οἱ ποιητές. Στὶς σελίδες τῆς *Πολιτείας* ἐντοπίζουμε καὶ πολλὰς ἄλλες «θετικὰς» ιδέες καὶ προτάσεις ποὺ τίς διατυπώνει ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ πλατωνικὴ *Πολιτεία* ὀντως διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τοὺς «πρώτους» διαλόγους, ὅπου τίς περισσότερες φορὲς χρησιμοποιεῖ ὁ Σωκράτης τὴ λεγόμενη *ad hominem* ἐπιχειρηματολογία. Ὁλοφάνερο γίνεται στὴν *Πολιτεία* ὅτι οἱ συνομιλητές τοῦ Σωκράτη παίζουν στὸν διάλογο μὲ αὐτὸν μόνον τὸν δευτερεύοντα ρόλο. Τὶς ἀπαντήσεις τοὺς δὲν τίς χρησιμοποιεῖ ὁ Σωκράτης μόνον ὡς ἀντικείμενο τῆς ἐλεγκτικῆς ἀνατροπῆς του, ἀλλὰ ὡς ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἀνάπτυξι τῶν δικῶν του φιλοσοφικῶν στάσεων. Ἐπίσης, σὲ πολλὰ χωρία δίνεται ἔμφρασι στὸ ὅτι τὰ συμπεράσματα τοῦ Σωκράτη εἶναι ὀντως ἀληθῆ.

Ὡστόσο, πρέπει νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας τὰ συμπεράσματα τοῦ Σω-

κράτη από τὸν *Μένωνα*. Ἐκεῖ υποστηρίζει ὅτι ὅλα τὰ λόγια τοῦ ποῦ ἀφοροῦν τὸ θέμα τῆς ἀληθοῦς γνώσης («ἐπιστήμη») ὑπάγονται στὸν χώρο τῆς πεποίθησης («δόξα»). Τὸ ἴδιο, ὅμως, πολὺ πιθανόν, νὰ ἰσχύει καὶ στὴν περίπτωση τῆς *Πολιτείας*. Στὴν ἐξήγηση ποῦ θὰ ἀκολουθήσει, θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀποδείξουμε τὴν παραπάνω ὑπόθεση ἀναλύοντας τὴν ἀρχὴ τοῦ δευτέρου βιβλίου τῆς *Πολιτείας*, ὅπου ἀρχίζει ἡ ἴδια ἡ «θετικὴ» ἐξήγηση τοῦ Σωκράτη. Ὁ Πλάτων φέρνει τὸ θέμα τῆς «θετικῆς» ἐξήγησης τοῦ Σωκράτη στὴ σκηνὴ τοῦ διαλόγου μὲ τὸν ἐξῆς τρόπο: ὁ Σωκράτης διατάζει νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴ δικαιοσύνη ἀφ’ οὗ ὁ Γλαῦκων καὶ ὁ Ἀδείμαντος υἱοθέτησαν τὸν τρόπο τῆς ἐπιχειρηματολογίας ποῦ εἶχε χρησιμοποιήσει ὁ Θρασύμαχος. Ὁ Σωκράτης, ἀπλῶς, δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ αποφασίσει τί νὰ κάνει, διότι, ἀπὸ τὴ μία, θέλει νὰ βοηθήσει τὴ δικαιοσύνη, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅμως, δὲν ξέρεי πῶς θὰ μπορούσε νὰ τὸ κάνει:

«... μὰ ὅσο περισσότερο τὸ πιστεύω τόσο μεγαλώνει καὶ ἡ ἀμηχανία μου τί νὰ κάνω. Γιατί δὲν ἔχω τρόπο νὰ συντρέξω τῇ δικαιοσύνῃ νομίζω σ’ ἀλήθεια πῶς εἶμαι ἀνήμπορος... Τὸ καλύτερο λοιπὸν εἶναι νὰ συντρέξω τὴν δικαιοσύνη, ἔτσι ὅπως μπορῶ» (368 b-c).

(μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Ἀθήνα, ΠΟΛΙΣ, 2002)

Αὐτὴ δὲν εἶναι, ὅμως, ἡ στάση τοῦ ἀνθρώπου ποῦ κατέχει τὴν ἀληθὴ γνώση. Ὁ Σωκράτης ὁμολογεῖ ὅτι δὲν εἶναι πολὺ εὐφυῆς («δεινός») σὲ αὐτὸ τὸ θέμα (368 c). Ὡστόσο, ἂν λάβουμε ὑπ’ ὄψιν ὅτι ἀσχολεῖται σ’ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του μὲ θέματα ποῦ ἀφοροῦν τῇ δικαιοσύνῃ, πολὺ περιέργο μᾶς φαίνεται ποῦ διατάζει τόσο πολὺ. Ἡ μόνη ἐξήγηση τῆς στάσης τοῦ θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἐκείνη ποῦ ταυτίζει τὸν Σωκράτη τῆς *Πολιτείας* μὲ ἐκείνον τῶν «πρώμων» διαλόγων. Ὁ Γλαῦκων καὶ ὁ Ἀδείμαντος περιέγραψαν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβάνονται τὴ δικαιοσύνη οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι καὶ ζητοῦν ἀπὸ τὸν Σωκράτη μιὰ «ἀπόδειξη» ποῦ νὰ ἀνατρέπει τὶς συνήθειες ἰδέες περὶ αὐτῆς καὶ νὰ δείχνει ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι κάτι καλὸ ποῦ ἀξίζει καὶ καθ’ ἑαυτό. Ἐπομένως, ὁ Σωκράτης παρουσιάζεται ἐδῶ ὄχι ὡς αὐτὸς ποῦ ρωτᾷ, ἀλλὰ ὡς ἐκεῖνος ποῦ ἀπαντᾷ στὴν ἐρώτησιν τί εἶναι ἡ δικαιοσύνη. Ὁ ρόλος τοῦ ἐδῶ δὲν ἔγκειται σὲ νὰ βοηθᾷ τὴ γέννα τῶν ἰδεῶν ἄλλων ἀνθρώπων, ἀλλὰ σὲ νὰ γεννήσει τὶς δικές του ἀπόψεις. Μόνον μὲ τὴν πίεση τῶν συνομιλητῶν τοῦ, ποῦ προτρέπουν μὲ κάθε τρόπο τὸν Σωκράτη νὰ τοποθετηθεῖ «θετικῶς» ἐπὶ τοῦ θέματος, ὑποχωρεῖ ὁ φιλόσοφος καὶ ἀρχίζει τὴν ἐξέτασή του. Ἡ συγκεκριμένη σκηνή, ἡ ὁποία προσοδίδει στὸν διάλογο μιὰ ἐντονη δραματικὴ διάσταση, ἔχει καὶ ἄλλο σκοπὸ ποῦ εἶναι καθοριστικῆς σημασίας γιὰ τὴν ἐπιχειρηματολογία μας. Ἡ σκηνὴ αὕτη, κατὰ κάποιον τρόπο, πλαισιώνει ὅλη τὴν ἐξήγηση ποῦ θὰ ἀκολουθήσει (ἀπὸ τὸ ὑπόλοιπο τοῦ Β’ βιβλίου ἕως τὸ τέλος τῆς *Πολιτείας*) ὑποδηλώνοντας ὅτι τὸ «θετικὸ» περιεχόμενο ὁλόκληρου τοῦ διαλόγου ἀποτελεῖ τὴν ἐξήγηση κάποιου ποῦ δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ συλλάβει ὄντως ἐπιστημονικὰ τὸ πρόβλημα

πού έχει τεθεί. Τέλος, αναλαμβάνει ο Σωκράτης τη βοήθεια που έχει υποσχεθεί στους φίλους του σχετικά με τη διάσωση της δικαιοσύνης και κάνει ό,τι μπορεί, προκειμένου να δώσει την πιθανότερη δυνατή εξήγηση.

Τόν παραπάνω σκεπτικό χαρακτήρα της συζήτησης υπενθυμίζει ο Πλάτων στον αναγνώστη σε πολλά χωρία της *Πολιτείας*, πράγμα που «εξισορροπεί» τουλάχιστον τη δογματική και «θαρραλέα» αυτοπεποίθηση που εκδηλώνεται σε μερικά άλλα χωρία. Π.χ. στην αρχή του Ε' βιβλίου της *Πολιτείας*, όπου θα παρουσιαστεί η κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των παιδιών, ο Σωκράτης απευθύνεται στον Γλαύκωνα με τα εξής λόγια:

«Γιατί αν είχα την εμπιστοσύνη στον εαυτό μου ότι ξέρω τί λέω, ή ενθάρρυνση αυτή θα είχε μία βάση. Πραγματικά, το να απευθύνεται κανείς σε ανθρώπους λογικούς και αγαπητούς, για να τους μιλήσει για τα πιο σημαντικά και προσφιλή σ' αυτόν πράγματα γνωρίζοντας την αλήθεια, είναι ένα εγχείρημα σίγουρο που άφοβα το επιχειρεί κανείς, ενώ απεναντίας το να τους μιλάει γι' αυτά έχοντας αμφιβολίες και ερευνώντας συγχρόνως και ο ίδιος, δηλαδή ό,τι ακριβώς κάνω εγώ τώρα, αυτό και φόβο μου προξενεί και είναι και επικίνδυνο, όχι βέβαια μήπως γελοιοποιηθώ –κάτι τέτοιο θα ήταν παιδιάστικο– αλλά μήπως ξαστοχώντας να βρω την αλήθεια, δεν θα πέσω έξω ο ίδιος μόνον αλλά θα συμπαρασύρω στην πλάνη και τους φίλους σχετικά με ζητήματα, στα οποία κάθε άλλο παρά να λαθεύει κανείς πρέπει». (450 d-451 a)

(μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα, ΠΟΛΙΣ, 2002)

Ο Σωκράτης αναζητά την αλήθεια, αλλά περισσότερο μέσω κάποιας θεϊκής διεύθυνσης (451 a) παρά με τη θέλησή του, διότι πράγματι δεν γνωρίζει αν εκείνο που βρίσκει είναι όντως αληθές²⁸. Η παραπάνω περίπτωση έπα-

28. Ακριβώς γι' αυτό χρειάζεται ο Πλάτων «τη συνδρομή» των θεών στην αναζήτηση της αλήθειας. Ο Σωκράτης σε πολλά χωρία κάνει αναφορά στους θεούς σχετικά με την αλήθεια ή σχετικά με το γεγονός ότι μόνον οι θεοί είναι σε θέση να μάς κάνουν καλούς ανθρώπους (*Πολ.*, 451 a· *Απολ.*, 42 a· *Φαίδρ.*, 279 b-c· *Τίμ.*, 48 d· *Νόμ.*, 641 e, κτλ.). Οι αναφερθείσες αρμοδιότητες που αποδίδονται στους θεούς είναι ενδεικτικές πολύ ισχυρής σκεπτικής στάσης του Πλάτωνος καθ' ό,τι ο ρόλος που παίζουν οι θεοί στην ανθρώπινη ζωή συνεπάγεται το ότι η ανθρώπινη φύση μόνη της δεν είναι σε θέση ούτε να συλλάβει την αλήθεια ούτε να αποκτήσει την αρετή. Στα συμφοραζόμενα αυτά, θα μπορούσε κανείς να διατυπώσει αντίρρηση ότι ο θεοφοβούμενος χαρακτήρας του Πλάτωνος αντιβαίνει ισχυρώς στον υποτιθέμενο σκεπτικισμό του, αν βεβαίως ο σκεπτικισμός αυτός θα είχε στραφεί προς τους θεούς, για την ακρίβεια, π.χ. προς την ύπαρξή τους. Ωστόσο, το ερώτημα που πρέπει να τεθεί σχετικά με τον σκεπτικισμό του Πλάτωνος τον εφαρμοσμένο στον θρησκευτικό χώρο δεν είναι το αν ο Πλάτων πίστευε στους θεούς (γιατί αδιαμφισβήτητα πίστευε σε αυτούς), αλλά μήπως πίστευε ότι οι θεοί υπάρχουν (γιατί η ύπαρξή τους αποδεικνύεται με την ανθρώπινη διάνοια). Η αναφερθείσα σχέση ανάμεσα στον Πλατωνικό σκεπτικισμό και τη θρησκευτική του πίστη δεν αποτελεί, όμως, θέμα του άρθρου μας.

να λαμβάνεται λίγο πριν από το σημείο όπου φτάνει ο διάλογος ο ένα από τα σημαντικότερα θέματα της Πλατωνικής φιλοσοφίας, ακριβέστερα στο θέμα της Ίδεας του Άγαθού. Αυτή, κατά τη γνώμη του Πλάτωνος, αποτελεί την ασφαλέστερη ἐγγύηση για την απόκτηση της αληθούς γνώσης. Χωρίς αυτή την Ίδέα δεν θα υπήρχε η αληθής γνώση, παρά μόνον η όρθη πεποίθηση, δηλαδή η κατάνοηση στην οποία δεν θα ήταν δυνατόν να γνωρίζουμε κάτι με απόλυτη βεβαιότητα. Δυνατόν θα ήταν μόνον να συμμετέχουμε στην αλήθεια αποκλειστικά και μόνον με τη βοήθεια κάποιου θεού. Μετά τα χωρία προς το τέλος του Ε' βιβλίου, όπου ο Σωκράτης με τολμηρό τρόπο και θάρρος διακρίνει ανάμεσα στην πεποίθηση και τη γνώση διατυπώνοντας τις γνωστές του ιδέες περί των αληθινών φιλοσόφων, οι οποίοι διαφέρουν σημαντικά από τους έραστές «των ήχων, των χρωμάτων και παρόμοιων πραγμάτων» ακριβώς λόγω του ότι έχουν αποκτήσει την ενόραση του αμετάβλητου, το θέμα του διαλόγου επιστρέφει στην Ίδέα του Άγαθού. Πρέπει να επισημάνουμε ότι ακριβώς σε αυτό το σημείο του διαλόγου κινδυνεύει να κλονισθεί ολόκληρη η προηγούμενη εξήγηση που αφορούσε τους φιλοσόφους, τη γνώση και τη δικαιοσύνη, διότι αν δεν αποδειχθεί η ύπαρξη της Ίδεας του Άγαθού (αν δηλαδή φανερωθεί ότι ο Σωκράτης αμφιβάλλει έστω και ελάχιστα για την ύπαρξή της), δεν θα είμαστε σε θέση να υποστηρίξουμε ότι υπάρχει η αληθής γνώση. Με άλλα λόγια, τότε, δεν θα ήμασταν καθόλου βέβαιοι ούτε ότι είναι δυνατή η μετάβαση από την πεποίθηση («δόξα») στην αληθή γνώση («ἐπιστήμη»), ούτε για το ότι η συγκεκριμένη μετάβαση έχει να κάνει με κάτι ανώτερο της προσωπικής πεποίθησης του Σωκράτη. Επιπλέον, δεν θα ήμασταν τότε βέβαιοι ούτε ότι πράγματι υπάρχει κάποια διάκριση ανάμεσα στην πεποίθηση («δόξα») και στην αληθή γνώση («ἐπιστήμη»):

«Τὸ θεωρεῖς σωστὸ νὰ μιλάει κανεὶς γιὰ πράγματα ποὺ δὲν τὰ γνωρίζει ὅπως θὰ μιλοῦσε γι' αὐτὰ ἂν τὰ γνώριζε;

Μὲ κανέναν τρόπο, βέβαια, παρωτάνοντας ὅτι τάχα γνωρίζει, εἶπε· τὴ γνώμη του ὁμοῦ εἶναι σωστὸ νὰ ἔχει τὴν διάθεσιν νὰ τὴν λέει ὡς κάτι ποὺ τὸ νομίζει.

Πῶς; εἶπα· δὲν ἔχεις προσέξει ὅτι οἱ γνώμες ποὺ δὲν στηρίζονται σὲ γνώση εἶναι ὅλες λειψές; Οἱ καλύτερες ἀπὸ αὐτὲς εἶναι τυφλές – ἢ ἔχεις τὴν ἐντύπωσιν ὅτι διαφέρουν σὲ τίποτα ἀπὸ τυφλοὺς ποὺ πᾶνε σωστὰ στὸ δρόμο τους ὅσοι, χωρὶς ἐπίγνωσιν, ἔχουν σωστὴ γνώμην γιὰ κάτι;

Διόλου δὲν διαφέρουν, εἶπε.

Θὰ προτιμοῦσες λοιπὸν νὰ δεῖς πράγματα λευρά, τυφλά καὶ στρεβλά, ἐνῶ εἶναι στὸ χέρι σου νὰ ἀκοῦς ἀπὸ ἄλλους πράγματα ὅλο φῶς καὶ ὁμορφίαν;

Πὰ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, Σωκράτη, εἶπε ὁ Γλαῦκων, μὴ σταματῇσεις, οὐκ νὰ ἦσουν στὸ τέλος Σ' ἐμᾶς θὰ ἀρκοῦσε νὰ μιλήσεις γιὰ τὸ ἀγαθὸ ὅπως ἔκανες γιὰ τὴ δικαιοσύνην, τὴ σωφροσύνην καὶ τὰ ἄλλα. Ἔτσι νὰ μᾶς μιλήσεις καὶ γιὰ τὸ ἀγαθόν.

Καὶ γὰρ μένα βέβαια, ἀγαπητέ, εἶπα, θὰ εἶναι ἀρκετὸ, μὲ τὸ παραπάνω μάλιστα. Ἀλλὰ φοβῶμαι μήπως δὲν θὰ εἶμαι σὲ θέσιν νὰ τὸ κάνω καί, ἂν προθυμοποιηθῶ νὰ τὸ κάνω, μήπως ντροπιασθῶ καὶ γίνω περιγέλω. Ὅμως, βρὲ εὐλογημένοι, ἂς ἀφήσουμε ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ ἐρώτημα τί τέλος πάντων εἶναι τὸ ἀγαθόν –

γιατί νομίζω ότι το να φθάσουμε τώρα σ' αυτό που εγώ πιστεύω για το αγαθό ξεπερνάει το πλαίσιο μας συζήτησης όπως ή τωρινή...» (506 c-e).

(μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα, ΠΟΛΙΣ, 2002)

Ο Σωκράτης στο αναφερθέν χωρίο τονίζει πώς έχει την εντύπωση ότι δεν είναι σε θέση να μιλά για το Άγαθό. Απεναντίας, φαίνεται ότι αποφάσισε να δώσει την εξήγηση για τα μεταφυσικά ερωτήματα παρά τη θέλησή του υποχωρώντας στην πίεση των φίλων του. Η στάση που έχει υιοθετήσει είναι πλήρως κατανοητή και μπορεί να δικαιολογηθεί: ο Σωκράτης δεν έχει τη γνώση παρά μόνον την πεποίθηση για το αγαθό. Σχετικά, θα μπορούσε κάποιος να προβάλει αντίρρηση ότι στο συγκεκριμένο χωρίο υπάρχει αρκετά μεγάλη δόση αυτοειρωνείας του Σωκράτη («Θα προτιμούσες λοιπόν να δεις πράγματα λειψά, τυφλά και στρεβλά, ενώ είναι στο χέρι σου να ακούς από άλλους πράγματα όλο φως και ομορφιά»), πράγμα που θα σήμαινε ότι δεν θέλει ο Σωκράτης για κάποιο λόγο να αποφανθεί για την αλήθεια αν και την έχει συλλάβει. Ωστόσο, είναι αδύνατον να βρούμε πιθανούς λόγους για τους οποίους ο Σωκράτης θα έκανε κάτι τέτοιο, ή θα άρνούταν να αποκαλύψει στους στενούς και αγαπημένους του φίλους την αλήθεια που είχε συλλάβει. Πολύ πιο πιθανή φαίνεται η υπόθεση ότι η στάση που εκφράζει ο Σωκράτης είναι όντως σκεπτική, δείχνει σοβαρότητα και δεν φανερώσει στοιχεία ειρωνείας ούτε αυτοειρωνείας. Δεν πρέπει να αγνοηθεί ούτε το γεγονός ότι ο ίδιος ο Σωκράτης υπενθυμίζει στον Γλαύκωνα – έδω ήδη ρητώς και κατηγορηματικά και όχι μόνον υπαινικτικά, όπως συνέβαινε στο Β' βιβλίο – ότι τη γνώμη του την φανερώει παρά τη θέλησή του και με ξαναγκασμό (509 c).

Όλα τα παραπάνω αναφερθέντα χωρία και επιχειρήματα αποτελούν την αξιόπιστη απόδειξη της υπόθεσης ότι ο Πλάτων δεν εξέφραζε τις απόψεις του στην *Πολιτεία* με δογματικό τρόπο, αλλά, απεναντίας, συνειδητοποιώντας πλήρως το ένδεχόμενο να ήταν εσφαλμένες δεν έβαλε κανέναν άλλο στόχο παρά να παρουσιάσει στον αναγνώστη τις δικές του πεποιθήσεις με «δοξαστικό» τρόπο. Επομένως, όποιος ερμηνευτής θέλει να συμπεράνει ότι η Ίδέα του Άγαθού αποτελούσε για τον Πλάτωνα την πιο αυθεντική εκδήλωση της αλήθειας, θα πρέπει να αντιμετωπίσει τα λόγια του ίδιου του Πλάτωνος, που υποδηλώνουν ότι η φιλοσοφική στάση εκείνων που υποστηρίζουν την ύπαρξη αυτής της ανώτερης φιλοσοφικής αρχής είναι μόνον ένα από τα λειψά, τυφλά και στρεβλά πράγματα. Το να εντοπίσουμε και να αποδείξουμε τη σκεπτική στάση του Πλάτωνος και σε άλλα χωρία της *Πολιτείας* (π.χ. 533 a, 604 c) σίγουρα θα άξιζε τον κόπο και θα παρουσίαζε μεγάλο ενδιαφέρον, δεν καθίσταται, όμως, καθοριστικό για τους σκοπούς της επιχειρηματολογίας μας. Και αυτό γιατί σε κανένα από τα χωρία της *Πολιτείας*, όπου φαίνεται να υποστηρίζεται κάτι με «δογματικό» τρόπο, δεν μπορεί να αποδειχθεί ή «δογματικότητα» των εκφραζόμενων Πλατωνικών απόψεων. Τουτό γίνεται ολοφάνερο χρησιμοποιώντας το επιχειρήμα

τὸ λεγόμενο «κατὰ μείζονα λόγον»: οἱ συγκεκριμένες «δευτερεύουσες» Πλατωνικὲς ἀπόψεις οἵγουρα δὲν εἶναι «δόγματα», δεδομένου ὅτι τέτοιον χαρακτήρα δὲν ἔχουν κἄν οἱ θεμελιώδεις ἀρχές τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας.

Ἡ *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος ἀποτελεῖ ἓνα ἀξιόλογο καὶ μεγαλοπρεπὲς νοητικὸ πείραμα. Ἡ δραματικὴ σκηνή, ὅπου ὑποχρεώθηκε ὁ Σωκράτης νὰ τοποθετηθεῖ ἐπὶ τοῦ θέματος τῆς δικαιοσύνης, χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς ἐκφραστικὸ μέσο τῆς δικῆς του γνωσιολογικῆς στάσης. Ἡ συγκεκριμένη σκηνή φέρνει ἓνα πολὺ σπουδαῖο μήνυμα στὸν ἀναγνώστη: ὁ Πλάτων ἀντιλαμβάνεται ὅτι οἱ ἀπόψεις του ἐνδέχεται νὰ μὴ εἶναι ὁρθές καὶ ὡς ἐκ τούτου προειδοποιεῖ τὸν ἀναγνώστη του νὰ μὴ ἐκλαμβάνει τίς ἐκφραζόμενες ἀπόψεις κυριολεκτικά. Γίνεται ὀλοφάνερο ὅτι ὁ Πλάτων διατυπώνει τίς σκέψεις του στὸν *Μένωνα* καὶ στὴν *Πολιτεία* ἀπὸ τὴν ἴδια γνωσιολογικὴ ἀποψη: τίς παρουσιάζει ὡς προσωπικὴ του πεποίθηση ἀρνούμενος ρητῶς καὶ κατηγορηματικῶς νὰ τίς ἀντιληφθεῖ ὡς γνήσια γνώση. Ἡ παραπάνω Πλατωνικὴ στάση συμβαδίζει πλήρως μὲ ἐκείνην τοῦ μέτριου σκεπτικοῦ ὁ ὁποῖος, ἐνῶ ὁμολογεῖ ὅτι δὲν γνωρίζει τὴν ἀλήθεια, διατυπώνει, ὅσο ὅσο, τίς ἀπόψεις του, διότι δὲν χάνει ποτὲ τὴν ἐλπίδα κάποτε νὰ τὴν βρεῖ.

Στὴ *Συναγωγή* τοῦ Διογένηος Λαερτίου ἐντοπίζουμε μία πολὺ περιεργὴ πληροφορία ποῦ, κατὰ τὸν δοξογράφο, ἔλκει τὴν προέλευσίν της ἀπὸ τὸν Ἀριστόξενο. Αὕτῃ λέει ὅτι σχεδὸν ὅλη ἡ *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνος εἶναι γραμμένη μέσα στὸ σύγγραμμα τοῦ Πρωταγόρα ποῦ δὲν ἔχει σωθεῖ καὶ φέρεται μὲ τὸν τίτλο *Ἀντιλογικά* («Πολιτεῖαν ... πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς», ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., *Βίοι*, 3, 38). Ἡ παραπάνω ἀναφορὰ παρουσιάζει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον διότι μᾶς ὑποδηλώνει ποιές ἄλλες πηγές καὶ ἐμπνεύσεις εἶναι δυνατόν νὰ ὑπὸκειντο ὡς βάση τῆς Πλατωνικῆς *Πολιτείας*. Ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς εἶναι δυνατόν νὰ ὑπῆρξε καὶ κάποια κρυφὴ πολεμικὴ ἀνάμεσα στοὺς δύο στοχαστές. Στὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς διαμάχης καθόλου δὲν ἀποκλείεται ὁ Πλάτων νὰ εἶχε υἱοθετήσῃ ἀκόμη καὶ ὀρισμένες σκεπτικὲς ἀπόψεις καὶ μεθόδους τοῦ μεγάλου σχετικιστῆ Πρωταγόρα, οἱ ὁποῖες δὲν ἔχουν διασωθεῖ²⁹. Αὕτῃ ἡ ὑπόθεση ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ κρυφὴ πολεμικὴ μὲ διάφορους φιλοσοφικοὺς ἀντιπάλους δὲν ὑπῆρξε στὴν περίπτωση τοῦ Πλάτωνος πρᾶγμα ἐντελῶς ἀσυνήθιστο.

3. Ἡ ἀναούσταση τοῦ σκεπτικισμοῦ καὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀρκεσιλάου

29. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ σύγγραμμα «Ἀντιλογικοί» συνέγραψε ὁ Πρωταγόρας καὶ τὸ σύγγραμμα «Περὶ Πολιτείας» (ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., *Βίοι*, 9, 55), ἔργο ποῦ φέρεται μὲ τὸν τίτλο ποῦ θὰ μπορούσε νὰ ὑποδηλώσῃ κάποια κριτικὴ ἀπὸ μέρους τοῦ Πλάτωνος. Σχετικᾶ, ἀξιοπρόσεκτο καὶ ἐνδεικτικὸ κάποιας σχέσης ἀνάμεσα στοὺς δύο φιλοσόφους εἶναι καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι σχεδὸν ὅλα τὰ Πλατωνικά ἔργα (μὲ ἐξαίρεση τοὺς *Νόμους* καὶ τὴν *Ἀπολογία*) φέρουν τίτλους ποῦ σχετίζονται μὲ γνωστὲς ἢ ἀγνωστὲς γὰς ἡμᾶς προσωπικότητες τῆς τότε ἐποχῆς.

προϋποθέτει νὰ εἴμαστε πολὺ προσεκτικοὶ διότι μᾶς ἔχουν διασωθεῖ μόνον ἔμμεσες πληροφορίες³⁰. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀρκεσίλαου ἐνδέχεται νὰ εἶχε, κατὰ τὴ γνώμη μας, μία ἀπὸ τρεῖς μορφές: ὁ Ἀρκεσίλαος ἦταν: 1. ἀκραῖος δογματικὸς σκεπτικὸς ποὺ ἀρνείτο πλήρως τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης³¹, 2. μέτριος σκεπτικὸς ποὺ παραδεχόταν τὸ ἐνδεχόμενο ὅτι ἡ γνώση δὲν ὑπάρχει³², 3. δογματικὸς, ὁ ὁποῖος κατ' ἰδίαν ἀναγνώριζε τὰ πλατωνικὰ δόγματα, ἐνῶ τὸν σκεπτικισμό τὸν προσποιεῖτο μόνον δημοσίως, τοῦτ' ἔστιν κατὰ τρεῖς διαμάχες μὲ τοὺς φιλοσοφικοὺς ἀντιπάλους του³³. Ὁ Α. Kalaš ἐπισημαίνει ὅτι δὲν ἀποκλείεται οὔτε τὸ ἐνδεχόμενο σὺς ἀπαρχὲς τῆς σταδιοδρομίας του νὰ εἶχε υἱοθετήσει ὁ Ἀρκεσίλαος τὴ σtάση τοῦ ἀκραίου σκεπτικισμοῦ, ἀργότερα ὁμῶς τροποποίησε τὴ φιλοσοφία του καί, ἰδιαίτε- ρως ἐξαιτίας τῆς αὐστηρῆς κριτικῆς ἐκ μέρους τῶν Στωϊκῶν, νὰ μετρίασε τὸν σκεπτικισμό του³⁴. Ὅποιαδήποτε ἀπὸ τρεῖς παραπάνω ἀναφερθεῖσες μορφές καὶ νὰ εἶχε λάβει ὁ σκεπτικισμὸς τοῦ Ἀρκεσίλαου, σημαντικὸ παρα- μένει ὅτι καὶ οἱ τρεῖς προτεινόμενες ἐκδοχὲς τῆς φιλοσοφίας του εἶναι πλῆ- ρως συμβατὲς μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος καὶ ἱστορικὰ καὶ οἱ τρεῖς μποροῦν νὰ ἐξαχθοῦν ἀπὸ αὐτήν.

Ἐν γένει, ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀρκεσίλαου συνήθως νοεῖται ὡς ἐπιστροφή στὴ φιλοσοφικὴ πρακτικὴ τῶν πρῶμων («ἀπορηματικῶν») διαλόγων τοῦ Πλάτωνος³⁵. Οἱ ὁπαδοὶ αὐτῆς τῆς ἀποψης τονίζουν ἰδιαίτε- ρως *ad hominem* ἐπιχειρηματολογία καὶ τὸν ἐλεγκτικὸ τρόπο τῆς συζήτησης, χα- ρακτηριστικὰ ποὺ θὰ ἔπρεπε, κατ' αὐτοὺς, νὰ συνδέουν τὸν Ἀρκεσίλαο μὲ τὸν «πρῶμο» Πλάτωνα.

Σχετικὰ μὲ τὴν ἐπιστροφή τοῦ Ἀρκεσίλαου στὸν Σωκράτη συχνὰ παρα-

30. Ἀπὸ τὴν πληροφορία ποὺ παραδίδει ὁ Διογένης Λαέρτιος γίνεται φανερό ὅτι ἡδη στὴν ἀρχαιότητα δὲν ἦταν καθόλου σαφὲς ποιὲς ιδέες ἀνέκρινε στὴ φιλοσοφικὴ κληρονο- μιά τοῦ Ἀρκεσίλαου. Ἀπὸ τὴ μία ἀποδίδονται σὲ αὐτὸν ὁρισμένα συγγράμματα ποὺ κυ- κλοφοροῦσαν μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Κράντορα (4, 24), ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁ Διογένης Λαέρτιος ἀνα- φέρει ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἀμέσως τρεῖς συγγραφές του στὸν βασιλῆα τῆς Περγάμου Εὐμένη (4, 38). Ὡστόσο, ἀπὸ τὸν ἴδιον δοξογράφο πληροφοροῦμαστε ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος δὲν ἀφησε κανένα σύγγραμμα, ἢ ὅτι τὰ ἔργα τὰ ὁποῖα ἐπεξεργαζόταν τὰ ἔκαψε (4, 32). Οἱ σημαν- κότερες πηγὲς γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο εἶναι γιὰ ἡμᾶς ὁ Κικέρων καὶ ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς.

31. ΣΕΞΤ. ΕΜΠΕΙΡ., *Πυρρ. ὑποτυπ.*, I, 2-4, 233.

32. ΚΙΚΕΡ., *Acad.*, I, 45· II, 7-8, 60, 76.

33. ΑΥΓΟΥΣΤ., *Contra Acad.*, III, 38· ΣΕΞΤ. ΕΜΠΕΙΡ., *Πυρρ. ὑποτυπ.*, I, 234· ΚΙΚΕΡ., *Acad.* II [= Lucullus], 60.

34. Α. KALAŠ, Niektoré aspekty filozofického ideálu slobody u občana Sokrata a jeho nasledovníkov v skeptickej Akadémii, *Antická demokracia a sloboda a súčasnosť*, (ἐπιμ. Ι. BURAJ a kolektív), Bratislava, Univerzita Komenského, 2010, σ. 157.

35. Α. LONG, *Hellenistická filosofie*, Praha, OIKOYMENH, 2003, σ. 119· J. ANNAS, Plato the Skeptic, *The Socratic Movement*, P. VAN DER WAERDT, Ithaca, Cornell UP, 1994, σσ. 119, 311.

τίθενται τὰ λόγια τοῦ Κικέρωνος, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος δήλωσε ὅτι δὲν γνώριζε οὔτε ἐκεῖνο, πού ἤξερε ὁ Σωκράτης, δηλαδή ὅτι δὲν γνώριζε τίποτε (ΚΙΚΕΡ., *Acad.*, I, 46). Ὁ Ἀρκεσίλαος, κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Κικέρωνος, ἤθελε νὰ γίνει ἀκόμη πιὸ ἰσχυρὸς σκεπτικὸς ἀπὸ τὸν Σωκράτη τῆς *Ἀπολογίας* υἱοθετώντας ὁ ἴδιος τὴν ἐλεγκτικὴν τοῦ μέθοδο. Ἐπομένως, ἡ ἀναφορὰ τοῦ Κικέρωνος ὑποστηρίζει ἐκείνη τὴν ἐρμηνεία τοῦ Ἀρκεσιλάου πού τὸν ἀντιλαμβάνεται ὡς ἀκραῖο σκεπτικὸ ἢ ἀρνητικὸ δογματικὸ πού κατ' οὐσίαν ἀρνεῖται κάθε δυνατότητα τῆς γνώσης. Ἄν πράγματι εἶναι ἱστορικὰ σωστὴ αὕτη ἡ ὑπόθεση, ὁ Ἀρκεσίλαος μποροῦσε νὰ στηρίξει τὴ στάση του σὲ περισσότερους τοῦ ἐνὸς Πλατωνικοὺς διαλόγους. Ἐκτός ἀπὸ τὴν ἐλεγκτικὴν μέθοδο, πού συνέβαλε σημαντικὰ στὴν ἐνίσχυση τῆς σκεπτικῆς στάσης καὶ εἶναι παρούσα σὲ ὅλους τοὺς «πρώιμους» διαλόγους, θὰ μποροῦσε ὁ Ἀρκεσίλαος νὰ ἐπικαλεσθεῖ κατὰ τὴν ἐπιχειρηματολογία του καὶ τὸν γενικὸ χαρακτήρα ὅλων τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων, στοὺς ὁποίους ἐπικρατεῖ ὁ «δοξαστικὸς» ἐκφραστικὸς τρόπος τῶν Σωκρατικῶν συζητήσεων. Καὶ αὐτὸ γιατί τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Πλάτων διατύπωνε στοὺς διαλόγους μόνον τὶς προσωπικὲς του πεποιθήσεις, καὶ ὄχι τὶς ἀληθινὲς γνώσεις, καθόλου δὲν ἀντιβαίνει στὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ ἴδιος ἦταν ἀκόμη καὶ ἀκραῖος σκεπτικὸς, φιλοσοφικὴ στάση πού οἴγουρα ἤθελε νὰ ἐντοπίσει σὲ αὐτὸν ὁ ἀκραῖος σκεπτικὸς Ἀρκεσίλαος. Τὸ ὅτι ὁ Πλάτων διατύπωνε τὶς σκέψεις του ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὡς «προσωπικὲς» του πεποιθήσεις («δόξαι»), τεκμηριώνεται ὄχι μόνον ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ πλατωνικὰ χωρία, πού ἔχουμε ἀναλύσει παραπάνω (*Μένων*, *Πολιτεία*), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ πολλὰ ἄλλα, π.χ. ἀπὸ τοὺς *Νόμους*, τὰ εἰσαγωγικὰ λόγια στὸν *Τίμαιο* καὶ βέβαια καὶ ἀπὸ τὸν *Σοφιστή*. Ὅλες αὐτὲς οἱ ἐνδείξεις, μερικὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες εἴχαμε ἀναφέρει στὴν ἀνάλυση πού προηγήθηκε καὶ ἀδιαμφισβήτητα ἀποδεικνύουν τὸν σκεπτικὸ χαρακτήρα τῆς Πλατωνικῆς σκέψης, καθιστοῦν πολὺ πιθανὴ τὴν ὑπόθεση σχετικὰ μὲ τὸ ὅτι ἡ «ἀναδρομὴ» τοῦ Ἀρκεσιλάου στοὺς Πλατωνικοὺς διαλόγους κατὰ τὴ δικαιολόγησιν τῆς δικῆς του ἀκραίας σκεπτικῆς στάσης, ἦταν μία πράξις καθ' ὅλα κατανοητὴ καὶ «νόμιμη».

Ἡ στάση τοῦ μέτριου σκεπτικισμοῦ δὲν διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ ἐκείνην τοῦ ἀρνητικοῦ δογματισμοῦ. Ἡ διαφορὰ, ἂν πράγματι ὑπάρχει, ἔγκειται ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον στὸ ἔξῃς: ἐνῶ ὁ ἀρνητικὸς δογματικὸς δὲν προσπαθεῖ νὰ διερευνᾷ καὶ νὰ διατυπώνει τὶς δικές του πεποιθήσεις καὶ ὡς ἐκ τούτου ἡ φιλοσοφία του ἔχει κατ' ἐξοχὴν «εἰκονοκλαστικὸν» χαρακτήρα μὲ καταστροφικὲς ἐπιπτώσεις στὸν χῶρο τῆς γνώσης, ὁ μέτριος σκεπτικὸς, παρ' ὅλο πού δὲν ἐκφράζει τὶς σκέψεις του ὡς ἰσχυρισμοὺς τῆς ἀληθοῦς γνώσης, δὲν παραιτεῖται ὡστόσο ἀπὸ τὸ νὰ ἐκφράζει τὶς προσωπικὲς του πεποιθήσεις μὲ «δοξαστικὸν» τρόπο οὔτε ἀπορρίπτει τὸ ἐνδεχόμενον νὰ συλλάβει κάποτε τὴν ἀλήθεια. Ὁ ἀκραῖος σκεπτικὸς μπορεῖ νὰ ἰσχυρισθεῖ μὲ βεβαιότητα ὅτι δὲν γνωρίζουμε τίποτα, ἐνῶ ἐκεῖνος ὁ μέτριος παραδέχεται ὅτι οὔτε ἐκεῖνο εἶναι βέβαιο. Συνεπῶς, ὁ Ἀρκεσίλαος, ἂν ἦταν μέτριος σκεπτικὸς, δὲν θὰ ἀρνεῖτο ἀπολύτως τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης, παρὰ μόνον θὰ ἀποτύχανε ἐπανειλημμένα στὴν ἀναζήτησίν της. Ἡ ἐκδοχὴ τοῦ μέτριου

σκεπτικισμού του Ἀρκεσίλαου φαίνεται νὰ συμβαδίζει πὶο καλὰ μὲ τοὺς Πλατωνικοὺς διαλόγους ἀπὸ ἐκείνην τοῦ ἀκραίου. Ὁ Ἀρκεσίλαος, ἂν πράγματι ὑπῆρξε μέτριος σκεπτικός, θὰ μπορούσε νὰ κάνει ἀναφορὰ π.χ. στὸν Πλατωνικὸ *Μένωνα* (80 d), ὅπως καὶ σὲ πολλοὺς ἄλλους διαλόγους, ποὺ καταλήγουν στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἔρευνα πρέπει νὰ συνεχιστεῖ ἀφοῦ δὲν ἔχουμε φτάσει σὲ κάποια ὀριστική λύση τοῦ ἐν λόγω ἐρωτήματος³⁶. Τὴ στάση τοῦ μέτριου σκεπτικισμοῦ τὴν ἐντιπίζουμε καὶ στὴν *Ἀπολογία*, ὅπου ἐμπεριέχεται στὸ γνωστὸ Σωκρατικὸ ἀπόφθεγμα «δὲν νομίζω ὅτι γνωρίζω ἐκεῖνο ποὺ δὲν γνωρίζω» («ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἰδέναι», *Ἀπολ.*, 21 d)³⁷. Τέλος πάντων, ἡ ἀντίδραση τοῦ Ἀρκεσίλαου στὰ λανθασμένως ἀποδιδόμενα στὸν Σωκράτη λόγια «Ἐνὰ γνωρίζω ὅτι τίποτα δὲν γνωρίζω», ὅπως μᾶς τὴν παραδίδει ὁ Κικέρων (πβ. παραπάνω), μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει μόνον ἕναν εἰρωνικὸ ἀστεϊσμὸ ποὺ εἶχε στόχο ἐκείνους ποὺ ἐσφαλμένως ἀπέδιδαν τὸ συγκεκριμένον ἀπόφθεγμα στὸν Σωκράτη³⁸. Ὅπως σημειώνει ὁ Andrej Kalas, ὁ Σωκράτης ὑπῆρξε κατὰ τὴ ζωὴ τοῦ Ἀρκεσίλαου «μία ξεχωριστὴ φιλοσοφικὴ μορφή ποὺ γίνεται γενικῶς ἀποδεκτὴ»³⁹. Ἐπομένως, πιθανολογεῖται ὅτι πολλοὶ σύγχρονοι τοῦ Ἀρκεσίλαου κατὰ λάθος θὰ μπορούσαν νὰ ἀποδίδουν τὸ ἀπόφθεγμα αὐτὸ στὸν Σωκράτη. Τελικὰ, δὲν ἀποκλείεται οὔτε τὸ ἐνδεχόμενον νὰ πρόκειται ἐδῶ γιὰ κάποια νύξη ποὺ ἔκανε ὁ Ἀρκεσίλαος σχετικὰ μὲ τὴ δογματικὴ ἐκδοχὴ τοῦ σκεπτικισμοῦ ποὺ ἀνέπτυξε ὁ σύγχρονός του Πύρρων⁴⁰.

36. Δὲν γίνεται λόγος ἐδῶ μόνον καὶ ἀποκλειστικὰ γιὰ τοὺς «πρώτους» διαλόγους, πβ. *Εὐθύδ.*, 307 c· *Κρατ.*, 440 e· *Φῶν.*, 67 b· *Θεαίτ.*, 210 d.

37. Δὲν εἶναι σωστὴ ἡ γνώμη τῆς Julia Annas, ἡ ὁποία ὑποστηρίζει ὅτι δὲν κατάλαβε σωστὰ ὁ Ἀρκεσίλαος τὸν Σωκράτη, ἀφοῦ εἶχε ἀρνηθεῖ τὴν πρόταση τοῦ «Ἐνὰ γνωρίζω ὅτι τίποτα δὲν γνωρίζω» (*J. ANNAS, ἔνθ' ἀν.*, σ. 310). Δεδομένου ὅτι τὸ ἀπόφθεγμα «Ἐνὰ γνωρίζω ὅτι δὲν γνωρίζω τίποτα» ἀποτελεῖ ἐσφαλμένη ἀπόδοση συγκεκριμένου χωρίου τῆς Πλατωνικῆς *Ἀπολογίας* καὶ ὅτι ὁ γενικὸς χαρακτήρας τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων ὑποστηρίζει τὴν ἀνάγκη γιὰ συνεχὴ ἐξέταση καὶ ἀναζήτησι, θὰ μπορούσαμε νὰ καταλήξουμε στὸ συμπέρασμα πὼς δὲν ἦταν ὁ Ἀρκεσίλαος ἀλλὰ μάλλον ἡ συγκεκριμένη ἐρευνητρία ποὺ δὲν κατάλαβε τὰ λόγια τοῦ Σωκράτη.

38. Ὁ Διογένης Λαέρτιος παραδίδει πολλὰς πληροφορίες γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο, οἱ ὁποῖες μᾶς κάνουν ἐντύπωση ὅτι αὐτὸς ὁ φιλόσοφος ὑπῆρξε εἰρωνῆς καὶ ἀγαπᾶσε τὴς συζητήσεις καὶ τὴς διαμάχες (*Βίω.*, 4, 34-43).

39. A. KALAŠ, *Sokratovské zdôvodnenie skeptického obratu Strednej akadémie, Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka*, Banská Bystrica, 2006, σ. 124.

40. Ἡ συγκεκριμένη ὑπόθεση ἰσχύει, ἂν συνανέσσουμε στὴν ἀποψὴν τοῦ A. Kalas, ὁ ὁποῖος, στηριζόμενος σὺς σωζόμενες πηγὲς καὶ χρησιμοποιώντας πειστικὴ ἐπιχειρηματολογία, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Πύρρων κατεῖχε μίαν στάση ἀκράτου σκεπτικισμοῦ ὡς πρὸς τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης, τὴν ὁποία ὁ συγκεκριμένος ἐρευνητὴς ἀποκαλεῖ «γνωσιολογικὸ μηδενισμό» (*A. Kalas, Raný pyrrhonismus neboli blažený život bez hodnot?*, Praha, OIKOYMENH, 2007, σ. 108). Δὲν ἀποκλείεται οὔτε τὸ ἐνδεχόμενον τὸ ἀπόφθεγμα «Ἐνὰ γνωρίζω ὅτι τίποτα δὲν γνωρίζω» νὰ ἀποτελοῦσε γιὰ τὸν Πύρωνα κάτι σὺν τὸν συνδετικὸ κρίσιον ἀνάμεσα στὸν σκεπτικισμό του καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη.

Ἡ τρίτη μορφή τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀρκεσίλαου φαίνεται νὰ συνεπάγεται περισσότερα προβλήματα καὶ ἀπὸ τὶς τρεῖς προτεινόμενες ἐκδοχές. Σύμφωνα μὲ αὐτήν, ἡ ἀναλογία ἀνάμεσα στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀρκεσίλαο ἔγκειται στὸ ἔξης: ὅπως ὁ Πλάτων στοὺς διαλόγους τοῦ χρησιμοποιοῦσε τὴν ἐλεγκτική του μέθοδο μὲ δογματικὸ τρόπο, δηλαδή ὡς προπαιδεία στὴ σύλληψη τῆς αἰώνιας ἀλήθειας, καθὼς καὶ μὲ σκεπτικὸ τρόπο, δηλαδή ἀνατρέποντας τὶς ἀπόψεις τῶν (σοφιστικῶν) τοῦ ἀντιπάλων, ἔτσι καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος ἀντέκρουε δημοσίως τὶς ἀντίπαλες φιλοσοφικὲς στάσεις ἐφαρμόζοντας τὴ σκεπτικὴ μέθοδο, ἐνῶ στὴν «ιδιωτική» του ζωὴ συμπεριφερόταν ὡς γνήσιος Πλατωνικὸς ποὺ κρατοῦσε ὅλα τὰ δόγματα περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν. Ὡστόσο, πολλοὶ ἐρευνητὲς ἀπορρίπτουν αὐτὴ τὴ μορφή τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀρκεσίλαου⁴¹, καθὼς καὶ τὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος θὰ ἐπιζητοῦσε νὰ ἀναγάγει τὴ δική του φιλοσοφία στὸν Πλάτωνα. Ἡ ἀναφερθεῖσα τρίτη ἐκδοχὴ τοῦ σκεπτικισμοῦ τοῦ Ἀρκεσίλαου μᾶς φαίνεται ὑπερβολικὰ ἐξεζητημένη ὑπόθεση. Ἄν καὶ εἶναι ἱστορικὰ δυνατή, δὲν εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μας, πιθανή, διότι ἡ ἀλήθειά της θὰ συνεπαγόταν μὴ πολὺ μεγάλῃ ἀντίρρηση καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο.

Στὴ συνέχεια θὰ θέλαμε νὰ ἐπιστρέψουμε στὴ δευτέρῃ προτεινόμενη ἐκδοχὴ τοῦ σκεπτικισμοῦ τοῦ Ἀρκεσίλαου, τὴ στάση τοῦ μέτριου σκεπτικισμοῦ. Μὲ τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀποδείξουμε ὅτι αὐτὴ ἡ μορφή τῆς φιλοσοφίας του θὰ πρέπει νὰ ἦταν ἱστορικὰ ἢ πῶς πιθανή.

Ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς ἀναφέρει τὸ ἀπόφθεγμα τοῦ Ἀρκεσίλαου, ποὺ λέει ὅτι ἐκεῖνος ποὺ ἐφαρμόζει τὴν ἀναστολή τῆς κρίσεως («ἐποχή») σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις τῆς ζωῆς, θὰ διευθύνει τὶς ἐνέργειές του ἐπὶ τῇ βάσει ἐκείνου ποὺ εἶναι κατὰ πάσα πιθανότητα ἀληθές («εὐλογον», *Πρὸς Λογ.*, 7, 158)⁴², δηλαδή ἐκείνου ποὺ καθίσταται ὅσο τὸ δυνατόν πῶς πιθανό. Θὰ μπορούσαμε νὰ ἐντοπίσουμε καὶ σὲ αὐτὴν τὴν ἀναφορὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνος στὸν στοχασμὸ τοῦ Ἀρκεσίλαου. Ὁ «κρυπτοσκεπτικισμὸς» τοῦ Πλάτωνος ἔγκειτο στὸ ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς ἀνέπτυξε καὶ μελέτησε τὶς μεταφυσικὲς του ἀπόψεις χωρὶς νὰ ἦταν πλήρως πεπεισμένος γιὰ τὴν ἀλήθειά τους. Ἡ ἀναλογία ἀνάμεσα στοὺς δύο στοχαστὲς συνίσταται στὸ ὅτι ὁ Πλάτων πίστευε στὴν ὑπαρξὴ τῶν ἰδεῶν ἀκριβῶς ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ὅτι αὐτὲς

41. Ὁ Dillon χαρακτηρίζει τέτοιου εἶδους ἀπόψεις ὡς «ἀκατόρθωτες εὐχές» (J. M. DILLON, *The Origins of Platonist's Dogmatism*, *ΣΧΟΛΗ*, 1, 2007, σ. 26), ἐνῶ ὁ Long προεβλεῖ ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἀφοῦ δὲν ἀφῆσε κανένα γραπτὸ ἔργο, ὅπως καὶ ὁ Σωκράτης, πολὺ πιθανὸν νὰ ὑπῆρξε θύμα ἐσφαλμένων ἐκτιμήσεων (A. LONG, *Hellenistická filosofie*, Praha, OIKOYMENH, 2003, σ. 124).

42. Πβ. A. LONG, *ἐνθ' ἄν.*

προσφέρουν τὴν πιὸ πιθανὴ ἐξήγηση τοῦ κόσμου⁴³, κάτι ποὺ ἀντιστοιχεῖ πλήρως σὲ ἐκεῖνο ποὺ λέει ὁ Ἀρκεσίλαος γιὰ τὴν προσπάθειά του νὰ διευθύνει τὴ ζωὴ του μὲ κριτήριό τὸ *εὖλογον*. Ἡ συγκεκριμένη στάση τοῦ Πλάτωνος, ποὺ δὲν εἶναι βέβαιος γιὰ ὅσα ἰσχυρίζεται, μοιάζει μὲ ἐκείνη τοῦ μέτριου σκεπτικοῦ ὁ ὁποῖος παραδέχεται ὅτι ἡ γνήσια γνώση ἐνδέχεται νὰ μὴν ὑπάρχει καὶ τὸ ὅτι ἐνδέχεται νὰ ὑπάρχει. Ὡς ἐκ τούτου, εἶναι δυνατόν ὁ μέτριος σκεπτικὸς νὰ φαίνεται σὺν ἐξωτερικῷ παρατηρητῇ ὅταν νὰ προέβαλλε δόγματα, ἐνῶ στ' ἀλήθεια ἐκφράζει μόνον τὶς προσωπικὲς του πεποιθήσεις. Τὴν ὑπόθεση ὅτι οἱ φιλόσοφοι τῆς σκεπτικῆς Ἀκαδημίας μπορεῖ νὰ κρατοῦσαν τὴν ἴδια γνωσιολογικὴ στάση μὲ τὸν Πλάτωνα τὴν ὑποστηρίζει καὶ ὁ ἐξῆς χαρακτηρισμὸς τῆς «Νέας» Ἀκαδημίας ποὺ δίνει ὁ Κικέρων:

«Οὔτε οἱ συζητήσεις μας ἔχουν κάποιον ἄλλο σκοπὸ παρὰ μόνον ἐὰν μέσω τοῦ νὰ προβάλλονται καὶ νὰ ἀκούγονται ἐπιχειρήματα καὶ γιὰ τὶς δύο πλευρὲς διερευνηθεῖ καὶ διατυπωθεῖ κάτι ποὺ εἴτε εἶναι ἀληθὲς εἴτε πλησιάζει ὅσο τὸ δυνατόν περισσότερο στὴν ἀλήθεια. Οὔτε ἀνάμεσα σὲ ἡμᾶς καὶ σὲ ἐκείνους ποὺ νομίζουν ὅτι γνωρίζουν κάτι δὲν ὑπάρχει καμία διαφορὰ παρὰ μόνον ὅτι ἐκεῖνοι δὲν ἀμφιβάλλουν ὅτι εἶναι ὄντως ἀληθὴ ὅσα ὑποστηρίζουν, ἐνῶ ἡμεῖς θεωροῦμε πολλὰ ὡς πιθανά, τὰ ὁποῖα εὐκολο εἶναι νὰ τὰ τηρήσουμε, ὅχι ὅμως νὰ τὰ υποστηρίξουμε μὲ βεβαιότητα» (*Acad. II* [=Lucullus], 8).

(μετάφραση τοῦ Α. Κ.)

Ἀπὸ τὸ παραπάνω χωρίο μποροῦμε νὰ συναγάγουμε, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Α. Κалаš, ὅτι στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀρκεσίλαου «ἡ ἀναστολὴ τῆς κρίσεως ἀποτελεῖ τέλος καὶ φυσικὸ συμπέρασμα τῆς ἐπιχειρηματολογίας καὶ γιὰ τὶς δύο πλευρὲς ἑνὸς ζητήματος» καὶ ὅτι «ἡ ἀναστολὴ τῆς κρίσεως στὴν περίπτωσιν αὐτὴ συνιστᾷ τρόπον τινὰ ἀναποφασιστικότητα, ἡ ὁποία μᾶς ὁδηγεῖ νὰ μὴν ὀρίζουμε τίποτε καὶ νὰ μὴν διατυπώνουμε τὴ γνώμη μας περὶ οὐδενὸς μὲ ἀνεπιφύλακτο τρόπο»⁴⁴. Ὡστόσο, ἡ ἐπιχειρηματολογία καὶ γιὰ τὶς δύο πλευρὲς ἑνὸς ζητήματος ἀπαντᾷ πολὺ σπάνια στὰ συγγράμματα τοῦ Πλάτωνος⁴⁵. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, βρίσκονται σὲ πολλοὺς διαλόγους σκεπτικὰ σημεῖα

43. Τὸ ὅτι ὁ Πλάτων ταύτιζε τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ θεωρία τῶν αἰώνιων ἰδεῶν μὲ τὸν καλύτερο τρόπο ἐξηγεῖται τοῦ κόσμου ἔχει ἐπαρκῶς ἀποδειχθεῖ καὶ πρακτικὰ (ἐμπειρικὰ) ἀπὸ τὸν Harold Cherniss στὸ ἀρθρο του, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, *The American Journal of Philology*, 57.4, 1936, σσ. 445-456.

44. A. KALAŠ, *Raný pyrrhonismus neboli blažený život bez hodnot?*, Praha, OIKOYMENH, 2007, σ. 109.

45. Τὸν συγκεκριμένον τρόπο τῆς ἐπιχειρηματολογίας θὰ μπορούσαμε νὰ τὸν ἐντοπίσουμε π.χ. στὸν διάλογο *Πρωταγόρας*. Ἡ ἐπιχειρηματολογία καὶ γιὰ τὶς δύο πλευρὲς ἑνὸς ζητήματος βεβαίως παίζει σημαντικὸ ρόλο στὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ, ὅπου ταυτόχρονα πρέπει νὰ γίνονται γνωστὲς καὶ οἱ δύο πλευρὲς τοῦ ζητήματος – τὸ ἀληθὲς καὶ μὴ (πβ. *Ζ' Ἐπιστ.*, 344 b).

πού μᾶς προειδοποιούν γιὰ τὶς περιορισμένες ἱκανότητες τῆς ἀνθρώπινης γνώσης καὶ γιὰ τὸ ὅτι οἱ σκέψεις ποὺ ἐν προκειμένῳ προβάλλονται ἀποτελοῦν μόνον πεποιθήσεις καὶ ὄχι γνώσεις. Ἐπομένως, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος πολὺ συχνὰ θεωρεῖτο δογματικός, μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἀπὸ τὸ ὅτι αὐτὸς κατεῖχε πολλὰς ἀπόψεις κοινὰς μὲ τοὺς δογματικούς. Ἡ σημαντικὴ διαφορὰ, ὅμως, ἔγκειται στὸ ποιά γνωσιολογικὴ στάση υἰοθέτησε ἀπέναντι σὲ αὐτές.

Ὅποιαδήποτε ἱστορικὴ μορφή καὶ ἂν εἶχε ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀρκεσίλαου, πάντως ὑπάρχουν πειστικὰ ἐπιχειρήματα ποὺ ὑποστηρίζουν τὴν ὑπόθεσιν σχετικὰ μὲ τὸ ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς δὲν θὰ εἶχε ποτὲ ἐγκαταλείψει τὴν Πλατωνικὴ φιλοσοφία, καὶ ὄχι μόνον τὸ μέρος τῆς ποὺ ἀφορᾷ στοὺς «πρώτους» διαλόγους ἀλλὰ καὶ σὲ ἐκείνους τῆς ὥριμης περιόδου. Στὸ ἄρθρο μας ἔχουμε περιοριστεῖ μόνον στὰ σκεπτικὰ στοιχεῖα στὸν *Μένωνα* καὶ στὴν *Πολιτεία*. Εἴμαστε βέβαιοι ὅτι ἡ λεπτομερὴς ἀνάλυση καὶ ἄλλων Πλατωνικῶν ἔργων, ἰδίως ἐκείνων τῆς ὥριμης περιόδου – ὅπως εἶναι ὁ *Τίμαιος*, οἱ *Νόμοι*, τὸ *Συμπόσιον*, ὁ *Φαίδων*, ὁ *Πολιτικός*, ὁ *Γοργίας*, κ.ἄ. – θὰ ἀπέδιδε πολλοὺς ἐπιστημονικοὺς καρπούς⁴⁶. Ὁ σκοπὸς μας, ὅμως, ἦταν πολὺ πιὸ περιορισμένος – τὸ νὰ δείξουμε ὅτι ὁ Πλάτων οὔτε ὡς συγγραφέας τῶν διηγημάτων διαλόγων δὲν πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ μὲ δογματικὸ τρόπο. Μὲ τὴν εἰσήγησή μας θὰ θέλαμε νὰ ἐμπνεύσουμε καὶ τοὺς ἄλλους ἐρευνητὲς νὰ ἀρχίσουν νὰ ἐξετάζουν τὸν Πλάτωνα χωρὶς προκαταλήψεις. Τὸ ἔργο του ἀπλῶς ἀξίζει νὰ τὸ προσεγγίζουμε μὲ «σκεπτικὸ» τρόπο, δηλαδὴ νὰ εἴμαστε ἐτοιμοὶ καὶ θαρραλεοί, ὅπως ὑποδηλώνει καὶ ἡ συγκεκριμένη ἀρχαία λέξις, νὰ ἀποδεχτοῦμε καὶ ἐρμηνεῖς ποὺ δὲν εἶναι «συνήθεις».

Πολὺ παραπλανητικὸ εἶναι τὸ νὰ λέει κανεὶς ὅτι ἐκεῖνος ποὺ ἔχει διαβάσει τὸν Πλάτωνα προσεκτικὰ δύσκολα θὰ υἰοθετήσῃ τὴν σκεπτικὴ ἐρμηνεία του. Ἀκόμη πιὸ παραπλανητικὴ καὶ ἄδικη φαίνεται ἡ κατηγορία ἐναντίον τοῦ Πλάτωνος ὅτι ὑπῆρξε ὁ πατέρας τοῦ δολοκληρωτισμοῦ. Τέτοιον εἶδος ἀπόψεις ἀποτελοῦν ἓνα ἀπὸ τὰ σοβαρότερα λάθη ποὺ μπορεῖ νὰ κάνει ἓνας μελετητής. Πιστεύουμε ὅτι στὴν εἰσήγησιν αὐτὴ ἐπιτύχαμε νὰ δείξουμε γιὰτί.

Andrej KALAŠ – František ŠKVRNDA
(Bratislava)

46. Ἐπισημαίνουμε ὅτι οὔτε ἡ λεπτομερὴς ἀνάλυση κάθε Πλατωνικοῦ διαλόγου χρειάζεται γιὰ τοὺς ἐπιχειρηματολογικοὺς σκοποὺς μας. Ἡ ἴδια ἡ διαλογικὴ μορφή τῶν Πλατωνικῶν ἔργων ὑποδηλώνει στὸν ἀναγνώστη ὅτι δὲν καταλήγει οὔτε θέλει νὰ καταλήξῃ ὁ συγγραφέας τοὺς σὲ κάποιο δριμυτὸ συμπέρασμα. Ἐκτὸς τούτου, ἐξ ἴσου εἶναι δυνατόν διὰ οἱ τότε ἀναγνώστες τοῦ Πλάτωνος καὶ ἀπὸ ἄλλου (π.χ. ἀπὸ τὸν τρόπο τῆς διδασκαλίας στὴν Ἀκαδημία) εἶχαν πληροφορηθεῖ γιὰ τὸ ὅτι ὁ μεγάλος φιλόσοφος ἐξέφραζε στὰ συγγράμματά του μόνον τὴν προσωπικὴν του πεποιθήσιν.

AN ATTEMPT TO JUSTIFY A SCEPTICAL INTERPRETATION OF PLATO'S THOUGHT

Abstract

The paper offers a new approach for reading Plato's dialogues. As it is well known, traditional reading of the dialogues presupposes as a fact that Plato insisted on the theory of ideas and believed that human knowledge is possible and attainable. This traditional view therefore considers Plato as a dogmatist and rejects legitimacy of Arcesilaus' «sceptical turn» of the middle Academy. However, evidence for the disavowal of Arcesilaus claim of returning philosophy back to its roots (to Socrates and Plato) is not that straightforward and unproblematic. In this paper it is argued that Arcesilaus' «sceptical turn» might be in agreement not only with the aporetic dialogues but also with middle «dogmatic» dialogues of Plato, namely the *Republic* and *Meno*.

The first part concerns the overall character of platonic writings as well as the intellectual atmosphere in the Academy. Its aim is to suggest that no rigid metaphysical doctrine seems to be implied. The main argument for this position is the absence of a consistent Platonic doctrine in the dialogues and the absence of a systematical order of the dialogues. It is also considerable that the philosophy of Plato's successor, Speusippus, differs from Plato's metaphysical position. Plato's Academy hosted many different thinkers, ranging from Aristotle to Eudoxus of Cnidus and this variety indicates that Plato was liberal towards different, «non-platonic» opinions.

The second part focuses on passages concerning sceptical moments. Firstly in Plato's *Meno*, then in the *Republic*. The common feature of these dialogues is the frequent occurrence of doxastic expressions used by Socrates and the sceptical worries, which precede epistemically strong expressions.

The third part offers a brief overview of the possible variations of Arcesilaus' philosophy due to the lack of primary textual evidence. There are three main versions: (1) negative dogmatism, (2) scepticism, and (3) the so called «esoteric» dogmatism. The main thesis is that each one of these positions can be deduced from the middle Platonic dialogues.

Andrej KALAŠ – František ŠKVRNDA

ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΚΑΙ ΑΛΛΑ ΖΩΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Στόχος μου στη μελέτη αυτή είναι να επιχειρήσω μία σύντομη προσέγγιση της αριστοτελικής φιλοσοφικής ψυχολογίας, επισημαίνοντας τὸν βιολογικὸ προσανατολισμὸ τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἀναλύοντας τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ψυχὴ καθὼς καὶ τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴ σχέση ψυχῆς-σώματος, κάνοντας εἰδικὲς ἀναφορὲς στὴν ἀποψή του γιὰ τὴν ψυχὴ τῶν ζώων. Τὰ θέματα μὲ τὰ ὁποῖα ἀσχολήθηκε ὁ Ἀριστοτέλης παραμένουν πάντοτε ἐπίκαιρα καὶ συνεχίζουν νὰ ἐπηρεάζουν μὲ ποικίλους τρόπους τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ συζήτηση. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι ἀκόμη καὶ ὁ Κάρολος Δαρβίνος, πού τὸν Φεβρουάριο τοῦ 2009 συμπληρώθηκαν 200 χρόνια ἀπὸ τὴ γέννησή του καὶ στὸν ὁποῖο ὀφείλουμε ὀρισμένους ἀπὸ τὶς πιὸ πρωτοποριακὲς ἀνακαλύψεις τῆς νεώτερης βιολογικῆς ἐπιστήμης, ἀναγνώριζε τὴ σημασία τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλη, διὰν σὲ ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν William Ogle, σχετικὰ μὲ τὴ δημοσίευση τῆς μετάφρασης τοῦ *Περὶ ζῴων μορίων* τοῦ τελευταίου τὸ 1882, ἔγραφε χαρακτηριστικὰ: «Ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα πού εἶχα δεῖ, εἶχα μεγάλῃ ἰδέα γιὰ τὶς ἱκανότητες τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ δὲν εἶχα τὴν παραμικρὴ ἰδέα γιὰ τὸ τί καταπληκτικὸς ἄνθρωπος ἦταν. Ὁ Linnaeus καὶ ὁ Cuvier ἦταν οἱ δύο θεοί μου, ὅν καὶ μὲ πολὺ διαφορετικὸ τρόπο, ἀλλὰ δὲν ἦταν τίποτε ἄλλο παρὰ σχολιαροῦνταί μιν μπροστὰ στὸν γέρο Ἀριστοτέλη»¹.

Παρ' ὅλο πού, ὁπωσδήποτε, ἡ αριστοτελικὴ ἔννοια τῆς «μεταφυσικῆς βιολογίας», ἰδιαίτερα διὰν αὐτὴ σχετίζεται μὲ τὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ αριστοτελικὴ θεωρία, εἶναι ἰδιαίτερα προβληματικὴ καὶ θεωρεῖται ὄχι μόνον παρωχημένη ἀλλὰ καὶ λανθασμένη ἀπὸ τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ ἐρευνα², οἱ περισσότεροι τομεῖς τῆς αριστοτελικῆς φιλοσοφίας παραμένουν σήμερὰ ἐπίκαιροι καὶ πολλοὶ σύγχρονοι φιλόσοφοι ἀσχολοῦνται μὲ τὴ μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ

1. Πβ. Α. GOTTHELF, *Darwin on Aristotle*, *Journal of the History of Biology*, 32, 1999, σσ. 3-30, ὅπου καὶ ἡ παράθεση τῆς ἐπιστολῆς. Ἡ μετάφραση εἶναι δική μου.

2. Σχετικὰ μὲ τὴν αριστοτελικὴ ἔννοια τῆς «μεταφυσικῆς βιολογίας» καὶ τὴν υἱοθέτησή της ἀπὸ σύγχρονους νεοαριστοτελικοὺς ἠθικοὺς φιλοσόφους, ὅπως ὁ Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 2nd ed., London, Duckworth, 1985), καθὼς καὶ τὶς δυσκολίες πού αὐτὴ δημιουργεῖ στὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη, πβ. Ε. LEONTISINI, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*, with a foreword by Richard Stalley, Athens, Saripolos Library, 2007, σσ. 58 καὶ 87-90. Πβ. ἐπίσης σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό, S. MULHALL-A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1996, σσ. 81-82.

Ἀριστοτέλη, όχι μόνο στο πλαίσιο της ιστορίας της φιλοσοφίας, αλλά και διατυπώνοντας σύγχρονες συστηματικές νεοαριστοτελικές θεωρίες τόσο στην ἠθική και πολιτική φιλοσοφία αλλά και σὲ ἄλλους κλάδους, ὅπως ἡ φιλοσοφική ψυχολογία³ καὶ ἡ φιλοσοφική βιολογία⁴. Ἐπιχειρήματα τελεολογικοῦ τύπου ἔχουν πολλές φορές χρησιμοποιηθεῖ κατά τὴν ἀρχαιότητα τόσο ἀπὸ τὴ φιλοσοφία ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν λαϊκὴ ἐπιστήμη καὶ συνεχίζουν νὰ ἐπηρεάζουν τὶς σύγχρονες διαμάχες γύρω ἀπὸ τὶς θεωρίες γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν, τὴ δημιουργία καὶ τὸν νοήμονα σχεδιασμό καθὼς καὶ ἄλλες θεωρίες ποὺ στοχεύουν στὴν ἐξήγηση τῆς δομῆς καὶ λειτουργίας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἢ συνείδησης⁵.

Ὁ φιλοσοφικὸς κλάδος τῆς φιλοσοφικῆς ψυχολογίας ἢ τῆς φιλοσοφίας τοῦ νοῦ, ὅπως ὀνομάζεται κατὰ τὸν 20ὸ καὶ τὸν 21ο αἰῶνα, ἢ μελέτη δηλαδή τῶν νοητικῶν καὶ τῶν ψυχολογικῶν φαινομένων, ἔγινε ἀντικείμενο συστηματικῆς ἔρευνας μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ μελέτησε μὲ προσοχὴ τὰ ψυχολογικὰ φαινόμενα μὲ φιλοσοφικὸ τρόπο καὶ ἀφιέρωσε μιὰ ὁλόκληρη πραγματεία, τὸ *Περὶ ψυχῆς*, μὲ σκοπὸ νὰ ὀρίσει τὴν ψυχὴ καὶ τὶς λειτουργίες της, καθὼς καὶ ἓνα σύνολο ἄλλων μικρότερων ἔργων ὑπὸ τὴν ὀνομασία *Μικρὰ Φυσικά* στὰ ὁποῖα ἀσχολεῖται μὲ εἰδικότερα θέματα παρόμοιου χαρακτήρα, ὅπως τὴν αἴσθηση καὶ τὰ αἰσθητά, τὴ μνήμη καὶ τὴν ἀνάμνηση, τὸν ὕπνο καὶ τὴν ἐγρήγορση, τὰ ὄνειρα, τὴν καθ' ὕπνον μαντική, τὴν ἀναπνοὴ καὶ πολλὰ ἄλλα. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε τὴν ψυχολογία ὡς μία πλευρὰ τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης γι' αὐτὸ καὶ ἡ δική του τοποθέτηση πάνω στὸ θέμα αὐτὸ βασίζεται στὶς ἀρχές ποὺ ἐκεῖνος θέτει σχετικὰ μὲ τὴ σπουδὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἡ *Περὶ ψυχῆς* πραγματεία του, ὅστόσο, κατέχει κεντρικὸ ρόλο σὲ ὁλόκληρο τὸ φιλοσοφικὸ του ἔργο καὶ τὰ βιολογικὰ ἔργα του ἀπαιτοῦν διαρκὴ ἀναφορὰ στὸ *Περὶ ψυχῆς*, τὸ ὁποῖο σχετίζεται ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἠθική, τὴ γνωσιοθεωρία καὶ τὴ μεταφυσική. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει πραγματισσοβαροὺς λόγους νὰ ἀξιῶναι τὸν τίτλο τοῦ θεμελιωτῆ τῆς «ψυχολογίας».

3. Πβ. ἐνδεικτικὰ P. SMITH and O. R. JONES, *The Philosophy of Mind. An Introduction*, Cambridge, Cambridge UP, 1986.

4. Πβ. ἐνδεικτικὰ M. GRENE, Aristotle and Modern Biology, *Journal of the History of Ideas*, 33, 3, 1972, σσ. 395-424· M. FURTH, Aristotle's Biological Universe: An Overview, A. GOTTHELF and J. G. LENNOX (ἐπιμ.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge UP, 1986 καὶ P. FEYERABEND, Ὑπερασπίζοντας τὸν Ἀριστοτέλη, μτφρ. Χ. Μπάλλα, Β. ΚΑΛΦΑ (ἐπιμ.), Ἀθήνα, Γενικὴ Γραμματεία Νέας Γενιάς, 1987.

5. Πβ. ἐνδεικτικὰ F. AYALA, Teleological Explanation in Evolutionary Biology, *Philosophy of Science*, 37, 1970, σσ. 1-15· L. WRIGHT, *Teleological Explanation*, Berkeley, University of California Press, 1976· R. BRANDON, Biological Teleology: *Questions and Explanations*, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 12, 1981, σσ. 91-105· J. COOPER, Aristotle on Natural Teleology, M. SCHOFIELD-M. NUSSBAUM (ἐπιμ.), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge UP, 1982, σσ. 197-222· S. SAUVE MEYER, Aristotle, Teleology, and Reduction, *The Philosophical Review*, 101.4, 1992, σσ. 791-825 καὶ R. SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

παρ' ὅλο πού ἡ λέξη αὐτή καθ' ἑαυτήν δὲν χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν ἴδιον.⁶ Ἡ ἐπιρροή του γίνεται αἰσθητὴ σὲ ὅλη τὴ μετέπειτα ἀρχαία ψυχολογικὴ θεωρία⁷, τόσο σὲ θέματα ὁρολογίας ὥστε καὶ μεθόδου, ἀλλὰ καὶ στὴ σύγχρονη φιλοσοφία τοῦ νοῦ. Ἡ σύγχρονη συζήτηση γύρω ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ προσέγγιση τῆς σχέσης ψυχῆς-σώματος ἐμπνέει μέχρι σήμερα τοὺς σύγχρονους φιλοσόφους ὥστε νὰ ἐρευνοῦν ἐκτενῶς τὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ψυχὴ καί, ὅπως εἶναι γνωστὸ, πολλὲς μελέτες σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ ἔχουν δημοσιευτεῖ τὸν τελευταῖο αἰῶνα, κατὰ τὸν ὅποιον, ἄλλωστε, ὁ φιλοσοφικὸς κλάδος τῆς φιλοσοφίας τοῦ νοῦ ἔχει ἰδιαίτερα ἀναπτυχθεῖ σὲ ποικίλες καὶ σύνθετες κατευθύνσεις⁸.

Ὁ Ἀριστοτέλης στὸ *Περὶ ζώων μορίων* (Α 2) παρέχει τὴ λέξη «ψυχὴ» ἀπὸ τὸ «ψυχρός» (κρύος, δροσερός), γιὰ τὴ γνώμη του συντελεῖ γιὰ τὴν ἀναπνοὴ καὶ τὴ διατήρηση τῆς σταθερῆς θερμοκρασίας τοῦ σώματος. Γενικὰ πάντως χρειάζεται νὰ παρατηρήσει κανεὶς ὅτι, κατὰ τὴν περίοδο τῆς ἀρχαιότητος, στὰ χρόνια τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ παλαιότερα, ὁ ἀντιθετικὸς ὁρος γιὰ τὴν «ψυχὴ» δὲν ἦταν, στὴν κοινὴ γλῶσσα, τόσο τὸ «σῶμα», ἀλλὰ ὁ «θάνατος». Αὐτὸ γίνεται ἐπιπροσθέτως ἐμφανὲς ἀπὸ τὴ χρῆση τοῦ ρήματος «φιλοψυχέω», τὸ νὰ ἀγαπᾷ δηλαδὴ κανεὶς τὴν ψυχὴ του, πού σημαίνει στὴν πραγματικότητά νὰ φοβᾶται κανεὶς τὸ θάνατο καὶ νὰ ἀγαπᾷ τὴ ζωὴ⁹.

Ἡ ἐνασχόληση, ὥστόσο, μὲ τὴν ψυχὴ εἶχε ἀρχίσει πολὺ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ πολλὲς θεωρίες, διαφορετικὲς μεταξὺ τους, εἶχαν διατυπωθεῖ σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ καθὼς καὶ τὴ σχέση της μὲ τὸ σῶμα. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης στὸ πρῶτο βιβλίον τοῦ *Περὶ ψυχῆς* παρουσιάζει, κατὰ τὴν προσφιλή μέθοδό του, τὶς θεωρίες γιὰ τὴ ψυχὴ πού εἶχαν διατυπωθεῖ ἀπὸ τοὺς προγενέστερους του, τοὺς Προσωκρατικοὺς καὶ τὸν Πλάτωνα, καὶ προχωρεῖ συγ-

6. Πβ. W. D. ROSS, *Ἀριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, 4η ἀνατ., Ἀθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2010, σσ. 185-218 καὶ C. RAPP, *Εἰσαγωγή στὸν Ἀριστοτέλη*, μτφρ. Ἡλ. Τσιρινγκάνα, Π. ΘΑΝΑΣΑ (ἐπιμ.), Ἀθήνα, Ὀκτώ, 2012, σσ. 177-188. Πβ. ἐπίσης A. EDEL, *Aristotle and His Philosophy*, Chapel Hill, The University of Carolina Press, 1982 καὶ R. J. HANKINSON, *Greek Medical Models of Mind*, S. EVERSON (ἐπιμ.), *Psychology. Companions to Ancient Thought 2*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, σσ. 194-217.

7. Πὰ τὴν ἐπίδραση τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας τοῦ νοῦ στὴ στωικὴ φιλοσοφία, πβ. ἐνδεικτικὰ J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Los Angeles, California UP, 1991.

8. Πβ. ἐνδεικτικὰ J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, J. BARNES, M. SCHOFIELD and R. SORABJI (ἐπιμ.), *Articles on Aristotle. 4. Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, σσ. 32-41· R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, *αὐτόθι*, σσ. 42-64· J. L. ACKRILL, *Aristotle's Definitions of *psychê**, *αὐτόθι*, σσ. 65-75· T. H. IRWIN, *Aristotle's Philosophy of Mind*, 91, S. EVERSON (ἐπιμ.), *Psychology*, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 56-83· W. CHARLTON, *Aristotle's Definition of Soul*, M. DURRANT (ἐπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, London, Routledge, 1993, σσ. 197-216.

9. Στὸ λεξικὸ τῶν Liddell καὶ Scott βρισκόμε τὸ ρῆμα «φιλοψυχέω» καὶ τὸ οὐσιαστικὸ «φιλοψυχία» πού σημαίνουν ἀντίστοιχα «ἀγαπᾷ τὴ ζωὴ μου, συμπαρομαρτυροῦν» καὶ τῆς σημασίας τῆς δειλίας, εἶμαι δειλός, μικρόψυχος» καὶ «ἡ ἀγάπη τῆς ζωῆς».

χρόνως στον κριτικό σχολιασμό των θεωριών αυτών καθώς και στην αντιπαράθεσή τους με τις δικές του. Στον Όμηρο ή ψυχή, παρ' όλο που είναι ουσιώδης για τον ζωντανό άνθρωπο, δεν συνδέεται με κάποια συγκεκριμένη δραστηριότητα, ενώ ο «νοῦς» είναι ή λέξη της προτιμήσεώς του για να περιγράψει τη «νοητική ἐνόραση» ή τη «μελέτη»¹⁰. Είναι γνωστή ή όμηρική ιδέα της ψυχῆς ὡς αὐλοῦ εἰδώλου τοῦ σώματος που τοῦ δίνει ζωή καί, όταν αὐτό πεθαίνει, ἐκείνη ἐπιβιώνει ὡς μία θλιβερή καί γλωμῆ ὑπαρξή στον Ἄδη. Οἱ ἀναφορές που γίνονται στα όμηρικά ἔπη σχετικά με τήν ψυχή περιορίζονται σχεδόν πάντοτε σέ περιγραφές θανάτου ή σέ περιγραφές τοῦ νεκροῦ. Οἱ συνδέσεις, ὅμως, που γίνονται στα όμηρικά ἔπη ἀνάμεσα στήν ψυχή, τή ζωτικότητα, τήν ἀναπνοή καί τόν ἀνεμο φαίνονται καθαρά ἀπό τις περιγραφές αὐτές¹¹. Ἀκόμη καί ἀργότερα, παρ' όλο που ὁ ὅρος «ψυχή» ἀναπτύσσει πολλές εἰδικές σημασίες ἀπό μόνος του, ποτέ δέν χάνει τελείως τή σχέση του με τήν ἀναπνοή της ζωῆς, ή ὁποία είναι κατὰ προσέγγιση αὐτή της λατινικῆς λέξης *anima*, ή αὐτή της «πνοῆς ζωῆς» που, σύμφωνα με τή χριστιανική δογματική θεολογία, ὁ Θεός ἐνεφύσησε μέσα στα ρουθούνια τοῦ Ἀδάμ¹².

Πράγματι, οἱ Προσωκρατικοί φιλόσοφοι ἦταν οἱ πρῶτοι που συσχέτισαν τήν ψυχή με τήν ἔννοια τοῦ συνειδητοῦ ἑαυτοῦ, δηλαδή τοῦ Ἐγώ ή τοῦ προσώπου¹³. Ὁ Πυθαγόρας ἦταν, ἴσως, ὁ πρῶτος φιλόσοφος που πραγματεύθηκε ρητά τήν ψυχή ὡς κάτι που ἔχει ήθική σημασία καί ὁ Ἡράκλειτος ἦταν ἐπίσης ὁ πρῶτος που ἐπισήμανε ὅτι ή γνώση της ψυχῆς ἔχει ἄμεση σχέση με τή γνώση της δομῆς τοῦ κόσμου. Γιά τόν Θαλή, ή ψυχή φαίνεται νά σημαίνει τόσο τή ζωή ὅσο καί τήν πηγή της κίνησης. Ἡ ἔννοια της ψυχῆς ὡς αὐτό που κινεῖ καί δίνει ζωή στο σώμα εἶναι μία φυσική ἐξέλιξη της ἀποψῆς ὅτι ἕνα νεκρό, χωρίς κίνηση, σώμα ἔχει χάσει τήν ψυχή του. Σύμφωνα με τήν ἀποψη τοῦ Ἀριστοτέλη¹⁴, που παραθέτει στο *Περὶ ψυχῆς* (Α 411 α 7), ὁ Θαλῆς ἐνδε-

10. Βλ. Α. Α. LONG, *Psychological Ideas in Antiquity*, P. P. WIENER (ἐπιμ.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 4, New York, Charles Scribner's Sons, 1968, σσ. 1-9.

11. «Ἐνα ἀντιπροσωπευτικό παράδειγμα βρίσκουμε στο Ε 696-698 τῆς *Ἰλιάδας*: «καὶ αὐτὸς λιγώθηκε, καὶ σκέπασε τὰ μάτια του κατὰ χεῖρα / καὶ εὐτὸς συνέφερε, τι ἐδρόοιζε βορίας, καὶ τήν ψυχή του, / που ἦταν κοντά νά φύγει, ἀνάστανε τρογύρα του φυσώντας» (μτφρ. Ι. Θ. Κακριδῆ καί Ν. Καζαντζάκη, *Ὁμήρου Ἰλιάδα*, Ἀθήνα 1955).

12. Πβ. Ε. ROHDE, *Psyche*, μτφρ. W. B. Hillis, Chicago, Ares Publishers Inc., 1987 (reprinted; 1925¹).

13. Πβ. C. GILL, *Is There A Concept of Person in Greek Philosophy?*, M. DURRANT (ἐπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, ἐνθ' ἄν., σσ. 166-193.

14. Δύο χωρία ἀπό τὸ *Περὶ ψυχῆς* τοῦ Ἀριστοτέλη μᾶς ἐπιτρέπουν νά εἰκόσουμε αὐτήν τήν ἀποψη τοῦ Θαλή ὅτι ὁλόκληρος ὁ κόσμος εἶναι, κατὰ κάποιον τρόπο, ζωντανός καὶ ἐμψυχός. Στὸ Α 405 α 19-22 τοῦ *Περὶ ψυχῆς* λέει χαρακτηριστικά ὅτι «ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἔξ ὧν ἀπομνημονεύοντο κλητικόν τι τήν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν οἶδρον κινεῖ». Ἀκόμη στο 411 α 7 ἀναφέρει: «καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὲ πνεύς αὐτὴν μεμῆχθαι φαίνεται, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πληρῆ θεῶν εἶναι». Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος, τέλος, ἀναφέρει ὅτι, σύμφωνα με τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Ἰππία, ἀπέδιδε

χομένως πίστευε επίσης ότι και ο κόσμος από μόνος του κατείχε ψυχή και πολλοί άλλοι φιλόσοφοι οίγουρα υιοθέτησαν αυτήν την άποψη, όπως ο Άναξίμενης, ο οποίος προέβη σε συγκεκριμένη αναλογία ανάμεσα στην ανθρώπινη ψυχή και την ύλη, η οποία υπέθετε ότι περιέβαλε τον κόσμο. Επίσης, ο Ήρακλειτος θεώρησε ότι είναι δύσκολο να ξερευνήσει κανείς το βάρος της ψυχής λέγοντας ότι «ψυχής πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει» (DK 45)¹⁵. Ο σοφιστής Πρωταγόρας, σύμφωνα με τὸν Διογένη τὸν Λαέρτιο, υποστήριξε πώς η ψυχή, διὰν χωριστεί ἀπὸ τὴν αἰσθητήρια ἀντίληψη, παύει νὰ υφίσταται, παρατήρηση πού κάνει καὶ ὁ Πλάτων στὸν *Θεαίτητον*. Ὁ G. B. Kerferd, σχετικὰ μὲ τὴν ἄποψη αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα, διὰ δηλαδή ἡ ψυχή δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴς αἰσθήσεις της, παρατηρεῖ ὅτι ὁ Πρωταγόρας, καθὼς θεωρεῖ τὴν ψυχή μὲ ἁμικρῶς φυσιολογικὸ πρόσωπο, ἐντοπίζοντας μάλιστα τὴ θέση της στὸ στήθος (DK 80 A 18), δὲν ἐννοεῖ μὲ τὴν παραπάνω φράση ὅτι, ἂν ἡ ψυχή χωριστεῖ ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τῶν αἰσθητήριων ἐνεργημάτων της, δὲν ἔχει ὑπόστασις¹⁶. Πιὸ πιθανὸ εἶναι ὅτι ἡ φράση ὑποδηλώνει πὼς ἡ ψυχή δὲν ἐκτελεῖ ἄλλη λειτουργία ἐκτὸς ἀπ' αὐτὴν τῆς αἰσθητήριας ἀντίληψης, μία διδασκαλία πού ὑπάρχει πιθανῶς καὶ στὸν Δημόκριτο (DK 68 A 712) καὶ ἀκολουθῶς στὸν Στράβωνα καὶ τὸν Αἰνείδη, παρόλο πού ταύτισαν τὴν κατανόηση μὲ τὴν αἴσθηση καὶ δὲν ἀρνήθηκαν τὴν ὑπαρξὴ τῆς κατανόησης¹⁷.

Ἡ πρώτη, ὅμως, πλήρης ταύτιση τῆς ψυχῆς μὲ τὴ λογικὴ καὶ τὴ συναισθηματικὴ πλευρὰ τῆς προσωπικότητος ἀποδίδεται στὸν Σωκράτη. Ὅμως, οἱ θεωρίες αὐτὲς δὲν ἔθεταν μὲ ἀποφασιστικὸ τρόπο τὸ πρόβλημα τῆς ἀντίθεσης ψυχῆς-σώματος. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ θὰ καταστῇ φανερὴ μὲ τὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴν ψυχή καὶ τὸ σῶμα, μὰ θεωρία πού ἔχει σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐπιρροὴ ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Πυθαγόρα¹⁸ καὶ τῶν Ὀρφικῶν καὶ συνδέε-

ψυχή ἀκόμη καὶ στὰ ἄψυχα ἀντικείμενα, παίρνοντας ὡς ἐνδείξεις τὴ μαγνήτιδα λίθο καὶ τὸ ἤλεκτρον. Γιὰ διεξοδικότερη ἀνάλυση σχετικὰ μὲ τὴν ἄποψη αὐτὴ, πβ. S. G. KIRK, J. E. RAVEN καὶ M. SCHOFIELD, *Οἱ Προσωκρατικοὶ Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Ἀθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1988, σσ. 106-109.

15. M. SCHOFIELD, *Heraclitus' Theory of Soul and Its Antecedents*, M. DURRANT (ἐπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, ἐνθ' ἄν., σσ. 13-34.

16. Πβ. G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge UP, 1981, σ. 110.

17. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathematicos*, VII, 350.

18. Ὁ Πυθαγόρας κήρυξε μία ἐσχατολογία σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ψυχή ὑπόκειται μετὰ θάνατον σὲ θεία κρίση καὶ ἀκολουθεῖ ἢ τιμωρία τῶν κακῶν στὸν Κάτω κόσμῳ καὶ μὴ καλύτερη τύχη γιὰ τοὺς καλοὺς πού, ἂν παραμείνουν ἐνῆρτοι στὸν ἄλλο κόσμῳ καὶ σὲ μὴ νέα μετενοσάρκωση σ' αὐτὸν ἐδῶ, μὴ ποῦν τελικὰ νὰ φτάσουν στὰ νηοῦ τῶν Μασκάρων. Γιὰ τὰ νηοῦ τῶν Μασκάρων ἐξάλλου μιλᾷ καὶ ὁ Πλάτων στὸν *Γοργία* 523 a-b, ὅπου πηγαίνει ὁποῖος «δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ δοῖος». Γιὰ διεξοδικότερη ἀνάλυση σχετικὰ μὲ τὴν Πυθαγόρεια διδασκαλία περὶ ψυχῆς, πβ. G. S. KIRK, J. E. RAVEN καὶ M. SCHOFIELD, *Οἱ Προσωκρατικοὶ Φιλόσοφοι*, ἐνθ' ἄν., σσ. 227, 229 καὶ 242-243.

ται στενά και με τις θεωρίες για τη μετεμψύχωση και μετενσάρκωση¹⁹ που επικρατούσαν την εποχή εκείνη. Στόν διάλογο *Φαίδων* ο Πλάτων προτείνει μια άποψη που κατά κάποιον τρόπο συνδυάζει τις απόψεις του Σωκράτη για την ψυχή με αυτές των Όρφικών για τη μετενσάρκωση, παρόλο που αναγνωρίζει ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν πιστεύουν στην επιβίωση της ψυχής μετά τον θάνατο. Παρ' όλα αυτά, στην *Πολιτεία* (436 b-441 c), όταν μιλάει για την τριμερή ψυχή, αναφέρει ότι μόνο το λογικό μέρος είναι αθάνατο²⁰, άποψη που υποστηρίζει και ο Άριστοτέλης στο *Περί ψυχής* (Α 408 b 29-32). Η ψυχολογική θεωρία του Πλάτωνα είναι κεντρική για το σύνολο της φιλοσοφίας του. Ο Πλάτων, θεωρώντας την καλλιέργεια της ψυχής ως πρωταρχικό καθήκον, έχει σίγουρα επηρεαστεί από τον Σωκράτη και τους Πυθαγόρειους. Η γνώση μας, βέβαια, για τον Σωκράτη βασίζεται κυρίως στα έργα του Πλάτωνα, αλλά μπορεί να συμπεράνει κανείς ότι ο Σωκράτης υποστήριζε και υιοθέτησε μια αυστηρή εξέταση των ηθικών εννοιών ως των μέσων που καθοδηγούν την ψυχή και την καθιστούν ικανή να ελέγχει το σώμα και τα πάθη του²¹. Η ψυχή σημαίνει στην περίπτωση αυτή το νοητικό αλλά και το ηθικό Έγώ. Οι δύο αυτές ιδιότητες του Έγώ χρειάζεται να είναι πάντοτε μαζί, γιατί μόνο όταν γνωρίζει κανείς τί είναι το αγαθό, μπορεί να καταστεί αγαθός²².

Ο Πλάτων παρουσιάζει τη νοησιαρχική αυτή θέση κυρίως στον *Φαίδωνα*. Η ψυχή και το σώμα αποτελούν ξένες μεταξύ τους οντότητες. Σκοπός της ψυχής, ή όποια είναι άπλη στην ουσία της και αθάνατη, είναι να απαλλάξει τον εαυτό της από το σώμα, αφού, όταν βρίσκεται μέσα στο σώμα, δεν είναι δυνατόν να αποκτήσει τέλεια γνώση. Τα μοναδικά αντικείμενα της γνώσης είναι οι ιδέες που αποτελούν μοναδικές, αναλλοίωτες και άυλες οντότητες. Όταν η ψυχή βρίσκεται μέσα στο σώμα μπορεί να κατανοήσει τις ιδέες μόνο με το να σκέφτεται όσο το δυνατόν περισσότερο ανεξάρτητα από το σώμα. Η ψυχή είναι το σκεπτόμενο, λογικό Έγώ που βρίσκεται σε άμειψη

19. Ο Ηρόδοτος αναφέρει (Β, 123) ότι οι Αιγύπτιοι ήταν αυτοί που πρώτοι εξέφρασαν τη δοξασία ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αθάνατη. Ο Ηρόδοτος όμως θεωρεί συχνά ότι όρισμένες γνησία ελληνικές ιδέες και πρακτικές έχουν αιγυπτιακή προέλευση. Ένώ η πίστη στη μετενσάρκωση μπορεί πράγματι να ήταν ένα ξένο προϊόν που μεταφέρθηκε στην Ελλάδα (λ.χ. από την Ινδία ή την κεντρική Ασία ή τη νότια Ρωσία), η μετεμψύχωση, αντίθετα με τη μεταμόρφωση σε ζωικές μορφές, δεν πιστοποιείται σε γραπτά αιγυπτιακά μνημεία ή στην αιγυπτιακή τέχνη. Είναι, επομένως, πιθανό ο ίδιος ο Πυθαγόρας να διατύπωνε το δόγμα της μετεμψύχωσης, χρησιμοποιώντας τον όρο «ψυχή».

20. Πβ. S. LOVIBOND, *Plato's Theory of Mind*, M. DURRANT (έπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, ενθ' άν., σσ. 35-55. Πβ. επίσης τη σημαντική μονογραφία T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.

21. Πβ. G. SANTAS, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

22. N. ΡΑΡΡΑΣ, *Πολιτεία του Πλάτωνα. Ένας οδηγός ανάγνωσης*, μτφρ. Δ. Παπαγιαννάκου, Ι. ΠΑΤΣΙΩΤΗ (έπιμ.), Αθήνα, Όκτώ, 2006, σσ. 92-95.

ἀντίθεση πρὸς τὰ πάθη, τὶς ἡδονὲς καὶ τὶς αἰσθήσεις πού συνδέονται μὲ τὸ σῶμα. Ἡ ψυχὴ, βέβαια, παρέχει ζωὴ στὸ σῶμα κατὰ τὴ διάρκεια τῆς μετεμψύχωσης, ἀλλὰ αὐτὸ ἀποτελεῖ μία δυσάρεστη παρενόχληση γιὰ τὴν πνευματικὴ δραστηριότητα καὶ ὁ Πλάτων δὲν ἐξηγεῖ, μὲ ἱκανοποιητικὸ τρόπο τοῦλάχιστον, πῶς ἡ ψυχὴ ἐπιδρᾷ στὸ σῶμα.

Βέβαια, αὐτὸς ὁ ὑπερβολικὸς δυισμὸς δὲν ὑπάρχει σὲ ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα. Στὸ τέταρτο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ἡ ψυχὴ χάνει τὴν ἐνότητά της καὶ χωρίζεται στὸν «νοῦν», τὸν «θυμὸ» καὶ τὴν «ἐπιθυμία». Στὸ ἐπιθυμητικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἐπισυνάπτονται σωματικὲς ἐπιθυμίες καὶ ὁ θυμὸς ἀποτελεῖ τὸ συναισθηματικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς ἐξαιτίας τοῦ ὁποῖου αἰσθανόμαστε ὀργή, φόβο καὶ ἄλλα συναισθήματα, ἐνῶ ὁ νοῦς ἀποτελεῖ τὸ διευθύνον μέρος πού χαλινάγεται τὶς ὁρέξεις μὲ τὴ βοήθεια τοῦ θυμοῦ. Ὁ ἀληθινὸς φιλόσοφος εἶναι αὐτὸς στὸν ὁποῖο ὁ νόμος τοῦ λόγου ἐδραιώνεται καὶ σ' αὐτὴν τὴν κατάσταση, ὅπου κυριαρχεῖ ἡ δικαιοσύνη στὴν ψυχὴ, ὅλα τὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἐναρμονίζονται μεταξὺ τους γιὰ ἓνα κοινὸ ἀγαθό. Ὁ νόμος τοῦ πνεύματος δὲν ἀποτελεῖ κάποια ἄσκηση ψυχροῦ διαλογισμοῦ. Ἀντιθέτως, τὸ λογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς εἶναι ἐραστὴς τῆς σοφίας καὶ διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸ ἐπιθυμητικὸ μέρος ὄχι ἀπὸ τὴν ἀπουσία κάθε ἐπιθυμίας, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ διαφορετικὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιθυμίας: τὸ ἀπὸλυτο, νοητὸ ἀγαθό²³. Αὐτὴ ἡ διδασκαλία παρουσιάζεται μὲ μυθικὸ τρόπο καὶ στὸν *Φαῖδρον* (246 a κ.ἐξ.), ὅπου ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ παρομοιάζεται μὲ ἓναν ἡνίοχο (τὸ λογιστικόν) πού ὁδηγεῖ ἓνα ζευγάρι ἀλόγων (τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές). Ἀκόμη, ὁ χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα συνεχίζεται καὶ στὸν *Τίμαιον*, στὸν ὁποῖο τὸ λογιστικὸν μέρος τῆς ψυχῆς θεωρεῖται ὡς θεῖο καὶ ἀθάνατο καὶ ἀντιδιαστέλλεται πρὸς δύο θνητὰ καὶ ἄλογα μέρη, τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές²⁴.

Γενικά, εἶναι δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ πῶς ἡ ψυχολογία τοῦ Πλάτωνα δὲν ἀποτελεῖ μιὰ κάποια συστηματικὴ διδασκαλία, ἡ ὁποία εἶναι αὐστηρῶς διαρθρωμένη. Ἡ ἀποψή του γιὰ τὴν ψυχὴ ξεκίνησε ἀπὸ τὸν ἀσυμβίβαστο δυισμὸ τοῦ *Φαῖδωνα* καὶ ἔφτασε σὲ μιὰ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάποια ἐνωση εἶναι δυνατὴ, ἂν μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρυθεῖ ἁρμονία ἀνάμεσα στὸν λόγο, τὸ συναισθημα καὶ τὴ σωματικὴ ὁρεξί. Τὸ σῶμα καὶ ὁ νοῦς σχετίζονται μεταξὺ τους μέσω τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς αἰσθήσεως. Ὅμως, ὁ Πλάτων ποτὲ δὲν ἐγκατέλειψε τὴν πίστι του στὴν προτεραιότητα τοῦ λόγου, τὸ μέρος τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ὁποῖο εἶναι συγγενὲς μὲ τὸν ἀληθινὸ καὶ ἀμετάβλητο κόσμο, τοῦ ὁποῖου οὐσιαστικὴ λειτουργία ἀποτελεῖ ἡ κατανόηση αὐτοῦ τοῦ κόσμου²⁵.

23. *Αὐτόθι*, σσ. 91-110.

24. Πβ. ΠΛΑΤΩΝ, *Φαῖδων*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλ., Ἰ. Πετράκη, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, 2014, σσ. 57-61.

25. Πὰ ἀνάλυση τῆς ψυχολογικῆς θεωρίας τοῦ Πλάτωνα χωριστὰ σὲ κάθε ἔργο του σχετικὸ μὲ τὴν ψυχὴ («Σωκρατικοί» διάλογοι, *Φαῖδων*, *Πολιτεία*, *Τίμαιος*, *Φαῖδρος*, *Πολιτικός*, *Φῶβος*, *Νόμοι* καὶ *Ἐπανομίες*) πβ. T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970. Πὰ τὴ θεωρία τῆς ψυχῆς στοὺς σωκρατικούς διαλόγους, πβ. G.

Στὸν πλατωνικὸ *Κρατύλον*²⁶, ὁ Σωκράτης, ἀπαντώντας στὶς ἐρωτήσεις τοῦ Ἑρμογένη, ἐτυμολογεῖ τὰ ὀνόματα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Στὸ 399 e ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ πὼς «νομίζω ὅτι ἐκεῖνοι, ποὺ ἔδωσαν τὸ ὄνομα αὐτὸ στὴν ψυχὴ, εἶχαν κάτι τέτοιο κατὰ νοῦν ὅτι δηλαδὴ αὐτὸ τὸ ὄν, ὅταν ὑπάρχει στὸ σῶμα, γίνεται αἰτία νὰ ζεῖ αὐτό, γιατί τοῦ δίνει τὴ δύναμη νὰ ἀναπνέει καὶ τοῦ προμηθεύει («ἀναψύχει») τὸν ἄερα («τὴν τοῦ ἀναπνέειν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψύχον»), ὅταν ὁμοῦς παύσει νὰ ὑπάρχει αὐτό, ποὺ τὸν προμηθεύει μὲ ἄερα, τότε τὸ σῶμα καταστρέφεται καὶ πεθαίνει. Ἀπ' αὐτὸ νομίζω, ἐπομένως, ὅτι τὸ ὀνόμασαν ψυχὴ». Στὸ 400 b ἐπιχειρεῖ μιὰ δευτέρη ἐτυμολογικὴ ἐρμηνεία γιὰ τὴν ψυχὴ, ποὺ, ὅπως ἀναφέρει, ἐνδεχομένως θὰ εἶναι πιὸ ἀρεστὴ στὸν Εὐθύφρονα καὶ τοὺς ὁπαδοὺς του: «Ὁρθά, λοιπόν, μποροῦμε νὰ δώσουμε σὲ αὐτὴ τὴ δύναμη, ἡ ὁποία κατευθύνει καὶ συγκρατεῖ τὴ φύση τῶν ὀντων («φύσιν ὅχει καὶ ἔχει»), αὐτὸ τὸ ὄνομα, δηλαδὴ *φυσέχην*»²⁷. Ἐπιτρέπεται ὁμοῦς καὶ *ψυχὴ* νὰ τὸ ὀνομάσουμε, γιὰ νὰ εἶναι ὠραιότερο». Ἀναφερόμενος στὸ σῶμα στὸ 400 c ὁ Σωκράτης ἀναφέρει πὼς «μερικοὶ ὑποστηρίζουν ὅτι εἶναι τάφος (σημα) τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία, ὅπως παραδέχονται, ἔχει ταφεῖ σ' αὐτὸ κατὰ τὴν παρούσα ζωὴ. Ἄλλωστε, ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ μὲ αὐτὸ ἐκδηλώνει, ὅσα ἐκδηλώνει, ἐπιπλέον γι' αὐτὸν τὸν λόγο ὀνομάζεται ὀρθὰ καὶ *σημα*. Νομίζω, ὁμοῦς, πὼς αὐτὸ τὸ ὄνομα τὸ καθόρισαν πρὸ παντός οἱ Ὀρφικοί, διότι κατὰ τὴ γνώμη τους ἡ ψυχὴ ἐκπληρώνει κάποια ποινὴ γιὰ κάποια σφάλματά της, καὶ αὐτὸ τὸ ἔχει σὺν περιτρίχισμα γιὰ νὰ σώζεται, σὺν ἑναεῖδος φυλακῆς»²⁸.

Ὅμως, χρειάζεται νὰ ἐπισημανθεῖ πὼς ὅλες οἱ θεωρίες ποὺ εἶχαν διατυπωθεῖ σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ἀναφέρονταν σὲ κάθε εἶδος ψυχῆς, ἀλλὰ μόνο στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ἢ στὴ θεία ἢ στὴν ψυχὴ τοῦ παντός, ὅπως ὁ Πλάτων. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει τὸ ἀδύναμο σημεῖο τῶν θεωριῶν αὐτῶν στὸ Α 402 b 3-19 τοῦ *Περὶ ψυχῆς*: «Πατὶ, αὐτοὶ ποὺ τὴν ὥρα μιλοῦν καὶ ἐρευνοῦν σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ, φαίνεται πὼς ἐξετάζουν μόνο τὴν ἀνθρώπινη. Πρέπει, ἐπιπλέον, νὰ προσέξουμε μὴ μᾶς διαφύγει, ἂν ὁ

SANTAS, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, σσ. 64, 145-147, 249, 286-303. Πβ. ἐπίσης A. A. LONG, *Psychological Ideas in Antiquity, Dictionary of History of Ideas*, ἐνθ' ἂν., σσ. 3-4.

26. Καλὸ εἶναι βέβαια νὰ ἔχει κανεὶς ὑπ' ὄψιν τοῦ ὅτι οἱ ἐτυμολογικὲς ἐξηγήσεις ποὺ δίνονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη στὸν *Κρατύλον* συνοδεύονται ἀπὸ ἀρκετὴ δόση εἰρωνείας καὶ διάθεση κοροϊδίας τῶν παρόμοιων ἐξηγήσεων ποὺ ἔδιναν οἱ Σοφιστὲς σχετικὰ μὲ τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων. Πβ. G. ANAGNOSTOPOULOS, *Plato's Cratylus: The Two Theories of the Correctness of Names, Review of Metaphysics*, 25, 1971/2, σσ. 691-736 καὶ G. ANAGNOSTOPOULOS, *The Significance of Plato's Cratylus, Review of Metaphysics*, 27, 1973/4, σσ. 318-345.

27. Δηλαδὴ: «φυσέχην» = «φυσέχη» (μὲ μετὰθεση τοῦ σ) = «ψνέχη» (μὲ ἀποβολὴ τοῦ ε καὶ τονισμό τῆς λήγουσας) = «ψυχή».

28. Ἡ μεταγραφή στὴ νέα ἐλληνικὴ τῶν χωρίων τοῦ πλατωνικοῦ *Κρατύλου* εἶναι δική μου.

ὁριομὸς γιὰ τὴν ψυχὴ εἶναι ἓνας, ὅπως εἶναι γιὰ τὸ ζῶο, ἢ γιὰ κάθε εἶδος εἶναι διαφορετικὸς· ὅπως, παραδείγματος χάρη, γιὰ τὸ ἄλογο, τὸ σκύλο, τὸν ἄνθρωπο, τὸ θεό· ἐνῷ τὸ ζῶο, ὁ γενικὸς ὅρος²⁹, εἶτε εἶναι τίποτε, εἶτε ἔρχεται μετὰ. Τὸ ἴδιο θὰ ἴσχυε καὶ ἂν ἐπρόκειτο γιὰ κάποιο ἄλλο κοινὸ κατηγόρημα. Καὶ ἀκόμη, ἂν ὑποθέσουμε ὅτι δὲν ὑπάρχουν πολλὲς ψυχές, ἀλλὰ πολλὰ μέρη τῆς ψυχῆς, πρέπει πρῶτα νὰ ἐξετάσουμε τὴν ψυχὴ ὡς ὅλο ἢ τὰ μέρη τῆς. Καὶ ἀπὸ αὐτά, ὅμως εἶναι δύσκολο νὰ ἀποφασίσουμε ποιὰ, ἀπὸ τὴ φύση τους διαφέρουν μετὰξὺ τους, καὶ ἂν πρέπει πρῶτα νὰ ἐξετάσουμε τὰ μέρη ἢ τίς λειτουργίες τους· ὅπως, γὰρ παράδειγμα, πρῶτα τὴ νόηση ἢ τὸν νοῦ («τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν»), καὶ τὴν αἴσθησις ἢ τὴν ἰκανότητα μὲ τὴν ὁποία αἰσθανόμαστε («τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν»)· καὶ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ τὰ ἄλλα. Κι ἂν εἶναι νὰ προηγηθοῦν οἱ λειτουργίες, πάλι θὰ εἴχαμε δυσκολία, ἂν, πρὶν ἀπὸ αὐτές, πρέπει νὰ ἐξετάσουμε τὰ ἀντικείμενά τους· ὅπως, λόγου χάρη, τὸ αἰσθητὸ πρὶν ἀπὸ τὴν ἰκανότητα τῆς αἰσθήσεως, καὶ τὸ νοητὸ πρὶν ἀπὸ τὸν νοῦ»³⁰.

Ὁ Ἀριστοτέλης τοποθετεῖ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴν ψυχὴ σὲ βιολογικὸ πλαίσιο παρὰ σὲ καθαρὰ ψυχολογικόν³¹. Ὁ βιολογικὸς αὐτὸς προσανατολισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη γίνεται φανερός ἀπὸ τὴ μεθοδολογικὴ κατὰταξι τῶν πραγματειῶν του, ὅπου τὸ *Περὶ ψυχῆς* τοποθετεῖται ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ φιλοσοφία του, σὺν εἰσαγωγῇ στὴν ψυχοβιολογία (*Μικρὰ Φυσικά*) καὶ στὶς μεγάλες συστηματικὲς ἐργασίες του στὴ ζωολογία, ὅπως τὸ *Περὶ ζῴων μορίων* καὶ τὸ *Περὶ ζῴων γενέσεως*³². Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Charles H. Kahn³³, ἡ ἐπιδικώμενη σειρὰ τῶν παραπάνω ἔργων γίνεται φανερὴ ἀπὸ τίς ἀναφορὲς στὸ *Περὶ ψυχῆς* καὶ στὶς ἄλλες πραγματείες του. Ἐνα τυπικὸ παράδειγμα³⁴

29. «τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου»: στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάθε πρᾶγμα ἔχει ἓνα ἀρχέτυπο παράδειγμα, κατὰ μίμησιν τοῦ ὁποίου υφίστανται τὰ ὁμώνυμα πράγματα στὴ γῆ. Υπάρχει δηλαδὴ ὁ κόσμος τῶν παραδειγμάτων, ὁ αἰώνιος κόσμος τῶν ἀρχέτυπων κατὰ μίμησιν τοῦ ὁποίου υφίσταται ὁ αἰσθητὸς κόσμος. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ «τὸ καθόλου ζῶον» εἶναι τὸ ἀρχέτυπο, τὸ παράδειγμα ὅλων τῶν αἰσθητῶν ζῴων. Ὁ Ἀριστοτέλης διαφωνεῖ ὅμως μὲ τὴ θεωρία αὐτὴ ὑποστηρίζοντας ὅτι τὸ ἀρχέτυπο δὲν εἶναι ἄλλο ἢ «ὑψέτερον» καὶ ὅτι ὁ κόσμος τῶν ἰδεῶν ἀπορρῆει τὰ καθόλου ἀπὸ τὰ κατέκαστα.

30. Ἡ μεταγραφὴ στὴ νέα ἑλληνικὴ στηρίζεται στὴν ἔκδοσιν ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ψυχῆς*, εἰσαγ.-μτφρ.-σχόλ. Ἰ. Σ. Χριστοδούλου, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2003. Στὸ ἔξης θὰ γίνεται χρῆσις αὐτῆς τῆς μεταγραφῆς.

31. Πβ. M. GRENE, *Biology and Teleology*, *Cambridge Review*, 87, 1964, σσ. 260-273.

32. Τὸ *Περὶ τὰ ζῶα ἰσχυρίων* ἀποτελεῖ πιθανότατα ἔργο πού συγγράφηκε ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ μαθητὲς του μὲ σκοπὸ τὴ συλλογὴ ὑλικοῦ ἔρευνας. Πβ. J. BARNES, Ἀριστοτέλης: *Ὅλα ὅσα πρέπει νὰ γνωρίζετε*, μτφρ. Ἐ. Λεοντοίνη, Ἀθήνα, Oxford UP-Ἑλληνικά Γράμματα, 2006, σσ. 17-28. Πβ. ἐπίσης P. PELLEGRIN, *La classification des Animaux chez Aristote*, Paris, Société d'Édition des Belles Lettres, 1982.

33. Πβ. C. H. KAHN, *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, J. BARNES, M. SCHOFIELD and R. SORABJI (ἐπιμ.), *Articles on Aristotle*, ἐνθ' ἂν., σσ. 1-31.

34. Λίστα παραδειγμάτων πού στηρίζουν τὴν ἀποψη αὐτὴ ὑπάρχει στὴν ἔκδοσιν τοῦ *Περὶ ψυχῆς* ἀπὸ τὸν David Ross: W. D. ROSS, *Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon, 1961, σσ. 7-8.

που στηρίζει την άποψη αυτή βρίσκουμε στο 779 b 22 του *Περὶ ζώων γενέσεως*: «ὅπως εἰπώθηκε πρῶτύτερα στήν πραγματεία γὰρ τὶς αἰσθήσεις (ἐνν. τὰ *Μικρὰ Φυσικά*) καὶ ἀκόμη πῶς νωρίτερα στή συζήτηση γὰρ τὴν ψυχὴν (ἐνν. τὸ *Περὶ ψυχῆς*)».

Ὁ βιολογικὸς αὐτὸς προσανατολισμὸς γίνεται φανερός στο *Περὶ ψυχῆς* ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ὅρισμό τῆς ψυχῆς ὡς τὸ εἶδος καὶ τὴν ἐντελέχεια ἑνὸς ὁργανικοῦ σώματος: «ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια» (B 412 a 20-23). Τὸ βιολογικὸ αὐτὸ ὑπόβαθρο γίνεται ἀκόμη περισσότερο ἐμφανὲς ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ λίστα τῶν μερῶν ἢ δυνάμεων τῆς ψυχῆς ἀρχίζει μὲ τὴ θρεπτικὴ ψυχὴ, τὸ «θρεπτικόν», δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς βιολογικῆς ζωῆς αὐτὴν καθ' ἑαυτήν. Ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ ἀποτελεῖ τὴν πρωταρχικὴ καὶ τὴν πῶς γενικὴ δύναμη τῆς ψυχῆς, εἶναι ἡ ἀρχὴ χωρὶς τὴν ὁποία οἱ ἀνώτερες δυνάμεις τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ δὲν μποροῦν νὰ ὑπάρχουν, παρόλο πὺν ἡ θρεπτικὴ δύναμη μπορεῖ νὰ ὑφίσταται χωρὶς αὐτές, ὅπως συμβαίνει μὲ τὰ φυτὰ. Ἀκόμη καὶ στήν περίπτωση τῶν ζώων, τὰ ὁποία εἶναι ἔξ ὁρισμοῦ αἰσθαντικά, καὶ πρέπει, ἐπομένως, νὰ κατέχουν αἰσθητικὴ ψυχὴ, αὐτὴ ἡ δύναμη, ἡ θρεπτικὴ, δὲν διαχωρίζεται μὲ σαφὴ τρόπο ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἱκανότητά τους γὰρ ζωῆς.

Τὸ βιολογικὸ αὐτὸ ὑπόβαθρο πλασιώνεται, ἐπίσης, ἀπὸ τὶς κοινὲς συσχετίσεις τοῦ ἑλληνικοῦ ὅρου «ψυχὴ», τῆς ὁποίας ἡ ἐτυμολογικὴ ἀξία εἶναι αὐτὴ τῆς ἀναπνοῆς ζωῆς, ἡ ζωτικὴ δύναμη πὺν κάποιος «βγάζει» τὴ στιγμή τοῦ θανάτου ἢ στή διάρκειά μιὰς βαθιᾶς λιποθυμίας. Ἡ παλιὰ αὐτὴ σημασία ἔχει διατηρηθεῖ στο παράγωγο ἐπίθετο «ἑμψυχος», «αὐτὸς πὺν ἔχει ψυχὴ», δηλ. ζωντανός», ὅπου ὁ «ἄψυχος» εἶναι ἐκεῖνος πὺν εἶναι χωρὶς ψυχὴ καὶ ἀδρανής. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, οἱ κλασικοὶ συγγραφεῖς μποροῦν καὶ μιλοῦν γὰρ τὴν ψυχὴ ἑνὸς ἀλόγου ἢ κάποιου ἄλλου ζώου. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ἐφαρμόζει τὸν ὅρο «ψυχὴ» καὶ στὰ φυτὰ. Οἱ φιλοσοφικὲς συνδέσεις τοῦ ὅρου εἶναι συνήθως ὑλιστικὲς καὶ ὄχι νοητικὲς. Οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς, ἄλλωστε, ταύτισαν τὴν ψυχὴ μὲ κάποια δύναμη τοῦ ἀέρα, δηλαδὴ μὲ κάποια ὑπόσταση πὺν ἀπορροφήθηκε ἀπὸ τὸ σῶμα ἢ τὴν ταύτισαν μὲ τὴ ζωτικὴ φωτιά τοῦ ἴδιου τοῦ σώματος³⁵.

Γίνεται κατανοητό, ἐπομένως, ὅτι ἡ ἐξέταση τοῦ προβλήματος σώματος-ψυχῆς ἀπὸ τὴν πλευρὰ καὶ τῶν ζώων, καὶ ἀκόμη καὶ τῶν φυτῶν, δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἀντικείμενο ἀναφορᾶς ἢ ἀπλῶς ἓνα νέο θέμα ἐρευνας. Τὸ πρόβλη-

35. Αὐτὴ ἡ παλιὰ, κατὰ τὸ ἡμῶν φυσικὴ ἀντίληψη γὰρ τὴν ψυχὴ ἦταν ἀκόμα γνωστὴ στήν ἐποχὴ τοῦ Descartes, ὅπως ἦταν γνωστὴ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα. Σύμφωνα μὲ τὸν Charles H. Kahn, «ὅταν στὸν δεῦτερο *Στοχασμό* ὁ Descartes ἐξετάζει “τὶς σκέψεις πὺν ἀρχικά ἐρχονται στὸν νοῦ ἀπὸ μόνες τους”, οἱ ὁποῖες ἀφοροῦν τὴν ταυτότητά του, λοχουρίζεται ὅτι εἶχε προηγουμένως φανταστὴ τὴν ψυχὴ ὡς “κάτι ὑπερβολικά σπάνιο καὶ ἀνεπαίσθητο, σὰν ἓναν ἀνεμο, μίαν φωτιά, ἢ ἓναν πολὺ ἀπαλὸ ἀέρα νὰ ἐρχεται μέσα καὶ νὰ διασκορπίζεται ἀπ' ἀέρου εἰς ἀέρον στὰ μέλη μου”». Πβ. C. H. KAHN, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 4, σημ. 10.

μα είναι θεμελιώδες για τὸν Ἀριστοτέλη καὶ εἶναι ἴσως ὁ πρῶτος ποὺ τὸ διαπραγματεύεται συστηματικά. Δὲν εἶναι τυχαῖο, ἄλλωστε, πὼς στὸν Ἀριστοτέλη ὀφείλουμε καὶ τὴν πρώτη οὐδέτερη χρῆση τῆς γλώσσας ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, διὰ τὸ πρῶτο βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν* χρησιμοποιοῖ τὴ λέξη «ζῶον» ὡς αὐτὸ ποὺ γενικότερα ἔχει ζωὴ, ἀναφέροντας χαρακτηριστικὰ, ὅτι «ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον» (*Πολιτικά*, Α 1253 a 1-2)³⁶.

Χρειαζεται βέβαια νὰ ἐπισημάνει κανεὶς ὅτι ἀναφορὲς σχετικὰ μὲ τὰ ζῶα ἔχουμε καὶ ἀπὸ ἄλλους φιλόσοφους, πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, τόσο ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Τὸ θέμα, ὁμῶς, αὐτὸ τῆς ψυχῆς τῶν ζώων συνδέεται κατὰ κύριο λόγο μὲ τὴ θεωρία τῆς μετεμψύχωσης, ἡ ὁποία διατυπώθηκε κυρίως ἀπὸ τὸν Πυθαγόρα καὶ τοὺς Ὀρφικούς, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν Ἐμπεδοκλή. Ὁ Πλάτων ἀργότερα, ἐπηρεασμένος ἀπὸ τοὺς Πυθαγόρειους, τὴν προσάρμοσε στὴν περὶ ψυχῆς θεωρία του. Ὁ Πορφύριος³⁷ ἀναφέρει γιὰ τὸν Πυθαγόρα πὼς ὑποστήριζε ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη καὶ μεταμορφώνεται σὲ ἄλλα εἶδη ζώων καὶ πὼς διὰ τὰ ἐμψυχα πλάσματα πρέπει νὰ θεωροῦνται συγγενικά μεταξὺ τους. Ἀκόμη, γιὰ τὸν Πυθαγόρα μᾶς παραδίδεται ἡ ἐξῆς ἀνέκδοτη διήγηση ἀπὸ τὸν Ξενοφάνη³⁸, χαρακτηριστικὴ ὁμῶς τῆς θεωρίας του γιὰ τὴ μετενοάρκωση: «Λέγε δτι κάποτε ποὺ περνοῦσε στὸν δρόμο καὶ εἶδε κάποιον νὰ δέρνει ἕνα σκυλάκι τὸ λυπήθηκε καὶ εἶπε: "Σταμάτησε καὶ μὴ τὸ κτυπᾷς, γιατί εἶναι ἡ ψυχὴ ἑνὸς φίλου μου, ποὺ τὴν ἀναγνώρισα, διὰ τὴν ἀκούσα τὴ φωνὴ της"»³⁹. Ἐπίσης, οἱ Ὀρφικοὶ ποτὲ δὲν ἔτρωγαν οὔτε θυοῖσζαν ζῶα, παρὰ ἀντιθέτως προέτρεπαν τοὺς ἀνθρώπους νὰ ἀποφεύγουν κάθε εἶδους αἱματοχυσίαν⁴⁰. Ὁ Ἐμπεδοκλής, τέλος, ὑποστήριζε ὅτι οἱ ψυχὲς μποροῦσαν νὰ μετενοαρκοῦν ἀκόμη καὶ στὰ φυτὰ καὶ ἀπαγόρευε τὸ φάγωμα τῶν φασολιῶν (DK 141), ὅπως καὶ ὁ Πυθαγόρας, καθὼς πίστευε πὼς ὁ ἴδιος σὲ μιὰ προηγούμενη μετενοάρκωσή του ὑπῆρξε θάμνος (DK 117).

Ἐπομένως, εἶναι δυνατόν νὰ παρατηρήσει κανεὶς πὼς οἱ προηγούμενες θεωρίες περὶ ψυχῆς, σὲ γενικὲς γραμμὲς, περιορίζαν τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν στὸ θέμα τῆς μετεμψύχωσης καὶ τῆς μετενοάρκωσης. Ὁ ρόλος τῶν ζώων περιοριζόταν στὸ νὰ λαμβάνουν τὴν ψυχὴ ποὺ ἀμάρτησε ἢ ἔπεσε σὲ σφάλμα. Ἀντίθετα, ὁ Ἀριστοτέλης διαφωνεῖ πλήρως μὲ τὴ θεωρία τῆς μετεμψύχωσης καὶ καθιστᾷ ξεκάθαρη τὴ διαφωνία του αὐτῇ

36. Πβ. L. ARNHART, *The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals*, *American Journal of Political Science*, 38, 2, 1994, σσ. 464-485.

37. ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Πυθαγόρειος βίος*, 19 (DK 14.8a).

38. ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ, ἄπ. 7, ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., VIII, 36.

39. Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ J. Barnes, «τὸ ἀστεῖο δὲν ἔχει νόημα, ἂν ὁ στόχος τοῦ δὲν εἶναι ἡ θεωρία τῆς μετενοάρκωσης» (J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1982).

40. ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ, *Τιτόλοντος* 952· ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΟΥΣ, *Βάτραχοι* 1032· ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 782 c.

σὲ δύο σημεία τοῦ *Περὶ ψυχῆς*. Στὸ *Περὶ ψυχῆς* A 407 b 22-29 ἐπισημαίνει χαρακτηριστικά: «Ἀλλὰ αὐτοὶ προσπαθοῦν μόνον νὰ ποῦν ποῖα εἶναι ἡ φύσις τῆς ψυχῆς, καὶ, σχετικὰ μὲ τὸ σῶμα ποῦ θὰ τὴν δεχτεῖ, δὲν προσδιορίζουν τίποτε περισσότερο· ὥσῃ νὰ μποροῦσε, ὅπως λένε οἱ Πυθαγόρειοι μῦθοι, ὁποιαδήποτε ψυχὴ νὰ μπεῖ μέσα σὲ ὁποιοδήποτε σῶμα· (πρᾶγμα ποῦ δὲν ἰσχύει) γιατί, κάθε σῶμα, φαίνεται πὼς ἔχει τὴ δική του μορφή καὶ τὸ δικό του σχῆμα. Καὶ λένε κάτι παρόμοιο, ὅπως ἂν κάποιος ὑποστήριζε ὅτι ἡ ξυλουργικὴ τέχνη μπορεῖ νὰ μπεῖ μέσα σὲ αὐλούς. Ἡ τέχνη ὁμῶς, σι' ἀλήθεια, πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖ τὰ δικά της ὄργανα, καὶ ἡ ψυχὴ τὸ δικό της σῶμα». Τέλος, στὸ *Περὶ ψυχῆς*, B 414 a 20-25 ἀναφέρει: «Καί, γι' αὐτό, σωστά σκέπτονται, αὐτοὶ ποῦ θεωροῦν πὼς οὔτε ὑπάρχει χωρὶς τὸ σῶμα, οὔτε εἶναι ἡ ψυχὴ ἓνα εἶδος σώματος· γιατί βέβαια δὲν εἶναι σῶμα, ἀλλὰ κάτι ἀπὸ τὸ σῶμα· καὶ γι' αὐτὸ ὑπάρχει μέσα σὲ σῶμα, καὶ μάλιστα σὲ συγκεκριμένο σῶμα, καὶ ὅχι ὅπως τὴν προσάρμοζαν οἱ παλαιότεροι μέσα σὲ σῶμα, χωρὶς νὰ προσδιορίζουν καθόλου σὲ ποιοῦ καὶ τί εἶδους σῶμα, παρ' ὅλο ποῦ, ἀκριβῶς, εἶναι φανερό πὼς οἰδιδήποτε δὲν δέχεται οἰδιδήποτε».

Στὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, ἀφοῦ παραθέτει τὶς προηγούμενες θεωρίες ποῦ ἔχουν διατυπωθεῖ ἀπὸ τοὺς προγενέστερους ἀπ' αὐτὸν φιλοσόφους καὶ προβαίνει σὲ κριτικὴ τους, διατυπώνει γενικὲς κρίσεις ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ ἢ ὑπεύθυνη γιὰ τὴ σκέψη, τὴν αἴσθηση, τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καὶ τὴν ἀντίληψη (ἢ λέξη «αἴσθησις» τὰ καλύπτει καὶ τὰ τρία) καθὼς καὶ τὴν κίνηση. Ἡ διεξοδική του ἀνάλυση στὰ ἐπόμενα δύο βιβλία ἀναφέρεται στὶς λειτουργίες καὶ τὸν ὀρισμὸ τῆς ψυχῆς. Ἦδη ὁμῶς ἀπὸ τὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σὲ μερικὲς πολὺ βασικὲς καὶ ἐνδιαφέρουσες διαπιστώσεις σχετικὰ μὲ τὴ σχέση ψυχῆς-σώματος. Ἀναφερόμενος στὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ στὴ σχέση τους μὲ τὸ σῶμα, σημειώνει χαρακτηριστικά: «Δυσκολία, ὁμῶς ἔχουμε καὶ σχετικὰ μὲ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς· γιὰ τὸ ἂν, δηλαδή, εἶναι ὅλα κοινὰ καὶ ἀνήκουν σὲ ὃν ποῦ περιέχει τὴν ψυχὴ, ἢ ὑπάρχει καὶ κάποιο ποῦ ἀνήκει στὴν ἴδια τὴν ψυχὴ» (*Περὶ ψυχῆς*, A 403 a 3-8). Ἐπίσης, παρατηρεῖ στὸ *Περὶ ψυχῆς*, A 403 a 17-28: «Φαίνεται ἔτσι πὼς, καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, ὅλα συνδέονται μὲ κάποιο σῶμα· τὸ θάρος, ἡ πρᾶσις, ὁ φόβος, ὁ οἶκτος, ἡ τόλμη, ἐπίσης ἡ χαρὰ καὶ ἡ ἀγάπη καὶ τὸ μῖσος· γιατί, ὅταν ἐμφανίζονται αὐτά, πάσχει καὶ τὸ σῶμα μὲ κάποιον τρόπο. Καὶ σημάδι γι' αὐτὸ εἶναι ὅτι, κάποτε, παρ' ὅλο ποῦ ἐνσκήπτουν ἰσχυρὰ καὶ ζωηρὰ πάθη, καθόλου δὲν ἀκολουθεῖ παροξυσμὸς ἢ φόβος, ἐνῶ, ἄλλες φορές, ἀσήμαντες καὶ ἀμυδρὲς αἰτίες ἀρκοῦν γιὰ νὰ προκαλέσουν κίνηση – ὅταν τὸ σῶμα ἤδη βρίσκεται σὲ διέγερση, καὶ εἶναι στὴν ἴδια κατάσταση, ποῦ βρίσκεται ἀκριβῶς ὅταν ὀργίζεται»⁴¹. Ἐπίσης, σὲ ἄλλα χωρία προ-

41. Ἐπιπροσθέτως, στὸ *Περὶ ψυχῆς*, A 408 a 25, ὅπου διατυπώνεται ἓνα ἐπιχείρημα ἐναντίον τῆς θεωρίας τῆς ἀρμονίας γιὰ τὴν ψυχὴ σημειώνει: «Κι ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ἄλλο πρᾶγμα ἀπὸ τὸ μίγμα, γιατί καταστρέφεται ταυτόχρονα μὲ τὴν οὐσία τῆς σάρκα, καὶ μὲ αὐτὴ τὸν

χωρεί σὲ μιὰ ἐπίσης ἐνδιαφέρουσα παρατήρηση: «Νὰ λέμε, ὅμως, ὅτι ἡ ψυχὴ ὁργίζεται, εἶναι σὺν κάποιος νὰ ἔλεγε ὅτι ἡ ψυχὴ ὑφαίνει ἢ κτίζει σπιτί. Πιπὶ, ὅπως φαίνεται, εἶναι καλύτερα νὰ μὴν λέμε ὅτι ἡ ψυχὴ οἰκτίζει ἢ μαθαίνει ἢ σκέφτεται, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν ψυχὴν» (*Περὶ ψυχῆς*, A 408 b 12-16). «Ὡστε, τὰ γηρατειὰ ἔρχονται ὅχι ἐπειδὴ ἔπαθε κάτι ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ ἐκείνο μέσα στὸ ὁποῖο βρίσκεται, ὅπως γίνεται στὴ μέθη καὶ τὶς ἀρρώστειες. Καὶ ἡ νόση, λοιπόν, καὶ ἡ ἐρευνητικότητα μαραίνονται, ἐπειδὴ κάποιο ἄλλο ὄργανο φθείρεται, μέσα στὸ σῶμα, ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ νοῦς δὲν παθαίνει τίποτε. Καὶ ἡ σκέψη, ὅμως, καὶ ἡ ἀγάπη καὶ τὸ μῖσος δὲν εἶναι πάθη τοῦ νοῦ, ἀλλὰ τοῦ ὑποκειμένου πού τὸν κατέχει, σὸν βαθμὸ πού τὸν κατέχει. Π' αὐτό, ὅταν χαθεῖ ἐκεῖνο, ὁ νοῦς οὔτε θυμᾶται οὔτε ἀγαπᾷ· γιατί, λέγαμε, αὐτὰ δὲν ἀνήκουν σ' ἐκεῖνον, ἀλλὰ στὸ σύνολο, πού τὸ ἔχασε. Κατὰ τὰ φαινόμενα, λοιπόν, ὁ νοῦς εἶναι κάτι περισσότερο θεῖο καὶ ἀπαθές. Ὅτι, ἐπομένως, ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι δυνατό νὰ κινεῖται, γίνεται φανερό ἀπὸ αὐτὰ πού εἴπαμε· κι ἂν δὲν κινεῖται καθόλου, εἶναι πρόδηλο ὅτι οὔτε ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της μπορεῖ νὰ κινεῖται» (*Περὶ ψυχῆς*, A 408 b 25-35).

Σύμφωνα μὲ τὸν γνωστὸ ὁρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, «ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος». Ἀναφέρει συγκεκριμένα στὸ B 412 a 19-b 5 τοῦ *Περὶ ψυχῆς*: «Ἀναγκαστικά, λοιπόν, ἡ ψυχὴ εἶναι ὑπόστασις· ὡς μορφή ἑνὸς φυσικοῦ σώματος, πού ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ζωῆς. Καὶ ἡ ὑπόστασις αὕτη εἶναι ἐντελέχεια. Ἡ ψυχὴ, ἐπομένως, εἶναι ἐντελέχεια ἑνὸς τέτοιου σώματος. Ἡ ἐντελέχεια ὅμως ἔχει δύο σημασίες: ἄλλοτε εἶναι ὅπως ἡ γνώσις, καὶ ἄλλοτε ὅπως ἡ ἀσκήσις τῆς γνώσις. Εἶναι φανερό, λοιπόν, ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἐντελέχεια ὅπως ἡ γνώσις· γιατί, ὅσο ὑπάρχει ἡ ψυχὴ, ὑπάρχει καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις· καὶ ἡ ἐγρήγορσις εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν ἀσκήσις τῆς γνώσις, ἐνῶ ὁ ὕπνος μὲ τὴν κατοχὴ τῆς, χωρὶς τὴν ἀσκήσις. Τώρα, σὸν ἴδιο ἄνθρωπο, πρῶτα γεννιέται ἡ γνώσις. Π' αὐτό, ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ πρώτη ἐντελέχεια ἑνὸς φυσικοῦ σώματος, πού ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ζωῆς. Καί, τέτοιο σῶμα, εἶναι ὁποῖο εἶναι ὀργανικό».

Ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὸν ὅρο «πρῶτη ἐντελέχεια» ἐννοεῖ τὴν πραγματικὴ κατοχὴ δυνάμεων πού εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴ ζωὴ, ὅπως ἓνα μάτι, γιὰ νὰ εἶναι ἓνα μάτι, πρέπει νὰ κατέχει τὴ δύναμη τῆς ὁρασις. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι καθαρὸ ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει χωριστὰ ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ αὐτὸ γίνεται ξεκάθαρο στὸ B 412 b 30-413 a 10 τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, ὅταν ὑποστηρίζει ἐπιχειρηματολογώντας: «Ὅπως, λοιπόν, εἶναι ἐντελέχεια τὸ κόψιμο τοῦ πέλεκυ καὶ ἡ ὁρασις, ἔτσι εἶναι καὶ ἡ ἐγρήγορσις· καὶ ἡ ψυχὴ εἶναι ἐντελέχεια

ὑπόλοιπων μερῶν τοῦ ζῶντος;» Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδοκιμάζει τὴ δοξασία γιὰ τὴν ἀρμονία τῆς ψυχῆς, συγγενὴ μὲ αὐτὴ τοῦ Πλάτωνα σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ψυχὴ σύγκαιται ἀπὸ ἀρμονικοὺς ρυθμούς. Ἡ δοξασία αὕτη, πού εἶχε διατυπωθεῖ ἀπὸ κάποιο Δειναρχο καθὼς καὶ ἀπὸ τὸν Σίμμιο καὶ τὸν Ἐμπεδοκλή, ὑποστήριζε ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀρμονία συνθέτων καὶ ἐναντίων πραγμάτων.

ὅπως ἡ ἱκανότητα τῆς ὄρασης καὶ ἡ δύναμη τοῦ ἐργαλείου· ἐνῶ τὸ σῶμα εἶναι αὐτὸ ποῦ βρίσκεται σὲ κατὰσταση δυνατότητας. Ἀλλά, ὅπως τὸ μάτι εἶναι ἡ κόρη καὶ ἡ ἱκανότητα τῆς ὄρασης, ἔτσι καί, στὴ δική μας περίπτωση, ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα κάνουν τὸ ζῶο. Ὅτι, ἐπομένως, ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ χωριστεῖ ἀπὸ τὸ σῶμα, ἢ τουλάχιστον κάποια μέρη της, ἀνὰ τὴ φύση τῆς χωρίζεται σὲ μέρη, δὲν εἶναι ἀμφίβολο· γιατί μερικῶν μερῶν τῆς ἡ ἐντελέχεια, εἶναι ἐντελέχεια τῶν ἰδίων τῶν μερῶν τοῦ σώματος. Ἀλλά, τίποτα δὲν ἐμποδίζει κάποια μέρη της νὰ ξεχωρίσουν, ἀφοῦ δὲν εἶναι ἐντελέχειες κανενὸς σώματος. Ἀκόμη, ὅμως, εἶναι ἀσαφές, ἀνὰ ἡ ψυχὴ εἶναι ἐντελέχεια τοῦ σώματος, ὅπως ὁ πιλότος τοῦ πλοίου. Σὲ γενικὲς λοιπὸν γραμμές, μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὅς προσδιορίζουμε καὶ ὅς σκιαγραφεύουμε τὰ σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ. Ἀπὸ τὸν ὅρισμό αὐτὸ τῆς ψυχῆς γίνεται φανερό ὅτι τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ συνδέονται ἀπαραίτητα. Ὅπως ἄλλωστε ἐπισημάνθηκε προηγουμένως, ὁ Ἀριστοτέλης ἀνσφραγίζει ὅτι τὰ συναισθήματα καὶ ἡ ἐπιθυμία, καθὼς καὶ ὅλες οἱ λειτουργίες τῆς ψυχῆς, ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ σῶμα ποῦ τὰ περιλαμβάνει. Ὅμως, ἡ ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνα παραμένει ἀρκετὰ ἰσχυρὴ ὥστε νὰ ὠθήσει τὸν Ἀριστοτέλη νὰ θεωρεῖ τὸν νοῦ ὡς μία λειτουργία τῆς ψυχῆς χωρὶς σωματικὴ βάση, ἢ ὅποια μπορεῖ νὰ εἶναι ἱκανὴ νὰ ὑπάρχει ξεχωριστὰ ἀπὸ τὸ σῶμα. Ὁ νοῦς στὴν ἐνεργητικὴ του μορφή εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀναλλοίωτος καὶ αἰώνιος. Δὲν δημιουργεῖται κατὰ τὴ διάρκεια τῆς σωματικῆς διαδικασίας τῆς σύλληψης ἀλλὰ εἰσέρχεται στὴ μήτρα «ἀπ' ἔξω». Ὁ θεὸς γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι παρὰ ἓνας παντοτινὸς ἐνεργὸς νοῦς, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει κάτι ἀπὸ τὸν θεὸ παρὸν μέσα του μέσω τοῦ ἐνεργοῦ νοῦ του.

Πέρα βέβαια ἀπὸ τὸν ὅρισμό ποῦ ὁ Ἀριστοτέλης δίνει γιὰ τὴν ψυχὴ, δὲν παραλείπει νὰ τονίζει ὅτι ὁποιοσδήποτε ὅρισμός γιὰ τὴν ψυχὴ ποῦ τοποθετεῖται μέσα σ' αὐτοῦτ' αἰτία εἶναι ἀνεπαρκής. Τὸν ἀποκαλεῖ «ἐντύπωση» ἢ «σχεδιάγραμμα» καὶ «πολὺ γενικὴ πρόταση». Θὰ ἦταν ὅμως γελοῖο, λέει, νὰ δώσει κανεὶς ἓναν γενικὸ ὅρισμό τῆς ψυχῆς, παραμερίζοντας τοὺς ὁρισμοὺς ποῦ ἀσχολοῦνται μὲ τὰ ἰδιαιτέρως μέρη τῆς ψυχῆς, τὴν ψυχὴ ἐνὸς φυτοῦ, ἐνὸς ζώου, ἢ ἐνὸς ἀνθρώπου⁴². Ἡ συστηματικὴ ἀναφορὰ ποῦ κάνει στὰ ζῶα σὲ ὅλη τὴν πραγματεία του γιὰ τὴν ψυχὴ φαίνεται σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, διὰ μιλάει γιὰ τὸν τρόπο ποῦ πρέπει νὰ ὀρίζουμε τὴν ψυχὴ. Καθιστᾷ σαφὴ τὴν ἀποψή του ὅτι πρέπει νὰ ζητᾶμε χωριστὰ τὴν ψυχὴ τοῦ φυτοῦ ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἢ τοῦ θηρίου καὶ ὅτι ὁ ὅρισμός κάθε μορφῆς τῆς ψυχῆς χωριστὰ εἶναι καὶ ὁ πλέον κατάλληλος ὅρισμός γιὰ ὅλη τὴν ψυχὴ⁴³. Δὲν παραλείπει, δηλαδή, σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς προγενέστερες θεωρίες ποῦ εἶχαν διατυπωθεῖ πρὶν ἀπὸ αὐτόν, νὰ ἀναφερθεῖ συγκεκριμένα στὴν ψυχὴ τῶν ζώων καὶ νὰ τονίσει τὴν ἀνάγκη τοῦ ὁρισμοῦ της παρὰ ἅλλα μὲ αὐτῆς τοῦ ἀνθρώπου.

42. *Περὶ ψυχῆς*, B 412 a 7, 412 b 4, 412 b 10, 413 a 9-10, 414 b 25-28, 414 b 32-33.

43. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν πρέπει νὰ ζητᾶμε γενικὸ ὅρισμό τῆς ψυχῆς, γιατί ἡ φύση τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι ἐνιαία, ἀλλὰ νὰ ὀρίζουμε καθεμιά ἀπὸ τὶς μορφές της. Γενικοὶ ὁρισμοὶ ποῦ δὲν ἔχουν ἐφαρμογὴ σὲ εἶδη τῶν ὄντων, δὲν ἔχουν, κατὰ τὴ γνώμη του, σημασία.

Επίσης, ὁ Ἀριστοτέλης συχνά θεωρεῖ τὴν ψυχὴ ὡς ἓνα σύνολο δυνάμεων, ὅπως ἡ δύναμη τῆς τροφῆς, ἡ δύναμη τῆς αἰσθήσεως καὶ ἡ δύναμη τῆς σκέψης. Αὐτὲς οἱ δυνάμεις δὲν ἀποτελοῦν μιὰ ἀπλὴ συσώρευση, ἀλλὰ συνδέονται μεταξύ τους μὲ στενοὺς τρόπους ἔτσι ὥστε νὰ σχηματίζουν μιὰ ἐνότητα. Ἡ κατώτερη δύναμη, τὸ θρεπτικόν, μπορεῖ νὰ ὑπάρχει χωρὶς τὶς ἄλλες δυνάμεις, ἀλλὰ σὲ καμία περίπτωση δὲν εἶναι δυνατὸν οἱ δυνάμεις αὐτὲς νὰ ὑπάρχουν χωρὶς τὸν νοῦ. Ὁ Ἀριστοτέλης σημειώνει σχετικὰ, κάνοντας συστηματικὲς ἀναφορὲς στὰ ζῶα: «Ὁ ὄρος “ζωή”, ὅμως, παίρνει πολλὰ σημασίες («πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου»), καί, ἀκόμη καὶ ἂν, ἀπὸ τὰ παρακάτω, ἓνα μόνο ἐνυπάρχει σὲ ἓνα ὄν, λέμε ὅτι αὐτὸ ζεῖ· ὅπως, γὰρ παραδείγματα, ὁ νοῦς, ἡ αἴσθησις, ἡ κίνησις καὶ ἡ στάσις στὸ χῶρο, ἀκόμη ἡ κίνησις ποῦ ὑπάρχει στὴ θρέψη καὶ ἡ παρακμὴ καὶ ἡ ἀνάπτυξις. Π’ αὐτὸ, καὶ ὅλα τὰ φυτὰ δίνουν τὴν ἐντύπωσιν ὅτι ζοῦν· γιατί εἶναι φανερό πῶς, μέσα τους, ἔχουν μιὰ τέτοια ἱκανότητα καὶ ἀρχή, χάρις στὴν ὁποία ἀναπτύσσονται καὶ παρακμάζουν πρὸς ἀντίθετες διευθύνσεις· καί, πρὸς ὅλες τὶς διευθύνσεις, μεγαλώνουν καὶ ἐξακολουθοῦν νὰ ζοῦν, ὅσο μποροῦν νὰ παίρνουν τροφή. Ἐνῶ, ὅμως, ἡ ἱκανότητα αὐτὴ εἶναι δυνατὸ νὰ χωρίζεται ἀπὸ τὶς ἄλλες, εἶναι ἀδύνατο οἱ ἄλλες νὰ χωρίζονται ἀπὸ αὐτὴ στὰ θνητὰ ὄντα. Κι αὐτὸ γίνεται φανερό στὰ φυτὰ· γιατί αὐτὰ δὲν ἔχουν καμιά ἄλλη ἱκανότητα τῆς ψυχῆς. Ἐξαιτίας, λοιπόν, τῆς ἀρχῆς αὐτῆς, τὰ ζωντανὰ ὄντα ἔχουν ζωὴ· τὸ ζῶο, ὅμως, ὑπάρχει πρωταρχικά μὲ τὴν αἴσθησις· γιατί, καὶ ὅσα δὲν κινοῦνται, οὔτε ἀλλάζουν τόπο, ἀλλὰ ἔχουν αἴσθησις, τὰ ὀνομάζουμε ζῶα, καὶ δὲν λέμε μόνο ὅτι ζοῦν. Καί, ἀπὸ αἴσθησις, ὅλα ἔχουν πρῶτα τὴν ἀφῆ. Ἐξάλλου, ὅπως ἡ θρεπτικὴ ἱκανότητα μπορεῖ νὰ ὑπάρχει χωριστὰ ἀπὸ τὴν ἀφῆ καὶ ἀπὸ κάθε αἴσθησις, ἔτσι μπορεῖ καὶ ἡ ἀφῆ ἀπὸ τὶς ἄλλες αἰσθήσεις. Θρεπτικὴ ἱκανότητα, τώρα, ὀνομάζουμε ἐκεῖνο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς ποῦ μοιράζονται καὶ τὰ φυτὰ· ὅσο γιὰ τὰ ζῶα, εἶναι φανερό πῶς ὅλα ἔχουν τὴν αἴσθησις τῆς ἀφῆς· γιὰ ποιά αἰτία, ὅμως, συμβαίνει τὸ ἓνα καὶ τὸ ἄλλο, θὰ τὸ ποῦμε ἀργότερα. Πρὸς τὸ παρόν, ὡς ἀρκεστοῦμε νὰ ποῦμε, μόνο, πῶς ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῶν ἱκανότητων ποῦ ἀναφέραμε, καὶ ὀρίζεται μὲ αὐτὲς, δηλαδὴ μὲ τὴν ἱκανότητα τῆς θρέψεως, τῆς αἴσθησις, τῆς σκέψεως καὶ μὲ τὴν κίνησις» (*Περὶ ψυχῆς*, Β 413 a 24-b 14).

Στὴ συνέχεια, ὁ Ἀριστοτέλης ἐξετάζει τὸ κατὰ πόσον καθεμία ἀπ’ τὶς δυνάμεις αὐτὲς εἶναι ψυχὴ ἢ ἀποτελεῖ μέρος τῆς ψυχῆς, καθὼς καὶ ἂν ὄντως ἀποτελεῖ μέρος τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ ἂν εἶναι τέτοιο ὥστε νὰ χωρίζεται ἀπὸ τὴν ψυχὴ μόνο μὲ τὴν νόησις ἢ καὶ κατὰ τόπο, δηλαδὴ ὕλικῶς: «Πατὶ, ὅπως στὴν περίπτωσι τῶν φυτῶν, μερικὰ εἶναι φανερό ὅτι ζοῦν ἀφοῦ τὰ διαιρέσουν καὶ χωρίσουν μεταξύ τους τὰ μέρη τους, –σάν, ἡ ψυχὴ ποῦ ὑπάρχει μέσα σὲ αὐτὰ, σὲ ἐντελέχεια βέβαια νὰ εἶναι μία σὲ κάθε φυτό, ἀλλὰ δυνάμει περισσότερες,– τὸ ἴδιο βλέπουμε νὰ συμβαίνει καὶ μὲ ἄλλες διαφοροποιήσεις τῆς ψυχῆς, στὰ ἔντομα ποῦ κόβονται κομμάτια· γιατί καθένα ἀπὸ τὰ μέρη ἔχει αἴσθησις, καὶ κινεῖται στὸ χῶρο· καί, ἀφοῦ ἔχει αἴσθησις, ἔχει ἐπίσης φαντασία καὶ ἐπιθυμία· γιατί, ὅπου ὑπάρχει αἴσθησις, ὑπάρχει λύπη καὶ ἡδονή, καί, ὅπου ὑπάρχουν αὐτὰ, ὑπάρχει ἀναγκαστικά καὶ ἐπιθυμία» (*Περὶ ψυχῆς*, Β 413 b 15-30). Αὐτὴ ἡ μέθοδος ἀνάλυσις τῆς ψυχῆς, πέρα ἀπὸ τὴν ἔμφραση

πού αποδίδει σὲ ὅλα τὰ εἶδη τῆς ἔμψυχης ζωῆς καὶ στὴ διαφοροποίηση πού κάνει ἀνάμεσα στὰ ἔμψυχα καὶ τὰ ἀψυχα ὄντα, ἀποτελεῖ συγχρόνως μὴ σημαντική πρόοδο σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν χωρίζει τὴν ψυχὴ σὲ μέρη, διαδικασία στὴν ὁποία ἀντιτίθεται, ἀλλὰ ἀναλύει τὶς διαφορετικὲς λειτουργίες της. Τὸ νὰ κατέχει κανεὶς αἴσθησις σημαίνει νὰ ἔχει τουλάχιστον μία (τὴν ἀφῆ) ἀπὸ τὶς πέντε αἰσθήσεις, κάτι πού συνεπάγεται τὴ φαντασία, τὴν ἡδονὴ καὶ τὸν πόνο, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπιθυμία. Ἡ τελευταία, βέβαια, δὲν ἀποτελεῖ βασικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο τῆς ἀντίληψης καὶ τῆς αἴσθησις. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι κατὰ μία ἔννοια συμπεριοριστοῦς, ὑπὸ τὴν ἔννοια διὲς αὐτὸ πού τὸν ἐνδιαφέρει εἶναι πῶς καὶ γιατί τὰ ζωντανὰ πλάσματα δρῶν. Ἐξετάζει τὴ δράση τῶν ζώων μὲ ὅρους κατὰ προσέγγιση συγκρίσιμους μὲ τὸ ἐρέθισμα καὶ τὴν ἀντίδραση σὲ αὐτό. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἕνα ζῶο κινεῖται στὸν χῶρο, γιατί ἡ βουλητικὴ δύναμή του παρακινεῖται ἀπὸ ἕνα ἀντικείμενο, τὸ ὁποῖο παρουσιάζει τὸν ἑαυτὸ του ὡς ἐλκυστικό, καί, συνακολούθως, τὸ ζῶο κινεῖται τότε ὥστε νὰ τὸ ἀποκτήσῃ⁴⁴.

Ἀντιθέτως, στὸν ἄνθρωπο ἡ ψυχολογία αὐτὴ τῆς πράξης εἶναι πῶς σύνθετη, ἀφοῦ ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιθυμία μποροῦν νὰ συγκρουστούν. Δὲν ὑπάρχει, ὅμως, καμιά ἀμφιβολία γιὰ τὸν ἄνθρωπο διὲς δρᾷ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία, ἐφ' ὅσον ὅλη ἡ πράξη παρακινεῖται ἀπὸ τὸ ἀγαθόν, ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἡθικοῦ ὑποκειμένου. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει, ἐπίσης, τὴ μοναδικὴ ἱκανότητα νὰ σκέπτεται λογικά, καὶ ἐπομένως μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρύει ἕναν σκοπὸ τῆς πράξης ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ ἅμεσο περιβάλλον του καὶ τὴ φυσικὴ του κατάσταση. Ἡ βασικὴ διαφορὰ, ἄλλωστε, ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ τὰ ἄλλα ζῶα εἶναι ἡ ἱκανότητα πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ ὁμιλία, καὶ ἐπομένως γιὰ ἀμοιβαία σκέψη καὶ ἐξέταση. Ἄλλωστε, ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά*⁴⁵ τονίζει τὸ γεγονὸς διὲς κανένα ἄλλο ζῶο δὲν μιλάει ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἐπισημαίνει τὴ διαφορὰ πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ «φωνή» καὶ τὸν «λόγο», τὴν κραυγὴ δηλαδή καὶ τὴν ὁμιλία πού ἀντίστοιχα κατέχουν τὰ ζῶα καὶ οἱ ἄνθρωποι, καθὼς καὶ κάνει ἀναφορὰ στοὺς εἰδικούς τρόπους ἐπικοινωνίας πού ἔχουν ἀναπτύξει μεταξὺ τους τὰ ζῶα. Ἐχοντας αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ στὸ μυαλό του, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει στὰ *Πολιτικά*⁴⁶ διὲς οἱ δοῦλοι ἀποτελοῦν τὸ ἐνδιάμεσο ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰ ζῶα. Οἱ δοῦλοι εἶναι ἀτελεῖς ὡς πρὸς τὴ γνωστικὴ δύναμή τους μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού τὰ ζῶα εἶναι κατώτερα ἀπὸ ὁλόκληρο τὸ ἀνθρώπινο γένος. Τὰ ζῶα ἔχουν δηλαδή τὴν ἱκανότητα τοῦ σημαίνειν, ὅμως μόνο οἱ ἄνθρωποι ἔχουν τὴν ἱκανότητα τοῦ δηλοῦν. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ αὐτὸ τῶν μελισσῶν, οἱ ὁποῖες μποροῦν βέβαια νὰ δείχνουν τὸν τόπο τοῦ φαγητοῦ ἢ μία στήν ἄλλη,

44. *Περὶ ψυχῆς*, Γ 432 b 15-17· Γ 433 a 27-29.

45. *Πολιτικά*, Α 1253 a 8-18.

46. *Πολιτικά*, Α 1254 b.

ἀλλὰ ὅμως δὲν ψηφίζουν γιὰ τὴ βασιλεία τους. Ἀντιθέτως, οἱ δοῦλοι ἀποτελοῦν τὸ ἐνδιάμεσο, γιατί, παρ' ὅλο πού διαθέτουν ὡς ἀνθρώπινα ὄντα καὶ αὐτοὶ τὴ δύναμη τοῦ λόγου, ἔχουν πάρα πολὺ λίγα νὰ ποῦν γιὰ ὁποιοδήποτε σημαντικὸ ἠθικὸ ἢ πολιτικὸ θέμα⁴⁷.

Εἶναι ὅμως ἐνδιαφέρον νὰ παρατηρήσει κανεὶς μὲ ποιὸν τρόπο ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζεται στὸ *Περὶ ψυχῆς*, κάνοντας ἀναφορὲς γιὰ τὰ ζῶα σὲ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ὅταν μιλάει γιὰ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς πού ὑπάρχουν βαθμιαία στὰ φυτὰ, τὰ ζῶα καὶ τὸν ἄνθρωπο, ἀναφέρεται εἰδικὰ σὲ διαφορὲς ιδιότητες πού ἔχουν τὰ ζῶα, ὅπως τὴν ἀφῆ (ἀπαραίτητη αἰσθησις πού πρέπει τουλάχιστον νὰ κατέχουν τὰ ζῶα), τὴν ἡδονὴ καὶ τὴ λύπη, τὴν ἐπιθυμία πού εἶναι ὁρεξὴ γιὰ τὸ εὐχάριστο κτλ.⁴⁸ Στὸ σημεῖο αὐτὸ γίνεται φανερό ὅτι μὲ τὸν ὅρο «ζῶα» ἐννοεῖ κάθε ζωντανὴ ὑπαρξὴ πού κατέχει ὁποιοδήποτε μία τουλάχιστον ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, τὴ θρεπτικὴ, τὴν αἰσθητικὴ καὶ τὸ ὁρεκτικὸ, καθὼς καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος συμπεριλαμβάνεται στὴν ἐννοια τοῦ ὅρου *ζῶον*, ἀποτελεῖ δηλ. ζωντανὴ ὑπαρξὴ⁴⁹. Συγκεκριμένα, ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ στὸ *Περὶ ψυχῆς*, Β 414 b 15-21: «Τούτα, ὅμως, πρέπει νὰ τὰ διασαφηνίσουμε ἀργότερα, καί, τώρα, νὰ μᾶς ἀρκέσει νὰ ποῦμε, ὅτι, ὅσα ζῶα ἔχουν ἀφῆ, ἔχουν καὶ ἐπιθυμία. Ὅσο γιὰ φαντασία, ἀκόμη δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε ἂν ἔχουν, καὶ πρέπει νὰ τὸ ἐξετάσουμε ὕστερα. Μερικὰ ζῶα, ὅμως, κοντὰ σὲ αὐτά, ἔχουν καὶ τὴν ἰκανότητα νὰ κινεῖνται στὸ χῶρο, καὶ ἄλλα τὴ διανοητικὴ ἰκανότητα καὶ νοῦ, γιὰ παράδειγμα οἱ ἄνθρωποι καί, ἂν ὑπάρχει, κάποιο ἄλλο ὄν, πού νὰ εἶναι ὅπως αὐτοί, ἢ καὶ ἀνώτερο ἀπὸ αὐτούς».

Εἶναι φανερό πὼς οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὰ ζῶα καθόλου δὲν ταυτίζονται μ' αὐτὲς τοῦ Descartes, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε ὅτι τὰ ζῶα δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μηχανὲς τῆς φύσης, «αὐτόματα», ὅπως χαρακτηριστικὰ τὰ ὀνομάζει. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Descartes, ὁ ὁποῖος ἀνόγει τὶς λειτουργίες τῆς ψυχῆς σὲ αὐτὸ πού ὀνομάζουμε νοητικὲς πράξεις, ὁ Ἀριστοτέλης ἐπεκτείνει τὴ θεωρία του σὲ πολὺ διαφορετικὸ ἐπίπεδο. Ὁ Descartes, διαφωνώντας, ὅπως ἀναφέρει, μὲ τὶς προηγούμενες θεωρίες πού ἐφάρμοζαν τὸν ὅρο «ψυχὴ» τόσο στὴν ἀρχὴ τῆς τροφῆς ὅσο καὶ στὴν ἀρχὴ τῆς συνείδησης (*cogitatio*), προτιμᾷ, γιὰ νὰ ἀποφεύγει τὴ σύγχυση, νὰ χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «νοῦ», ἀναφερόμενος βέβαια πάντοτε στὴν *cogitatio*. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπ' τὴν ἄλλη μεριὰ υἱοθετεῖ –ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ– μιὰ θέση μὲ τὴν ὁποία ὁ Descartes τὸ πιὸ πιθανὸν εἶναι ὅτι δὲν θὰ συμφωνοῦσε καθόλου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ θρεπτικὲς δυνάμεις ἀποτελοῦν λειτουργία τῆς ψυχῆς. Ὅπως

47. Πβ. Α. PREUS, *Animal and Human Souls in the Peripatetic School*, *Skepsis*, 1, 1990, σσ. 67-99.

48. *Περὶ ψυχῆς*, Β 412 a 31-b 21.

49. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἄλλωστε ἡ ἀναφορὰ στὰ *Πολιτικά* Α 1253 a 2-3 πὼς «τῶν φύσει ἢ πόλεις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον».

αναφέρθηκε προηγουμένως, ο Πλάτων είχε υποστηρίξει στον *Τίμαιον* ότι τα φυτά έχουν αισθήσεις και επιθυμίες⁵⁰, άποψη με την οποία ο Άριστοτέλης δεν συντάσσεται στο *Περί ψυχής*, αλλά, όπως είδαμε, υποστηρίζει ότι τα φυτά έχουν ψυχή υπό την έννοια ότι διαθέτουν ένα από τα τρία μέρη της ψυχής, το *θρεπτικόν* που είναι βέβαια και το κατώτερο μέρος της. Αντιθέτως, η αίσθηση αποτελεί, κατά τον Άριστοτέλη, το διακριτικό χαρακτηριστικό των ζώων. Αυτή η σύλληψη της ψυχής εκ μέρους του Άριστοτέλη την καθιστά ίσης διαρκείας με τη ζωή, πράγμα που σημαίνει με όλη τη ζωή. Η έννοια της ψυχής στο σημείο αυτό είναι καθαρά βιολογική και ο Άριστοτέλης ενδιαφέρεται στο σημείο αυτό να τονίσει τη συνέχεια κυρίως και όχι τόσο τις διαφορές που έντοπίζονται ανάμεσα στις λειτουργίες των φυτών και των ζώων και τις λειτουργίες των ανθρώπων⁵¹.

Πράγματι, αν όλες οι δραστηριότητες των ζωντανών πραγμάτων είναι πραγματοποιήσεις των δυνατοτήτων των σωματικών δομών τους, τότε μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι δραστηριότητες διαφέρουν από αυτές των άλλων ειδών των ζωντανών οργανισμών μόνο στον βαθμό σύγκρισης και όχι στο είδος – και συνεπώς είναι δυνατόν να τοποθετηθούν στο ίδιο συνεχές⁵². Οι βιολογικές έρευνες του Άριστοτέλη, έργο ζωής, όπως φανερώνουν οι μεγάλες βιολογικές εργασίες του, αλλά και οι γνώσεις ανατομίας που είχε, τον ώθησαν στο να αποκτήσει καλύτερη κατανόηση της ανθρωπότητας και του ζωικού βασιλείου εν γένει. Στο βιολογικό έργο του είναι δυνατόν κανείς να εντοπίσει αρκετές αποδείξεις που στηρίζουν την πίστη στη συνέχεια ανάμεσα στη φύση των ζώων και σε αυτή των ανθρώπων. Βέβαια, χρειάζεται να σημειωθεί ότι η βιολογία του Άριστοτέλη είναι πρωτίτως ανθρωποκεντρική υπό την έννοια ότι το ανθρώπινο ψυχικό και οργανικό σχήμα λειτουργίας λαμβάνεται ως παραδειγματικό και ότι οι ανθρώπινες λειτουργίες θεωρούνται ως η βάση για την κατανόηση των λειτουργιών των άλλων ειδών. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Jonathan Barnes σχετικά με το θέμα αυτό, κατά τον Άριστοτέλη, ο ορθός λόγος και η δύναμη της σκέψης είναι αυτό που κάνει τους ανθρώπους να ξεχωρίζουν από τα άλλα ζώα «Οι άνθρωποι “περιέχουν κάποιο θεϊκό στοιχείο – και τέτοιου είδους είναι ο όνομαζόμενος νοῦς – και δεν μπορεί να χωριστεί” (*Περί ζώων γενέσεως*, B 737 a 10-11). Πράγματι, “το εν λόγω θεϊόν είναι η κατεξοχήν οὐσία του ανθρώπου, αφού είναι το κυριότερο και καλύτερο στοιχείο μας” (*Ηθ. Εὐδ.*, Θ 1248 a 27 και *Ηθ. Νικ.*, K 1178 a 2-3). Έπομένως, οι άρετες που είναι κατεξοχήν άνθρωπινες είναι οι διανοητικές άρετες και η εὐδαιμονία, κατά κύριο λόγο, συνίσταται από δραστηριότητα που βρίσκεται σε συμφωνία με αυτές τις άρε-

50. ΠΛΑΤΩΝ, *Τίμαιος*, 77 a-b.

51. Π. R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, J. BARNES, M. SCHOFIELD και R. SORABJI (έπιμ.), *Articles on Aristotle*, *ένθ' άν.*, σσ. 44-45.

52. Πά έκτενή ανάλυση σχετικά με το θέμα αυτό, πβ. A. PREUS, *ένθ' άν.*

τές, αποτελεί δηλαδή ένα είδος διανοητικής δραστηριότητας. “Ἡ ἐκλογή καὶ ἡ χρῆσις εἴτε τῶν φυσικῶν ἀγαθῶν, εἴτε τῶν σωματικῶν ἢ τοῦ πλούτου, ἢ τῶν φίλων, δηλαδή ὄλων τῶν ἀγαθῶν, θὰ εἶναι κατὰ τοσοῦτον καλύτερα καθὼς θὰ ἐπιτρέψει περισσότερο νὰ γνωρίσουμε καὶ νὰ ἐνατενίσουμε τὸν θεό. Εἶναι δὲ αὐτὴ ἡ κατάστασή μας ἡ καλύτερη, καὶ αὐτὸς ὁ κανόνας ὁ πιὸ οἰγουρος καὶ ὁ πιὸ ὠραίος· καὶ ἡ κατάσταση ἡ πιὸ δυσάρεστη, εἶναι ἐκείνη ποῦ εἴτε ἀπὸ ἔλλειψη εἴτε ἀπὸ ὑπερβολή, μᾶς ἐμποδίζει νὰ ὑπηρετοῦμε τὸν θεὸ καὶ νὰ τὸν ἐνατενίζουμε” (Hθ. Εὐδ., Θ 1249 b 16-21). Τὸ νὰ ἀκμάζεις, τὸ νὰ ἐπιτυχαίνεις στὴ ζωὴ σου, ἀπαιτεῖ ἐνασχόληση μὲ διανοητικὲς ἐπιδιώξεις. Ὁ Ἀριστοτέλης πίστευε ὅτι τέτοιες ἐπιδιώξεις ἦταν ἰδιαίτερος εὐχάριστος καὶ πῶς ἡ διανοητικὴ ζωὴ προσέφερε ἀσύγκριτη ἐπιθυμία. Ἡ βασικὴ θέσις ὅμως στὰ *Ἠθικά* ἔργα τοῦ δὲν εἶναι ὅτι ἡ εὐτυχία συνίσταται στὴ διανοητικὴ δραστηριότητα ἀλλὰ ὅτι ἡ ἐνάρετη διανοητικὴ δραστηριότητα συνιστᾷ τὴν ἐπιτυχία ἢ τὴν ἀμὴ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Οἱ διανοητικοὶ κολοσσοὶ τῆς ἱστορίας ἐνδέχεται νὰ μὴν ἦταν ὅλοι ἰδιαίτερα εὐτυχισμένοι ἄνθρωποι, ὑπῆρξαν ὅμως ὅλοι ἐπιτυχημένοι ἄνθρωποι: ὅλοι ἀναπτύχθηκαν καὶ ἀκμασάν καὶ ἐπέτυχαν τὴν εὐδαιμονία⁵³.

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει πῶς ὑφίσταται συνέχεια ἀνάμεσα στὴν ἐμβρυολογικὴ ἀνάπτυξη, τὴν ἀνατομικὴ δομὴ τῶν διαφόρων εἰδῶν καθὼς καὶ στὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων. Τὸ ἀνθρώπινο ἔμβρυο ἀρχικὰ ζεῖ τὴ ζωὴ ἐνὸς φυτοῦ, ὕστερα ἐνὸς ζώου καὶ δὲν γίνεται πραγματικὸς ἄνθρωπος παρὰ μόνον ὕστερα ἀπὸ ἀρκετὸ καιρὸ μετὰ τὴ γέννηση⁵⁴. Στὸ *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν* βρίσκει σὲ πολλὰ σημεῖα ὁμοιότητες καὶ ἀνατομικὴ συνέχεια ἀνάμεσα στὰ ζῷα καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ ὅτι ὑπάρχουν πολλὲς ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὸ στομάχι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σκύλου, στὴ σπλήνα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ χοίρου καὶ στὸ σπύκι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ βοδιού⁵⁵. Ἀκόμη πολλὲς φορὲς ἀναγνωρίζει τὴν ἀνωτερότητα τῶν ζώων ἔναντι τῶν ἀνθρώπων, ὅπως στίς αἰσθήσεις. Ἀκόμη τόσο ὁ ἄνθρωπος ὅσο καὶ τὰ ζῷα μποροῦν νὰ συνάψουν φιλίες ἀπὸ ἀνάγκη, ὅπως ὁ κροκόδειλος καὶ ἡ ἀκτίς (σουρλίνα), παρὰδειγμα ποῦ ἀναφέρει στὰ *Ἠθικά Εὐδήμεια* (H 126 b 10). Εἶναι, ἐπομένως, φανερό ὅτι στίς βιολογικὲς

53. J. BARNES, *Ἀριστοτέλης, ἔθ' ἀν.*, σ. 159.

54. *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, H, 3 καὶ Θ 588 b 1· *Περὶ ζῳῶν γενέσεως*, E 779 b· *Πολιτικά*, H 1334 b 20, 1335 b 30. Αὐτὸς εἶναι ἄλλωστε καὶ ὁ λόγος ποῦ ἐγκρίνει τὴν ἀμβλωσὴν στὰ *Πολιτικά*, προτοῦ ἀρχίσαι ἡ αἰσθησις καὶ ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐμβρυο, στοχεύοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο στὸν ἐλεγχὸ τῶν γεννήσεων τοῦ πληθυσμοῦ.

55. *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, A 495 b 24 καὶ 496 b 21-23. Σχετικὰ μὲ τίς γνώσεις ἀνατομίας ποῦ οἰγουρα κατεῖχε ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Γαληνὸ ὅτι οἱ Ἀσκληπιάδες δίδασκαν στὰ παιδιὰ τοὺς ἀπὸ μικρῆ ἡλικίας στοιχειώδεις ἀνατομικοὺς χειρισμοὺς, προπαρασκευάζοντάς τα ἔτσι ἀπὸ μικρῆ ἡλικίας στὴν ἀσκησι τοῦ λατρικοῦ ἐπαγγέλματος. Πβ. J. BARNES, *Ἀριστοτέλης, ἔθ' ἀν.*, σσ. 17-28.

ἐργασίες του, ὅπως καὶ οἱ ψυχολογικές, δὲν βρίσκουμε μεγάλη ὁμοιότητα τῶν ἀπόψεών του μὲ αὐτὴν ποὺ ἐκφράζει στὰ *Πολιτικά*, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ ζῶα ὑπάρχουν γιὰ νὰ «ὑπηρετοῦν» τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου συνόλου, ἀποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλα τὰ ὄντα ἐξυπηρετοῦν τὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι δηλαδή μέσα γιὰ τὸ ἀνθρώπινο τέλος ἢ ἀγαθόν.

Γενικότερα, χρειάζεται νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὸ *Περὶ ψυχῆς* ἐνδιαφέρεται, μεταξὺ ἄλλων, νὰ καταδείξει τὸ πῶς ἡ ἀντίδραση μιᾶς ζωντανῆς ὑπαρξης πρὸς τὸ περιβάλλον της εἶναι δυνατόν νὰ ἀναλυθεῖ ὡς κίνηση, ποικίλλοντας σὲ σύνθεση ἀπὸ τὶς ἀπλὲς καὶ μοναδικές λειτουργίες ἐνὸς φυτοῦ στὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἀντιδρᾷ μὲ τὶς λογικὲς καὶ ὁρεκτικὲς δυνάμεις τῆς ψυχῆς του στὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς φαντασίας. Ἡ γνῶση ἀποτελεῖ τὴν τυποποίηση γενικῶν ἀντιλήψεων μὲ ἐπαγωγικὸ τρόπο, οἱ ὁποῖες συνάγονται ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα ἀντικείμενα τῆς ἀντίληψης. Αὐτὴ ἡ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ σχηματοποιεῖ ἔννοιες τὸν ἐφοδιάζει μὲ ἠθικοὺς σκοποὺς καὶ ὕλικὸ γιὰ τὶς ἐπιστημονικὲς ἀναζητήσεις του. Ἡ ψυχολογία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ μιὰ γενικὴ ἀνάλυση τῶν ντετερμινιστικῶν ἱκανοτήτων τοῦ εἶδους ποὺ ὑπάγεται στὸ γένος τῶν ζῶων. Ἡ θεωρία αὐτὴ ἔχει σημαντικὲς μεταφυσικὲς καὶ ἠθικὲς ἐφαρμογές, ἀλλὰ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Πλάτωνα, ὁ Ἀριστοτέλης τόνισε τὴν ὁργανικὴ ἐνότητα τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς καὶ ἐγκαθίδρυσε τὴ θεωρία τοῦ ὅρους ἀναφορᾶς γιὰ τὴ μελέτη τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ζῶων.

Ἡ ἀριστοτελικὴ αὐτὴ προσέγγιση τῆς ψυχῆς ἐπιλύει πολλὰ προβλήματα ποὺ δημιουργεῖ ἡ καρτεσιανὴ θεωρία γιὰ τὸν νοῦ καὶ τὸ σῶμα. Ὅπως ἔχει ἄλλωστε ὑποστηριχθεῖ, ἡ ἀντικαρτεσιανὴ θέση γιὰ τὴ σχέση ψυχῆς-σώματος ἔχει ἐνδεχομένως ἀριστοτελικὲς ρίζες⁵⁶. Ἡ καρτεσιανὴ ἀποψη ὑπολαμβάνει τὴν ἐρώτηση «τί σημαίνει νὰ ἔχει κανεὶς νοῦ» ὡσὰν νὰ ἐπρόκειτο γιὰ τὴ φύση ἐνὸς εἰδικοῦ πράγματος. Ἄν ὑποθέσει κανεὶς ὅτι ὁ νοῦς ἀποτελεῖ κάποιο εἶδος ὄντοτητας, εἶναι πολὺ εὐκόλο νὰ ἀρχίσει νὰ τὸν συλλαμβάνει κανεὶς ὡς ἕναν, ἐκτὸς σώματος καὶ ἐκτὸς χώρου, ἄνλο νοῦ. Ὅμως, ἂν ξεκινήσει κανεὶς ἀπὸ μία τέτοια θεωρητικὴ ἀφετηρία, θὰ ἀναγκαστεῖ νὰ χρειαστεῖ νὰ γνωρίσει, σὲ κάθε περίπτωση, περισσότερα στοιχεῖα γιὰ τὴ φύση τοῦ νοῦ, ὅπως, γιὰ παράδειγμα, γιὰ τὸ κατὰ πόσον ὁ νοῦς ἀποτελεῖται ἀπὸ νοητικὸ ὕλικό, γιὰ τὸ πῶς δημιουργεῖται, γιὰ τὸ ἂν αὐτὸς εἶναι δυνατόν νὰ καταστραφεῖ ἢ ἂν παραμένει ἀθάνατος, γιὰ τὸ πῶς εἶναι δυνατόν νὰ προσδιοριστεῖ καί, ἐπίσης, μὲ ποιὸν τρόπο εἶναι δυνατόν νὰ διακριθοῦν μεταξὺ τους ποιοτικῶς ἴδιες νοήσεις. Ἐπίσης, θὰ ἐπιθυμεῖ νὰ γνωρίσει κανεὶς μὲ ποιὸν τρόπο οἱ νοητικὲς κα-

56. Πβ. P. SMITH and O. R. JONES, *The Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge UP, σσ. 71-81. Στὸ κεφάλαιο «An Aristotelian Framework», ἀλλὰ καὶ σὲ ὅλο τὸ βιβλίο, οἱ συγγραφεῖς ἀναπτύσσουν τὴν ἐνδιαφέρουσα ἀποψη ὅτι ὅλες οἱ ἀντι-καρτεσιανὲς θεωρίες ἔχουν ἀριστοτελικὴ διάρθρωση καὶ δομὴ καὶ ἀναφέρουν τὶς εὐκολίες ποὺ παρουσιάζει ἡ ἀριστοτελικὴ ἀποψη σχετικὰ μὲ τὰ προβλήματα τοῦ νοῦ σὲ σχέση μὲ αὐτὴν τοῦ Descartes.

ταστάσεις πού, παραδείγματος χάριν, συγκροτούν τη λήψη αποφάσεων δύνανται νά βρουν έκφραση στή σωματική δραστηριότητα. Ἀκόμη, θά ἐπιθυμεί νά γνωρίσει τὸ πῶς ὁ νοῦς μπορεῖ νά μεταπηδᾷ ἀπὸ σῶμα σὲ σῶμα καθὼς καὶ νά δοθοῦν ἀπαντήσεις σὲ ἄλλα τέτοια παρόμοια προβλήματα. Ἡ ἀριστοτελικὴ ὁμῶς θεωρία δὲν ἀντιμετωπίζει τέτοιου εἶδους ζητήματα, ἀφοῦ ἡ ἐρώτηση «τί σημαίνει νά ἔχει κανεὶς νοῦ» εἶναι μιὰ ἐρώτηση πού ἀφορᾷ ἓνα εἰδικὸ εἶδος ὄντοτητας καὶ εἶναι σχεδὸν ταυτόσημη μὲ τὴν ἐρώτηση «τί εἶναι ζωή». Πά τὸν Ἀριστοτέλη τὸ νά ἔχει κανεὶς ψυχὴ δὲν εἶναι ὅπως τὸ νά ἔχει καρδιά, δὲν σημαίνει δηλαδὴ νά ἔχει κανεὶς ἓνα εἰδικὸ εἶδος συστατικοῦ ἢ στοιχείου, ἀλλὰ ἀντίθετα σημαίνει νά ἔχει ἓνα σύνολο ἰδιοτήτων καὶ ἱκανοτήτων, ὅπως ἰδιότητες καὶ ἱκανότητες γιὰ ἀντίληψη καὶ πράξη καθὼς καὶ γιὰ πίστη καὶ αἴσθησι. Ἄν υἱοθετήσῃ κανεὶς μιὰ παρόμοια ἁποψη, τότε, στὴν περίπτωση αὐτῇ, δημιουργεῖται ἓνα ἐντελὲς διαφορετικὸ πεδίο γιὰ συζήτησι. Ὅλη ἡ σύγχυση γιὰ τὸν νοῦ καὶ τὶς διαφορετικὲς νοήσεις, ἡ ὁποία εἶναι κυρίαρχη στὴ νεώτερη καὶ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία τοῦ νοῦ, παύει νά υφίσταται καὶ τὰ κύρια θέματα συζήτησις πού δημιουργοῦνται ἀφοροῦν σὶς ἀπορίες σχετικὰ μὲ τὴ φύση αὐτῶν τῶν ποικίλων νοητικῶν ἰδιοτήτων. Ὅπως ἄλλωστε ἔχει παρατηρήσει ὁ Α. Α. Long σχετικὰ μὲ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφικὴ ψυχολογία: «Ἡ σύγχρονη σκέψις ὀφείλει πολὺ περισσότερα, ἀπ' ὅ,τι πολλὲς φορὲς παραδέχεται, στὴν ἀρχαία ψυχολογία. Ἀνάμεσα στὸν ὕλισμο τοῦ Δημόκριτου καὶ τὸν ὑπερβολικὸ πνευματισμὸ τοῦ Πλωτίνου χαράσσεται μιὰ γραμμὴ πάνω στὴν ὁποία ἐνδιάμεσες ἀπόψεις ἔχουν διατυπωθεῖ ἀπὸ τὸν Descartes ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἀπὸ τὸν Gilbert Ryle ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Παρ' ὅλη τὴ σχετικὰ ἀνεπαρκὴ τεχνικὴ γνώση, οἱ Ἕλληνες ἀνέπτυξαν τρόπους ἀνάλυσις τοῦ νοῦ καὶ τοῦ σώματος καὶ τῆς ἀντίδρασις ἐνὸς ὁργανισμοῦ στὸ περιβάλλον του, οἱ ὁποῖοι συνεχίζουν νά διαμορφώνουν μεγάλο μέρος τῆς σκέψης μας. Δὲν γνώριζαν καμία «ἐπιστήμη» τῆς ψυχολογίας, καὶ δὲν παρεμποδίζονταν μὲ τὸ νά ἔχουν νά περιορίσουν τὴν προσοχὴ τους πρὸς ἓνα προσεκτικὰ ἀποκαλούμενο σύνολο «νοητικῶν φαινομένων»⁵⁷.

Ἑλένη ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
(Ἰωάννινα)

57. Πβ. Α. Α. LONG, *Psychological Ideas in Antiquity*, ἐνθ' ἄν., σ. 9.

ARISTOTLE ON HUMANS AND OTHER ANIMALS**Abstract**

My aim in this paper is to briefly touch upon Aristotelian philosophical psychology, focusing on the biological orientation of Aristotle's theory, by analyzing his theory on the soul (*psuchê*), as well as his views on the mind-body problem, making special reference to his position on the soul of animals. The Aristotelian questions regarding the nature of the mind and the soul of animals still remains relevant to contemporary philosophical discussion and continues to influence in various ways contemporary philosophy of mind. Although, the Aristotelian notion of «metaphysical biology» is nowadays considered outdated by many, especially when related to moral and political Aristotelian theory, nevertheless most other areas of Aristotelian philosophy are still relevant and many philosophers still study Aristotle's thought, not only within the framework of the history of philosophy, but also by trying to reconstruct neo-Aristotelian theories that could contribute to contemporary discussions on moral and political problems but also in the fields of philosophical psychology, philosophy of mind, and philosophical biology.

Eleni LEONTSEINI

I MODI DI DARSÌ DELL'OUSIA. UNO SGUARDO SINOTTICO A METAFISICA Z

ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων
διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.

PLATONE, *Parmenide*, 136 e 1-3

1. Alcune considerazioni preliminari

Secondo Aristotele realtà differenti possono dirsi, a vario titolo, sostanza (οὐσία) nella misura in cui esibiscano determinati caratteri. Egli ritiene che la ricerca della sostanza sia antica quanto la filosofia perciò, sebbene venga considerato l'inventore del concetto di sostanza, probabilmente non si sarebbe trovato d'accordo nel vedersi attribuire tale merito: impiega infatti una certa enfasi nel far rimarcare di aver trovato ciò che anche altri, già da lungo tempo, cercavano. I risultati ai quali egli perviene su questo punto occupano una posizione centrale nella sua filosofia, le cui parti vi convergono come intorno al loro centro. Il nocciolo dell'approccio aristotelico sembrerebbe consistere innanzitutto nell'inferire quali realtà sensibili siano sostanze in senso privilegiato e perché, e nel derivare da un attento esame di esse i caratteri della sostanza in quanto tale. Questa pareva allo Stagirita l'unica via percorribile per arrivare a inferire il darsi di sostanze di altro tipo, in primo luogo sovrasensibili, ma forse anche altre.

La fecondità del concetto di *ousia*, dal quale germoglieranno successivamente quelli di *substantia*, *essentia* e *ὕποστασις*, nonché il ruolo non secondario che esso ha rivestito nell'intera storia della filosofia fino ad oggi, sono un dato di fatto incontestabile. La connotazione del termine è cambiata più volte nel corso dei secoli, e in certa misura anche il suo referente. L'attuale prevalere di posizioni ontologiche antisostanzialiste, la cui significanza è strettamente dipendente dall'accezione di sostanza che intendono negare, ha indirettamente contribuito, ormai da vari decenni, a rivitalizzare la discussione intorno a quale possa dirsi la teoria genuinamente aristotelica della sostanza.

A tale riguardo vale sottolineare, in via preliminare, che l'ontologia aristotelica si presentava come più generosa rispetto alle ontologie precedenti, in quanto non ammetteva soltanto le realtà sensibili (come era il caso dei Fisici), né un'unica modalità d'essere (come gli Eleati), e nemmeno l'essere sovrasensibile come unico essere autenticamente reale (come i Platonici). Essa

infatti ammetteva numerose modalità d'essere –essenziale e accidentale, intelligibile e concettuale, potenziale e attuale, sensibile e sovrasensibile– ma le ordinava tutte in riferimento all'essere reale sostanziale¹. E dunque, proprio per il ruolo fondativo che assegnava solo a quest'ultimo, si può dirla restrittiva, in quanto non metteva tutte le forme d'essere sullo stesso piano.

Questa spiegazione, per semplice che possa sembrare nella misura in cui venga posta a mo' di premessa, risulta invece alquanto complessa e controversa, per non dire –a detta di alcuni– addirittura oscura e contraddittoria quando si intenda ripercorrere il percorso che Aristotele ha fatto per dimostrarla. Leggendo la *Metafisica* infatti, l'opera in cui la sostanza costituisce di fatto l'oggetto primo d'indagine, non sempre risulta agevole capire quali concezioni di sostanza vengano sottoscritte solo con riserva e quali, invece, si reputino definitive. Difficile risulta inoltre comprendere se la sequenza dei capitoli che formano l'impervio libro Z, dedicato a discutere quali realtà siano *ousia*, risponda a un piano unitario e coerente, oppure se esso risulti, almeno in parte, costruito con inserzioni posteriori che andrebbero a scapito della linearità del discorso d'insieme². Risolvere questo problema limitandosi alla considerazione del solo libro Z potrebbe rivelarsi una prospettiva inadeguata, come si cercherà qui di mostrare. Anche in questo caso, infatti, come in altri che riguardano la *Metafisica* in quanto testo letterario, optare per la sua disunità favorisce la scelta di precise soluzioni ermeneutiche, ad esempio quella di leggere i singoli libri e addirittura i singoli capitoli separatamente³. Letture frammentate aiutano

1. Definito in *Met.*, E 4, 1028 a 2 come una natura dell'essere *che esiste esternamente*, *ἐξω οὐσαν τινα φύσιν τοῦ ὄντος*.

2. Così sostengono M. FREDE e G. PATZIG, *Aristoteles "Metaphysik" Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 Bände, München, Beck, 1988, Bd. I, p.21: «Denn, wie wir sehen werden, spricht manches dafür, daß Z 7-9 erst später aus einem anderen Zusammenhang heraus in Z eingefügt worden sind». Trad. italiana: *Il libro Z della "Metafisica" di Aristotele*, a cura di N. SCOTTI MUTH, Presentazione di G. REALE, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 38.

3. Nel sopra citato commentario a *Met. Z*, Frede e Patzig sostengono a più riprese la tesi che i libri Z e H formino un'eccezione nel complesso dei libri formanti la *Metafisica*, in quanto sarebbero stati concepiti insieme, gli altri invece singolarmente e autonomamente: «...so ist festzustellen, daß alle anderen Bücher der *Metaphysik* mit einer Ausnahme, nämlich der von Z und H, jeweils eine relativ in sich geschlossene Einheit bilden», cf. M. FREDE/G. PATZIG, *op. cit.*, p. 21. Seguono questa linea ermeneutica i commentari più recenti, ad es. quelli ai libri A, B e A, nei quali perfino i singoli capitoli vengono trattati in modo alquanto autonomo. Cf. M. FREDE/D. CHARLES (eds), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, XII Symposium Aristotelicum, Oxford-New York, Oxford UP, 2000; M. CRUBELLIER/A. LAKS (eds), *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du 16e Symposium Aristotelicum, Oxford-New York, Oxford UP, 2000; C. STEEL/O. PRIMAVESI (eds), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, XXVII Symposium Aristotelicum, Oxford-New York, Oxford UP, 2012.

certo a fissare meglio l'attenzione sulla complessa microstruttura del testo, e possono favorire anche stimolanti attualizzazioni di spunti particolari. Tuttavia, proprio la complessità del testo costituisce per il lettore come un invito a tendere l'orecchio, così da avvertire la voce dell'autore e cogliere tutti i cenni che egli ci offre per aiutarci a non perdere la strada e a seguirlo fino dove egli voglia condurci. Pertanto, pur lasciando in questa sede sullo sfondo l'annosa ma sempre decisiva questione dell'unità della *Metafisica*, la daremo ipoteticamente per risolta in senso positivo, nella misura in cui il riferimento ad altri libri possa offrirci un sostegno fondamentale alla comprensione del segmentato discorso sviluppato in Z.

Il termine *ousia* ricorre nella *Metafisica* fin dalle prime pagine. Lo si trova menzionato per la prima volta nel terzo capitolo del libro A, in cui Aristotele sta cercando di giustificare la *sophia* come tipo di sapere peculiare, superiore e diverso rispetto alle forme di sapere settoriale, e afferma che essa è già da tempo attestabile come indagine intorno ai principi (*ἀρχαί*). Pur sottolineandone la genealogia, egli pone particolare cura nel rilevare che, nell'accezione da lui proposta, si tratta pur sempre di un sapere nuovo, al quale spetta il compito di smarcarsi rispetto a forme di sapere meglio attestate come la sofistica e la dialettica, che le sono simili nella misura in cui esse pure avanzano pretese universalistiche, ma che, per motivi che si andrà a dimostrare, non possono vantare una pari dignità epistemica⁴. La linea del ragionamento imboccata nel libro A consiste nel mostrare come solo la *sophia* potrà vantarsi di coniugare le due pretese più fondamentali della ragione – quella della ricerca di *archai* sufficienti a produrre la natura (A 3, 984 b 9) e quella della ricerca di principi che garantiscano autentica conoscenza. Se la natura non generasse enti determinati ma producesse solamente infinite trasformazioni di un elemento nell'altro, non si potrebbe conoscere effettivamente nulla. Di questa sorprendente coincidenza è chiamata a dar conto l'*ousia*, il che si rivelerà un compito assai arduo.

Un primo passo in tal senso consiste nell'interpretare l'arcaica ricerca dei principi, sia che li si intenda come materiali o come numerici, come una ricerca delle cause (*αἰτίαι*)⁵ che diano ragione del generarsi di oggetti sensibili, complessi ma unitari, e quindi determinati e, in quanto tali, conoscibili. Si tratta perciò di ricercare un sapere κατὰ τὸν λόγον (981 b 6), cioè un sapere del "perché" (τὸ διότι) e non semplicemente del "che" (τὸ ὅτι, 981 a 29). E proprio in

4. Cf. *Met.*, A 6, 987 b 32 e, soprattutto Γ 2, 1004 b 8-10: «E coloro che indagano queste proprietà, non errano perché non fanno indagine filosofica, ma perché la sostanza ha priorità su queste, e della sostanza essi non dicono nulla (...) ed ecco la prova: i Dialettici e i Sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo».

5. «Quali sono i principi e in quale modo essi rientrano nell'ambito delle cause che abbiamo detto», *Met.*, A 5, 986 a 14-15.

tal senso viene introdotto il termine *ousia*. Si dice infatti all'inizio di A 3: «Un primo senso in cui intendiamo la causa [di qualcosa] è l'*ousia*, ovvero ciò per cui una cosa è ciò che è: il perché si riconduce, infatti, alla *ratio* ultima [della cosa]»⁶.

Il passo è interessante a riprova del fatto che, fin dalle prime battute della *Metafisica*, *ousia* – già di per sé un termine tecnico⁷ – viene utilizzato sia secondo l'accezione ancora più tecnica di τὸ τί ἦν εἶναι⁸ sia secondo quella più generica di ὑποκείμενον, presupposta da quanti ricercavano il/i principi delle cose in un elemento materiale, in un limite numerico o geometrico, o in principi protologici. Fondamentali istanze sul problema dell'*ousia* vengono ricavate dunque dall'esame delle dottrine dei predecessori, accomunate sotto il profilo della ricerca dei principi come cause. Se ne conclude che l'*ousia* si imponga, da questo punto di vista, quale predicato piuttosto che soggetto, ovvero che il suo essere presupposta dal punto di vista della realtà vada dedotto dal punto di vista della conoscenza.

Per orientarsi nel discorso aristotelico è utile tenere presenti i seguenti punti di riferimento: a) il panorama filosofico che ha fatto sorgere il problema; b) la linea del ragionamento che, anche nella forma scritta, non si discosta dal duttile tracciato dell'esposizione orale, la quale meglio si piega a trattare continuativamente il complesso tema senza perdere di vista l'obiettivo e, al contempo, senza lasciarsi scappare la molteplicità dei nessi fulmineamente colti; c) il problema che, in termini attuali, potremmo dire della connotazione, consistente nell'individuare in base a quali criteri qualcosa possa dirsi *ousia*; infine d) il problema della denotazione, ovvero di stabilire che cosa sia sostanza e quali tipi di sostanze si diano. È importante che questi punti vengano mantenuti distinti ma che, al tempo stesso, affrontandone uno non si prescindano dagli altri. In tal senso, i contributi critici più utili sull'*ousia* sembrerebbero quelli che, pur concentrandosi sulla considerazione di un aspetto, non per questo fanno come se gli altri non si dessero⁹. Vale precisare che la distinzione fregeiana fra

6. Cf. *Met.*, 983 a 27-28: μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον).

7. Non è nella teoria aristotelica che il termine assume per la prima volta un significato tecnico. Esso era già presente in Platone. A tale riguardo cf. D. NAILS, *Ousia in the Platonic Dialogues*, *The Southern Journal of Philosophy*, 10, 1979, pp. 71-77. Platone aveva ben fissato i seguenti contenuti del concetto di *ousia*: realtà, esistenza, essenza, ciò che qualcosa è, la realtà vera contrapposta alle cose che mutano, l'essere opposto al divenire, ma anche la totalità del reale, o l'*elemento* di cui qualcosa si compone.

8. Che verrà in qualche modo chiarita solo in *Met.*, Γ 4, 1006 a 29-30 e 33-34: σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦ ... εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἢ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τῷ ἄνθρωπῳ εἶναι.

9. Un esempio virtuoso, anche se non più recente, in tal senso, è offerto da Suzanne Mansion, la quale apre un suo importante contributo sulla sostanza con queste parole: «le point exact où porte notre investigation est une définition générale de la substance. On ne

denotazione e connotazione, di cui ci siamo serviti per articolare gli ultimi due punti, va assunta con circospezione. Non ci troviamo infatti al cospetto di un oggetto stabile di denotazione che possa essere connotato in tanti modi diversi ed equivalenti. Questo schema è applicabile molto bene agli oggetti materiali indagabili mediante le scienze naturali, ma un oggetto metafisico quale la sostanza non è oggettivamente¹⁰.

Un ultimo punto da menzionare prima di dare avvio a una considerazione sintetica del libro Z, è la corrispondenza fra l'intenzionalità del pensiero e la struttura metafisica dell'oggetto, e il conseguente problema del dare espressione verbale a significati colti dal pensiero ma che differiscono in misura rilevante dagli oggetti del mondo ordinario. Da ciò deriva per Aristotele la necessità di introdurre una serie di termini tecnici, il cui utilizzo egli si preoccupa meticolosamente a più riprese di giustificare, esemplificare e precisare in forma tentativamente definitoria. La mediazione linguistica, pur così necessaria, appare qui in tutta la sua strumentalità. L'*ousia* è come un prisma che va lessicalmente scomposto nelle sue facce. Aristotele si serve con libertà di vari termini – *ti esti*, *to de ti*, *hypokeimenon*, *to ti en einai*, *kath'ekaston*, *eidos*, *horismos*, *logos*, *physis*, e altri correlati, come *entelecheia* e *energeia* – nei confronti dei quali il lettore moderno non può sottrarsi a un'impressione di disagio: da un lato si deve resistere alla tentazione semplificatrice di tradurre termini diversi in modo uniforme¹¹, dall'altro si intuisce che anche il ricorso alla traslitterazione o a dubbi tentativi di resa letterale risulterebbero insoddisfacenti. L'unica via percorribile – non perdendo mai di vista il testo originale – sembra perciò quella di ricavare pazientemente il significato dei singoli termini dal ragionamento che viene svolto intorno a ciascuno di essi che, in effetti, dovevano suonare ostici anche a orecchie greche, e proprio per questo andavano puntualmente giustificati¹².

cherche donc pas à savoir quelles choses sont pour Aristote des substances». Cf. S. MANSION, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, in EADEM, *Études Aristotéliennes*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, pp. 286 s.

10. La storia dell'applicazione ad Aristotele di questo schema, con particolare riferimento a Frege e a Kripke è stata delineata da E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Bari Laterza, 2008, pp. 163-169; a questo modello si attiene – seguendo Hilary Putnam – D. CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

11. Ad esempio di uniformare *ti esti* e *to ti en einai* traducendo entrambi con «essenza», come fa Giovanni Reale nella sua peraltro eccellente traduzione della *Metafisica*, alla quale mi sono qui attenuta, salvo lievi modifiche. Cf. G. REALE, *Aristotele, Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 3 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1993; Milano, Bompiani, 2004².

12. Questo punto fu ben inteso da un acuto interprete appartenente alla remota fase pre-jaegeriana, oggi in gran parte obliterata, delle ricerche aristoteliche. Mi riferisco all'interessante saggio di H. DIMMLER, *Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt*, Kempten und München, 1904, p. 6, n. 1.

Da tutta questa complessità speculativa e linguistica emerge, per concludere, che l'*ousia* non è una «cosa» da afferrare e tener stretta. Trattandosi di un dato implicito¹³, l'analisi filosofica deve assumersi il compito di esplicitarlo. Nell'intricata indagine necessaria a metterla a fuoco si intrecceranno i piani della fisica, della logica e della gnoseologia: di tutti questi elementi deve infatti tener conto la ricerca metafisica.

Partendo dal presupposto che, in termini generici, Aristotele mantenga il significato platonico per cui *ousia* significava ciò che è «più essere» rispetto a ciò che lo è meno¹⁴, si può procedere a passare al vaglio le ricerche dei predecessori. Dal punto di vista delle esigenze poste dalla filosofia naturalistica, occorre spiegare ciò che non erano stati in grado di fare i Fisici: la generazione continua di individui viventi dotati di struttura permanente. Per Aristotele il primo passo consisterà nel dimostrare perché questi – e non altro – siano innanzitutto *ousia*. Il secondo nel mostrare la corrispondenza fra il fatto che sono *ousia* e il fatto che la loro giustificazione necessita non di una ma di quattro cause. Si tratta di un punto importante, giacché le cause dell'*ousia* saranno anch'esse, a maggior ragione, *ousia*. Inoltre se, come si stabilisce in apertura dell'opera¹⁵, la vera conoscenza è solo quella per cause, da tutto ciò deriva sillogisticamente che l'essere in senso primo è quello che ha delle cause, ciò che ha delle cause è ciò che può essere conosciuto, quindi solo ciò che è in senso primo può essere autenticamente conosciuto.

I Sofisti opponevano a questo ragionamento una fondamentale obiezione. Essi sposavano un'ontologia secondo cui le modalità d'essere andrebbero poste tutte sul medesimo piano: «Essi pongono, per esempio, il problema se "musico" e "grammatico" siano diversi o identici; e se "Corisco musico" e "Corisco" siano identici». In modo alquanto significativo – prosegue Aristotele – essi pongono parallelamente «anche quest'altro problema: se tutto ciò che è, ma non è eterno, si sia generato, e quindi se un musico che sia grammatico sia diventato tale per via di generazione – γένεσις –, e così un grammatico che sia musico e tutti gli altri problemi di questo tipo»¹⁶. Ma se non c'è nulla di sostanziale e tutto è accidentale ne consegue l'impossibilità del conoscere, per questo: «dobbiamo trattare in primo luogo dell'essere come accidente e dimostrare che di esso non c'è nessuna teoria»¹⁷.

13. Cf. *Met.*, Z 1, 1028 a 32 ss.

14. Cf. M. FREDE/G. PATZIG, *op. cit.*, p. 36: «Bei dem Begriff der *ousia* scheint es vielmehr zunächst einfach um den Begriff von dem zu gehen, was primär seiend ist und von dessen Sein alles andere, was ist, in seinem Sein anhängt» (trad. it. p. 53).

15. Cf. *Met.*, A 1, 981 a 27.

16. Cf. *Met.*, Z 2, 1026 b 16-21. Lo stesso punto verrà ripreso in Z 4, 1029 b 25 ss. e in Z 6, 1032 a 68.

17. *Met.*, E 2, 1026 b 3-4.

Nel confronto con gli Eleati Platone si era già posto la domanda se il termine *to on* avesse un senso preciso, e aveva risposto che esso non designa semplicemente l'essere come genere, ma anche l'essere determinato, i molteplici *ta onta* che sono le Idee. La teoria dell'*ousia* prosegue sulla medesima linea: ecco perché Aristotele può affermare con convinzione che «l'eterno problema, "che cos'è l'essere", equivale a questo: "che cos'è la sostanza"?»¹⁸. E la sua risposta ai Sofisti suona in questi termini: l'essere musico non può esistere se non esiste *qualcuno che* è musico¹⁹. Naturalmente anche il confronto polemico con la dottrina delle Idee ha permesso ad Aristotele di guadagnare alcuni fondamentali caratteri dell'*ousia*. Si tratta di uno degli aspetti più studiati nella letteratura recente²⁰, e non va certo trascurato, a patto però di intenderlo unitamente agli altri due aspetti citati, e a non trascurare il fatto che Aristotele accetta l'eredità platonica da un punto di vista ontologico, ma la sottopone a vivace critica dal punto di vista sia logico che fisico.

Infine, anche l'istanza parmenidea dell'unità verrà recuperata in sede di discussione della sostanza, non tanto per il fatto di aver in certo modo unificato i molti sensi del *to on* in virtù del riferimento *pros hen*²¹, ma per la più volte ribadita corrispondenza fra essere e uno, da cui deriva che l'*ousia* è nella misura in cui si tratta di qualcosa di unitario, ed è una in quanto le sue parti costituiscono in senso proprio un'unità.

18. Cf. *Met.*, Z 1, 1028 b 4-5.

19. Cf. *Met.*, Δ 11, 1018 b 36-37. In Z 1 si dice: nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione della sostanza. E in Δ 11 (1019 a 2-3): «anteriore secondo la natura e secondo la sostanza sono tutte quelle cose che possono esistere indipendentemente (*ἄνευ*) dalle altre, distinzione di cui si avvaleva Platone».

20. L'interpretazione contemporanea ha insistito molto sul fatto che la teoria della sostanza avrebbe lo scopo di contraddire la teoria delle Idee, secondo la lettura che Aristotele dà dell'idea come universale. Il fatto che l'idea svolgesse anche altre funzioni, è da lui indirettamente attestato a più riprese. Tuttavia, se si considera la sostanza aristotelica esclusivamente in quanto individuo, si finisce ovviamente per sottolineare l'oppori di questa concezione a quella dell'Idea, che è the *one-over-the-many*, cf. K. RANKIN, The complete reality of substance, *Mind*, 91, 1982, pp. 377-397. Secondo questo studioso (p. 377), Aristotele fu l'autore di complesse distinzioni concettuali il cui scopo era quello di far fronte a problemi posti e non risolti da Platone: quello del the *one-over-the-many*, desumibile da *Philb.*, 15 a-c e *Rep.*, X 596 ss., definito, in *Met.* B 4, l'aporia più difficile, e quello del flusso eracleo (*Crat.*, 439-440). Il problema del the *one-over-the-many* è stato approfondito in maniera molto analitica da Gail Fine in numerosi saggi. Si veda la sintesi conclusiva G. FINE, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Oxford UP, 1993.

21. L'essere si dice in molti modi, ma sempre in rapporto a uno e a una sola natura (*πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, *Met.*, Γ 2, 1003 a 33-34). Grazie a ciò uno stesso termine denota oggetti diversi, ma connota un rapporto sempre a una medesima cosa. Al riguardo cf. anche Z 4, 1030 b 3. Sulla polivocità dell'essere letta come *focal meaning*, ha richiamato l'attenzione, com'è noto, G. E. L. Owen, a cominciare dal saggio, *Logic and Metaphysics in*

2. I modi dell'*ousia* in *Met.*, Δ 8 e nelle *Categorie*

L'*ousia* viene intesa in una pluralità di sensi già nelle *Categorie*. Secondo buona parte degli interpreti, la concezione che emerge nelle *Categorie* non collimerebbe con quella guadagnata nella *Metafisica*, e anche questo punto ha costituito un *topos* della critica aristotelica odierna.

I diversi modi (*tropoi*) del darsi dell'*ousia* vengono elencati in *Met.*, Δ 8. L'elenco ivi proposto è al tempo stesso punto di partenza e punto di arrivo²², in quanto Δ 8 offre un anticipo di risultati che verranno conseguiti mediante procedimento argomentativo solo successivamente nel corso di *Z* ma ciò non si può comprendere se si legge il libro *Z* separandolo dal libro *H*, che ne costituisce la diretta continuazione²³, e anche da Θ , che porta a discussione, secondo la prospettiva aperta in *Z* 7²⁴, il quarto dei significati del *to on* precedentemente elencati in Δ 7 (1017 b 1-8) e in *H* 2 (1026 b 1-2), quello dell'essere potenziale e attuale. Il nostro intento sarà dunque di comprendere in che misura in Δ 8 non si tratti, come più tardi in *Z* 2, di elencare i *legomena* più diffusi riguardo a che cosa comunemente si ritiene che sia *ousia*.

some earlier Works of Aristotle, in I. DÜRING, G. E. L. OWEN (eds), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, Göteborg, 1960, pp. 163-190, riedito in IDEM, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. NUSSBAUM, London, Duckworth, 1986, pp. 180-199. Enrico Berti ha opportunamente sottolineato la dipendenza della lettura di Owen dalla posizione espressa dal filosofo analitico britannico John L. Austin, in particolare del suo saggio *The meaning of a word* del 1940 successivamente raccolto in J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford UP, 1979; al riguardo cf. E. BERTI, *op. cit.*, pp. 122 e 127.

22. Ciò è stato riconosciuto e messo in evidenza da R. POLANSKY, *Aristotle's treatment of ousia in Metaphysics V, 8*, *The Southern Journal of Philosophy*, 18, 1980, pp. 57-66.

23. La posizione di Frede e Patzig al riguardo è assai sfumata. Essi sottoscrivono nella sostanza la continuità fra *Z* e *H*, ma tendono a considerare Θ come rispondente a un progetto autonomo. Per l'esposizione di questo punto cf. M. FREDE/G. PATZIG, *op. cit.*, Bd. I, pp. 27-30 (il paragrafo intitolato *ZH im Kontext der Metaphysik*; trad. it. pp. 44-47). Segue espressamente questa linea il recente studio di Jonathan Beere, *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's "Metaphysics" Theta*, Oxford-New York, Oxford UP, 2009. A favore di una lettura continuativa di *Z* e *H* si sono pronunciati, fra gli altri, David Bostock nel suo commentario, *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*, Oxford, Clarendon Press, 1994; F. INCIARTE, *On Aristotle's Theory of Substance*, in IDEM, *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, L. FLAMARQUE (ed.), Hildesheim, Olms, 2005 (raccolta di saggi postuma), pp. 183-218; D. DEVEREUX, *The Relation between Books Zeta and Eta of Aristotle's Metaphysics*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25, 2003, pp. 159-212. Cf. anche la raccolta miscellanea curata da Ch. RAPP (Hg.), *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.

24. Si afferma in *Z* 7, 1032 a 20-23: «Tutte le cose che sono generate, sia ad opera della natura sia ad opera dell'arte, hanno materia: ciascuna di esse, infatti, ha potenzialità di essere e di non essere, e appunto questa potenzialità è, in ciascuna di esse, materia».

I modi distinti in Δ 8 sono quattro. Si dicono, a diverso titolo, sostanza:

a) I corpi semplici, ovvero sia gli elementi, che i corpi, che le cose che hanno un corpo, come i viventi, gli esseri divini e le loro parti. Ne è motivo il fatto che essi non vengono predicati di un sostrato ma di essi si predica tutto il resto²⁵; b) ciò che è loro immanente (ἐνυπάρχον, 1017 b 15) in quanto ne causa l'essere (ad es. l'anima); c) le parti (τὰ μέρη) che sono ad essi immanenti (ἐνυπάρχοντα ἐν τοῖς τοιούτοις, 17) in quanto li delimitano e li determinano (ὀρίζοντα), che sono indice del darsi (σημαίνοντα) di un *tode ti*, ed eliminando le quali si eliminerebbe il tutto²⁶; d) il *to ti en einai*, la cui locuzione definitoria (λόγος) è un ὁρισμός. Δ 8 si conclude sinteticamente affermando che l'ousia si dice in due modi (κατὰ δύο τρόπους λέγεσθαι, 1017 b 23): 1. Come sostrato ultimo (ὑποκείμενον ἔσχατον), ossia ciò che non viene predicato d'altro²⁷; 2. come un «essere questo» separabile (τόδε τι χωριστόν), che corrisponde alla forma e alla specie (ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος). Ciò che se ne ricava è, innanzitutto, una duplicità di aspetti –sostrato e forma– e, secondariamente, il fatto che l'ousia consta di parti e quindi è una semplicità complessa. Le parti, a loro volta, possono essere intese in modi diversi – nel senso che vanno considerate come tali sia le parti fisiche che le parti logiche.

Un punto assai controverso è stabilire quale significato assuma qui *tode ti*. Per gli interpreti che ritengono che il *tode ti* di *Categorie* stia per «individuo», in Δ 8 e in Z 1 il suo senso parrebbe diverso, dal che si conclude che Aristotele nella *Metafisica* avrebbe cambiato idea rispetto a prima, avendo considerato in un primo tempo la sostanza come l'individuo e in un secondo tempo come la forma²⁸. Ma vediamo quale sia il senso in cui viene inteso il *tode ti* in Δ 8 e,

25. *Met.*, Δ 8, 1017 b 13-14: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκείμενον λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. Quindi essi concretamente sembrano rispondere all'esigenza logica posta in *Cat.*, 5, 2 b 15-17.

26. Ad es. la superficie per il corpo, il cervello per l'animale, ecc. Il discorso sulle parti verrà sviluppato in Z 10-12. Le parti della definizione coincidono con le parti della forma. E tuttavia, per quanto riguarda gli oggetti sensibili, diversa sarà la forma del sinolo in quanto tale e diversa sarà la sua forma intesa come principio di vita e dinamismo.

27. Il che si collega molto bene a *Cat.*, 5, cf. *infra*, n. 25.

28. *Tode ti* significa l'individuo nella sua singolarità oppure l'individuo in quanto realtà determinata ovvero esemplare di una specie? Per la prima soluzione –tesa a sottolineare l'assoluta priorità dell'individuo rispetto a qualsiasi forma di universalità– propende la gran parte degli interpreti di orientamento empirista, per la seconda, invece, gli interpreti di tradizione scolastica. Esemplare per la prima linea: P. F. STRAWSON, *Individuals: An Essay in descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959 e J. MORAVCSIK, *Aristotle on predication*, *Philosophical Review*, 76, 1967, pp. 80-96. Per la seconda si veda: R. JOLIVET, *La Notion de Substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1929. Interessante, al riguardo, anche la posizione di A. C. LLOYD. In un suo breve ma fondamentale saggio, *Aristotle's Categories today*, *The Philosophical Quarterly*, 16 1966, pp. 258-267, egli ha espressamente messo in guardia dal prendere *tode ti* nelle *Categorie* nel senso che il termine invece assume in *Met.*, Δ 8 e Z 1. I

soprattutto, in Z 1: Aristotele apre il libro Z con un riferimento a Δ 7, il capitolo che tratta dei significati dell'essere. Ma mentre in Δ 7 si era limitato a distinguere fra essere accidentale ed essere per sé (κατὰ συμβεβηκός e κατ' αὐτό), e aveva considerato tutte le categorie²⁹, in quanto rientranti a pari diritto nella seconda modalità, come poste su uno stesso piano, qui invece distingue fra il primo modo d'essere *kathauto* e tutti gli altri, e distingue ulteriormente due differenti dimensioni all'interno di questo primo modo: quella per cui si tratta di un *ti esti* (come tutte le altre) e quella per cui si tratta di un *tode ti*³⁰, caratteristica che invece compete solo al *ti esti* primo.

A questo punto possiamo integrare come segue i significati dell'essere in Δ 7: il primo modo sono i modi del *ti esti*, di cui uno è primo; il secondo modo è l'essere attributo di (inerire), cioè essere congiunto ad altro; il terzo è potenza/atto; il quarto è l'essere come vero/falso, che è il rispecchiamento della relazione attributiva, sia accidentale che necessaria, in quanto colta dalla *dianoia*³¹.

Pertanto c'è un senso in cui i *ti esti* categoriali saranno primi, e un senso in cui essi ineriscono-a, quindi, pur essendo modalità d'essere irriducibili ad altro, *kathauto*, di fatto saranno anche *kata symbebekos*³². Dire che «questo è

due significati di *tode ti e choriston*, che in Δ 8 sono visti come interdipendenti e connessi all'*eidōs*, vengono invece distinti da esso da Lloyd che, commentando le *Categorie*, sostiene che *ousia* in senso primario significherebbe «esistenza», e che le sue caratteristiche principali sono, da un lato, il fatto di essere qualcosa di separato (*choriston*), dall'altro di essere un *tode*. La separatezza viene spiegata come «esistenza indipendente», con riferimento a *Met.*, Δ 11, 1019 a 4 ss. L'essere un *tode* (essere un «questo») significherebbe invece, secondo Lloyd, «essere un oggetto denotabile». Nel dire che la funzione del pronome dimostrativo sia di avere un referente, egli si perita peraltro di ammettere che la nozione di *referring* è recente e non certo greca, ed è stata considerata dagli aristotelisti di area anglofona a partire dall'articolo di P. F. STRAWSON, *On Referring*, *Mind*, 59, 1950, pp. 320-344. Lloyd trascura invece di considerare l'aspetto di *ti esti* in *Categorie*.

29. Cf. Δ 7, 1017 a 22-23: καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. Questo modo di esprimersi lascia vedere che ora Aristotele chiama *categoriae* quelle che nelle *Categorie* non chiamava ancora così. Ivi si diceva, infatti: τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα, *Cat.*, 4, 25. Ma siccome le due cose nella sostanza coincidono si può supporre che chi ha titolato posteriormente l'opera giovanile lo abbia fatto a buon diritto, a prescindere dal titolo che l'opera poteva avere avuto prima di Andronico. A tale riguardo, cf. R. BODÉUS, *Aristotele, Catégories*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

30. Interessante sembra la proposta di Jolivet di vedere un legame fra queste due dimensioni distinte in Z 1 e la distinzione fra *protera* e *deutera ousia* in *Categorie*.

31. Cf. *infra*, p. 254, n. 50.

32. I *ti esti* categoriali vengono detti nelle *Categorie* «cose che vengono dette senza nessuna connessione» (*Cat.*, 4, 1b 25), «cose che sono dette in sé e per sé» (4, 2a 5), oppure, semplicemente «esseri» (1, 1a 20). Ma già in *Top.*, I, 9, 103 b 20-21 si trova l'espressione τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν. Invece l'essere accidentale è quello che inerisce-a ma non si predica-di (2, 1a 23). Sull'essere accidentale cf. soprattutto *Top.*, I 5, 102 b 4-6: συμβεβηκός δὲ ἐστὶν ὁ μὴδὲν μὲν τούτων ἐστὶ, μήτε ὅρος μήτε ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι.

quest'altro» vuol dire che questo è accidente di quest'altro³³, il che significa o che l'attributo è accidente di ciò che primariamente esiste, del τῷ ὄντι³⁴, oppure che due attributi che vengono predicati l'uno dell'altro in effetti sono entrambi accidenti (συμβέβηκε) di una stessa cosa che primariamente esiste³⁵. Quindi κατὰ συμβεβηκός εἶναι (1017 a 19-20) è una modalità d'essere che appartiene (ὑπάρχει) a ciò di cui si predica, appartiene a qualcos'altro che già è (un questo). Pertanto non si vede in che cosa ciò differisca dalla relazione di ineranza delle *Categorie*, fatto salvo il fatto che, in quell'opera, il piano del discorso era logico e non ontologico³⁶.

2.1 Il passaggio a Z

Procediamo ora a una considerazione schematica di Z. La *pragmatie* del libro Z costituisce la prima sezione di un'indagine più ampia che comprende anche H³⁷ e il cui scopo consiste nel determinare i caratteri delle sostanze sensibili, non tanto per se stesse³⁸, quanto per stabilire se, oltre alle sostanze di questo tipo, se ne diano anche altre: «Pertanto occorre esaminare (...) se esistano o no alcune sostanze accanto a quelle sensibili e quale sia il loro modo di esistere, e se esista qualche sostanza separata dalle sensibili, perché esista e in quale modo esista, ovvero se, oltre alle sensibili, non esista alcuna sostanza» (Z 2,

33. Τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε, *Met.*, Δ 7, 1017 a 12-13.

34. Cf. 1017 a 16, ad es.: l'uomo è musico.

35. Ad es. se dico «il giusto è musico», giusto e musico sono entrambi attributi di uomo, cf. 1017 a 18-19.

36. Nella *Metafisica* si tratta in senso ontologico del giudizio, o predicazione, trattati in *Categorie*. Accidentale è ciò che inerisce ad altro (l'έν υποκειμένῳ τινί ἐστίν delle *Categorie*): gli esempi che Aristotele adduce sono: il giusto è musico, l'uomo è musico e il musico è uomo. In senso ontologico ciò significa che può accadere: ὅτι συμβέβηκε (*Met.*, Δ 7, 1017 a 11) che l'uno sia l'altro, ma non lo sono necessariamente. Essere per sé, invece, *kathauto* è ciò che viene detto secondo lo schema della categorie (1017 a 23). Quindi le «figure delle categorie» (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, 1017 a 23) non sono rapsodiche, per usare la celebre qualificazione che ne dà Kant. Si potrebbe tranquillamente affermare che esse sono, in un primo senso, il frutto di una paziente catalogazione dei modi d'essere essenziali espressi dalle Idee. Le categorie significano l'essenza (*ti esti*), e in Δ 7 Aristotele ne elenca otto (1017 a 25-27). Non deve confondere il fatto che Aristotele qui (1017 a 25) chiami *ti esti* solo la prima. Essa è *ti esti* a maggior titolo delle altre in quanto è *tode ti* e quindi, come si vedrà in Z 4, essa sola è essenza al modo del *to ti en einai*. In Z 4 (1030 a 21), proprio discutendo il *to ti en einai*, si avrà modo di dire che anche le categorie sono dei *ti esti*.

37. Cf. *infra*, p. 248, n. 23.

38. «L'indagine intorno alle sostanze sensibili è di pertinenza piuttosto della *Fisica* o filosofia seconda; il fisico, infatti, non deve limitare la sua indagine all'aspetto materiale della sostanza, ma deve estenderla anche alla forma: anzi, deve indagare questa più di quello», Z 11, 1037 a 15-17.

1028 b 28-31)³⁹. La complessità della *pragmatie* è dovuta all'intreccio del procedimento argomentativo con quello dialettico: i caratteri dell'*ousia* e, parallelamente, quali realtà siano *ousia* si ricava di volta in volta dalla discussione di un ventaglio di soluzioni alternative proposte da interlocutori non sempre menzionati. Le diverse posizioni vengono discusse concedendo a ciascuna il massimo della forza dimostrativa, e solo allora si procede, secondo l'uso socratico, alla confutazione. Questo metodo permette di «mettere in salvo» i guadagni delle tesi avversarie. La confutazione non ha quindi la finalità distruttiva di far cadere in contraddizione l'avversario, come è il caso della dialettica di stampo zenoniano, ma piuttosto costruttiva – tesa a salvare i contributi validi, da qualunque parte essi provengano, ma anche a integrarli reciprocamente, in quanto nessuno di essi coglie totalmente il senso della sostanza. Viene inoltre applicato anche il principio dell'analogia, secondo cui i caratteri definitivi dell'*ousia* possono trovare applicazione graduale⁴⁰.

Si ricorderà che in *Met.*, A, Aristotele aveva avuto cura di mostrare che il concetto di *arche* implica quello di *aitia* e questo, a sua volta, il concetto di *ousia*. Entrambi i punti vengono ripresi nel libro Γ⁴¹, e quindi non desta meraviglia il fatto che in Γ 1 si pieghi bruscamente l'indagine universale sulle cause nella direzione di un'indagine sull'essere in quanto essere, sull'essere, cioè, considerato a prescindere da tutto il resto e come il carattere più fondamentale e comprensivo delle cose⁴². E come l'antica scienza dei principi andava in cerca di ciò che non muta in ciò che muta, anche l'indagine sul *to on e on* intende ricercare soprattutto ciò che è *καθ' αὐτό* (e del quale solo si dà causa) e non tanto ciò che è *κατὰ συμβεβηκός*, di cui non si dà causa in senso

39. Scopo che viene più volte ribadito poco dopo: «giungere a conoscere le cose che sono conoscibili in senso assoluto procedendo attraverso le prime» (Z 3 1029 b 11-12); e nel mezzo dell'analisi: «e se oltre a queste sostanze si debba ricercare qualche altra sostanza come ad esempio i numeri o qualcosa di questo genere, si dovrà esaminare più avanti. È a questo scopo, infatti, che noi cerchiamo di determinare i caratteri delle sostanze sensibili», (Z 11, 1037 a 11-14). Fino alla conclusione del libro, in cui si dice che, anche se non sappiamo ancora quali sostanze non sensibili esistano, sappiamo almeno che alcune esistono (Z 16, 1041 a 2-3).

40. Ad esempio gli artefatti rispetto agli enti naturali; le cose prodotte ad opera dell'arte vengono trattate in Z 7. Inoltre, «anche la definizione e il che cos'è delle cose possono essere detti in molteplici significati», Z 4, 1030 a 17-18; 1030 b 5-6; Z 9 1034 b 7-9; Z 11, 1037 a 34 – b 1; Z 13, 1039 a 21-22; sull'unità per analogia, cf. A 6, 1016 b 32 (significati dell'uno).

41. Rispettivamente in Γ 2, 1003 23-24 e in Γ 1, 1003 a 26-28.

42. Τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον (E 2, 1026 a 33). Il punto viene affermato in Γ 1, 1003 a 20-21 e ribadito in E 1, 102 b 3-4: la scienza di cui siamo in cerca dovrà ricercare i principi e le cause degli esseri intesi appunto in quanto esseri, αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, ὅλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα.

proprio⁴³. In tale contesto si inserisce la priorità dell'*ousia* come modalità d'essere καθ' αὐτό rispetto a tutte le altre⁴⁴. A questo punto l'indagine potrebbe dirsi approdata a stabilire che l'*ousia* sia un principio e una causa, e a intercettarne i caratteri per stabilire che cosa sia tale, e invece troviamo un'affermazione che ci sorprende: si dice infatti che il filosofo dovrà ricercare le cause e i principi dell'*ousia* (1003 b 18-19), quasi che dell'*ousia* possa darsi un raddoppiamento. Vedremo come questa esigenza, che parrebbe dapprima accantonata per parlare solo dell'*ousia* in quanto causa, verrà ripresa nell'ultima parte del libro Z per essere poi sviluppata in H.

3. L'*ousia* come *proton on*

Che Aristotele abbia in mente un piano da eseguire si ricava dal fatto che ritiene di averlo assolto, il che viene reso manifesto nella conclusione di E e in quella di Z. Nella prima si enuncia il progetto: «Dobbiamo indagare le cause e i principi dell'essere in quanto essere», nella seconda si dichiara di averlo eseguito: «E questo è la sostanza di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell'essere»⁴⁵. Malgrado la sovrapposizione sopra accennata – cioè il fatto che andrà ricercata anche la causa *kathauto* dell'*ousia* – questo risultato verrà ripetutamente ribadito in H⁴⁶.

Nel libro Z della *Metafisica* si dipana un'articolata indagine sull'*ousia*. Come si spiegherà con particolare chiarezza in Z 4, l'*ousia* rientra, fra tutte le modalità d'essere elencate nel libro E, nel folto gruppo dei *ti esti*, cioè di tipi qualificati, primi e irriducibili (ὅν τῶν κυρίως) dell'essere⁴⁷, rispetto ai quali è lecito porre la domanda «che cos'è?» e ricevere una risposta precisa: «è qualcosa» (*ti*). Fra tutti i tipi di *ti esti* essa sola è *ti estin kai tode ti*, un qualcosa che è un questo (Z 1 1028 a 12 e 27). Quando chiediamo che cos'è una cosa non vogliamo sapere se sia bianca o altro, ma se è un uomo, o un dio⁴⁸. Tutti gli altri tipi sono πάθη di questa prima, perché nessuno di essi può ritenersi καθ' αὐτό πεφικτός οὔτε χωρίζεσθαι (1028 a 23). I caratteri distintivi del primo tipo si ricavano differenziandolo dai *ti esti* corrispondenti allo schema delle categorie, che si danno sempre in quanto riferiti-a, cioè presuppongono il soggetto di cui

43. Cf. Γ 1, 1003 a 30 e E 2-3.

44. In Γ 2, 1003 b 6 essa viene detta ἀρχή e τὸ πρῶτον, b 16.

45. Cf., rispettivamente, E 4, 1028 a 3-4 e Z 17, 1041 b 28.

46. «Se la sostanza è causa dell'essere di ogni cosa» (H 2, 1043 a 2-3) e «questo è causa dell'essere, e la causa dell'essere è la sostanza» (H 3, 1043 b 13-14).

47. Cf. *Met.*, E 4, 1027 b 31.

48. La scelta della locuzione *ti esti* è un inequivocabile richiamo a Socrate che ponendo la domanda esige di ricevere una definizione, cf. A 6, 987 b 3.

si predicano; tale soggetto, di converso, in quanto non si predica di altro, esiste, esso sì, di per sé (*kathauto pefukos*), è separabile (*horiston*), può essere mostrato ed esibito (*tode ti*), ha dei limiti precisi cioè è determinato (*horismenon*) coincide totalmente con sé medesimo in quanto non si dispiega nei molti (*kath' ekaston*). Qui Aristotele non fa che svolgere in senso ontologico la teoria della predicazione delle *Categorie*: ogni forma di predicazione («cammina», «è bianco», ecc.) include in sé già sempre il proprio soggetto, che è un ὑποκείμενον ὀρίσμενον e un καθ' ἑκαστον. È in virtù della sostanza che anche i *pathe* sono: διὰ ταύτην ἀκκείων ἑκαστον ἔστιν (1028 a 30). Invece l'*ousia* è ciò che è semplicemente (ἀπλῶς), indipendentemente da altro.

A riprova del fatto che le categorie in vario modo presuppongono il modo d'essere che viene detto *proton*⁴⁹, Aristotele adduce fondamentalmente tre prove:

- a) l'*ousia* è l'oggetto primo del conoscere;
- b) l'*ousia* è la realtà che viene significata (σημαίνει, Z 1 1028 a 14) a buon diritto e non in senso arbitrario dal nome, cioè dal termine che sta effettivamente al posto di una definizione (Z 4, 1030 a 6-8);
- c) e infine, ma innanzitutto, l'*ousia* è una realtà che precede e fonda tutte le altre forme d'essere e perciò essa è «causa prima dell'essere» (Z 17, 1041 b 28; H 2, 1043 a 2-3; H 3, 1043 b 13-14).

Valga un interessante inciso rispetto al punto a). Esso riceve luce da una notazione precedentemente svolta in E 4: l'*ousia* è oggetto di *noesis* e non di *dianoia*, poiché la *dianoia* è il pensiero che afferma e che nega, mentre la *noesis* è il pensiero che coglie l'oggetto che non può essere diviso⁵⁰. La *dianoia* dunque presuppone la *noesis*, quella facoltà della ragione che coglie il «che cos'è» con un atto di apprensione semplice: conosciamo qualcosa perché sappiamo immediatamente che è un questo: che è un uomo o che è un dio (Z 1, 1028 a 17-18), o che è fuoco (1028 a 34).

A questo punto si sono guadagnati elementi importanti—in poche righe si sono anticipati i criteri per stabilire che cosa sia *ousia*—ma non sappiamo ancora che cosa corrisponda a tali caratteristiche: che cosa funge da predicato e che cosa da soggetto in senso ontologico? Riprendendo i risultati di A 3-7, si

49. Cf. Z 1, 1028 a 14; Z 4 1030 a 21.

50. In E 4, 1027 b 23-28 viene posta, per così dire *en passant*, la seguente domanda: «In quale modo avviene che si possa pensare (νοεῖν) qualcosa che è simultaneo (τὸ ἅμα) e separato (τὸ χωρῖς), e in modo da formare non una semplice consecuzione (τὸ ἐφεξῆς), ma qualcosa di veramente unitario (ἐν τι)?». τὰ ἀπλὰ καὶ τὰ τί ἐστιν sono oggetto di *noesis* (1027 b 27-28), il che significa che la *noesis* coglie l'essenza in quanto pensa senza unire o separare (mentre la *dianoia* unisce e separa). Precedentemente (E 1, 1025 b 17-18), si era detto che lo stesso tipo di *dianoia* rivela tanto l'essenza che l'esistenza di una cosa: διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τὸ τε τί ἐστὶ δὴλον ποιεῖν καὶ εἰ ἐστὶν. Per la caratterizzazione della *noesis*, cf. EN, VI 6.

enumerano, in Z 2, le soluzioni correnti e si arriva alle seguenti conclusioni. Innanzitutto, dire che queste realtà sono i corpi o tutto ciò che ha corpo sarebbe troppo generico, giacché potrebbe trattarsi tanto degli elementi più piccoli dei corpi (1028 b 11-12) che del loro massimo agglomerato, l'universo (13). In entrambi i casi, tutto il resto andrebbe considerato come semplice affezione di tali realtà. E ciò varrebbe anche nel caso che *ousia* siano non tanto i corpi quanto i loro limiti, oppure che le vere sostanze siano dei raddoppiamenti paralleli di quelle sensibili.

Non si verrà a capo del problema se non chiedendosi: ma perché ciascuno di questi interlocutori considera *ousia* quella certa realtà? Ci si accorgerà allora che alcuni chiamano sostanza i corpi o gli elementi perché sono ciò che funge da sostrato permanente, altri dicono che *ousia* è l'idea in quanto ciò che è più estensivo (universale o genere⁵¹) altri ancora – e qui Aristotele pone la sua posizione come bisognosa di discussione e di rettifica al pari delle altre – che *ousia* consiste nell'essere il «questo» che precede gli attributi. Una prima evidenza è che l'*hypokeimenon* come sostrato materiale non collima con l'*hypokeimenon* come soggetto della predicazione, ma nessuno dei due significati può essere eliminato a scapito dell'altro: entrambi si impongono come irrinunciabili tanto all'osservazione che alla verifica analitica.

Il ragionamento procede comunque per gradi, pertanto dal momento che – come si era visto nella discussione svolta in A – la materia non spiega il continuo generarsi di realtà determinate, ci si volge ora a indagare quell'aspetto per cui il *ti esti* primo è un *tode ti*.

4. I modi di darsi del *ti esti* primo

In Z 4-5 viene trattato il problema del *ti esti* primo che denota l'*ousia*. Esso solo, fra tutti i *ti esti* espressi mediante le predicazioni categoriali, è anche *tode ti*; pertanto si tratta di un *ti esti* che, per maggiore chiarezza, va differenziato grazie a un termine tecnico ulteriore. Aristotele si serve della locuzione *to ti en*

51. Del genere si tratterà, parlando di definizione, a partire da Z 4 (1030 a 12), per concludere il discorso in Z 12 (1038 a 5-6), affermando che il genere non esiste autonomamente, a *latere* delle specie che sono le sue differenze, ma sembra svolgere rispetto ad esse funzione di materia, in quanto è indeterminato: *εἰ οὖν τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὅλη δ' ἐστὶν...*. Si può dire, pertanto che il genere venga ridotto ad altro, perlomeno per quanto riguarda la sua funzione, mentre l'universale – trattato estesamente in Z 13-16 – viene eliminato, ma solo nell'accezione conferitagli dai Platonici. Molto è stato scritto al riguardo. Particolarmente illuminante risulta H. TELOH, What Aristotle should have said in *Met. Z*, *The Southern Journal of Philosophy*, 20, 1982, pp. 241-255.

einai: il *ti esti* primo non è un *ti esti* come tutti gli altri, ma è un *to ti en einai*, «cioè che già si era» (sottintendendo: prima di essere bianco, musico, ecc. *si era già* uomo). Si tratta della forma generalizzata dell'espressione spesso ricorrente: «essere uomo», in cui il sostantivo in questione viene espresso al dativo: τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι, ecc. Esso costituisce quel nucleo ontologico che non può comprendere l'insieme delle predicazioni accidentali, e al limite neppure quello delle proprietà, che sono predicazioni necessarie. Ciò si ricollega a quanto già discusso in Γ 4-8 per contrastare i negatori del principio di non contraddizione, e costituisce l'esecuzione del programma socratico della definizione, il quale – come raramente viene ricordato – aveva come opponente polemico la Sofistica. Anche Platone aveva sviluppato la teoria delle Idee con l'intento di proseguire su questa strada aperta da Socrate, e probabilmente aveva trovato in Antistene un fiero avversario. La difficoltà era incrementata dal fatto che Antistene si riteneva un Socratico⁵².

Questo dato ci impone di riconsiderare la teoria della predicazione e il suo senso. In tempi ormai lontani Düring, confermato da Berti, contrastò l'ipotesi jaegeriana del darsi di una fase platonizzante in Aristotele documentando come, fin dagli scritti giovanili, si trovino prove del fatto che fin da subito Aristotele avrebbe avversato l'ipotesi delle Idee. Così facendo si è, d'altro canto, trascurato di considerare quale fosse l'opponente polemico di Platone nell'elaborazione di questa teoria, e come Aristotele sottoscrivesse quelle stesse ragioni nel loro nucleo⁵³.

Intorno al *to ti en einai* in Z 4 viene svolta dapprima un'analisi basata su pure nozioni (λογικῶς)⁵⁴, anche se Aristotele ribadisce a più riprese di voler partire dagli *omologoumena*⁵⁵, da ciò che, in quanto è un dato della cono-

52. La ricerca sui nessi polemici fra Platone e Antistene conobbe una notevole fioritura a cavallo fra Ottocento e Novecento, cf. al riguardo, A. PATZER, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*, Inaugural-Dissertation, Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1970. Patzer menziona le importanti ricerche di F. Dümmler e di K. Jöel, che si protrassero per circa un quarantennio, dalla Inaugural-Dissertation di Dümmler (*Antisthenica*, Bonn 1882), alla sintesi di Jöel in *Geschichte der antiken Philosophie* (Bd. 1, Tübingen 1921). Di notevole interesse sul medesimo tema anche A. SCHMITT, *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Inaugural-Dissertation 1973.

53. È sorprendente rilevare la somiglianza fra l'aristotelico *to ti en einai* e la locuzione antisthenica τὸ τί ἦν ἢ ἔστι. Al riguardo, cf. A. BRANCACCI, *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio in Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, pp. 214-226. Non vanno trascurati neanche gli altri «Socratici», in primis i Megarici, che costituiranno un referente polemico di prim'ordine per Aristotele.

54. L'espressione richiama la ἡ ἐν τοῖς λόγοις σκέψις che è propria di Platone, cf. *Met.*, A 6, 987 b 31-32.

55. «È opinione comune che...» (Z 1028 b 8); «tutti ammettono che...» (Z 3, 1029 a 33); le «sostanze ammesse da tutti» (H 1, 1042 a 7) ... sono quelle sensibili.

scenza irriflessa, comunemente viene ritenuto *ousia*: le realtà sensibili. Solo tenendo presente ciò si comprende che l'analisi di Z 4 è *secundum quid*, vale a dire che produce dei risultati non assolutizzabili, in quanto lì si dovrà poi applicare alle realtà sensibili, per le quali risulteranno validi solo *sub condicione*. Da questo punto emerge con particolare evidenza in che senso la ricerca aristotelica sia metafisica e non dialettica – termine questo che non coincide neanche con logica in senso aristotelico.

Il *to ti en einai*, –«essere ciò che già si era»– coincide con ciò che una certa cosa che è soggetto di attribuzione è in quanto tale e di per sé: ad es., ciò che tu sei per te stesso, non consiste nell'essere musico. Ma neppure questo basta, perché si dirà perfino che neppure ciò che una cosa è per se stessa, ovvero le sue proprietà necessarie (ἰδιον)⁵⁶, corrispondono alla cosa stessa: la superficie è necessariamente colorata, ma l'essenza della superficie non è l'essenza del bianco. Occorre, insomma, badare a non dare per presupposta l'essenza di una cosa (1029 b 19) passando subito a unirla con alcuni dei suoi caratteri propri: «La definizione dell'essenza di una cosa è solamente quella che esprime la cosa senza includerla nella definizione stessa» (19-20), il che vuol dire, senza includerla in attributi che la presuppongono. E si vedrà che si tratta di un bersaglio ben difficile da centrare, se applicato alle sostanze sensibili.

Il *to ti en einai*, cioè quel *ti esti* che è un *tode ti*, si dà solamente di ciò che si può *definire*, e non semplicemente spiegare in qualche modo con la serie di termini tenuti insieme in una locuzione definitoria. Definizione, quindi si dà esclusivamente di ciò che non può essere predicato di altro e che non contiene nessun soggetto ulteriore di cui qualcosa d'altro venga predicato. Solo la definizione esprime la cosa senza presupporla, pena il darsi di petizione di principio e quindi il non spiegare nulla. Ne deriva che tutto ciò che è composto sia un non-per-sé e che di esso non possa darsi definizione. Ma quale sarà questo soggetto in senso puro, che coincide *in toto* con se medesimo? Aristotele non vi ci si sofferma, se non per dire che «solo le specie ultime di un genere non si predicano di altro» (1030 a 11-14). Ma subito dopo la rigidità di questa affermazione viene mitigata, dicendo che «il 'che cos'è' si dice in senso assoluto (ἀπλῶς) della sostanza, e in certo qual modo anche delle altre categorie» (1030 a 23). Pertanto: primariamente e assolutamente (*protos kai aplos*) *horismos* e *ti en einai* appartengono alle sostanze, secondariamente anche alle categorie.

In tale spirito subito in Z 5 si torna sul problema delle proprietà necessarie toccato in Z 4 (1030 a 15-18) per chiedersi se non possa darsi definizione anche di cose che implicano l'unione di due termini e che quindi non siano semplici ma esprimibili solo mediante una nozione derivante da agguinzatura. Ad es. camuso (che implica necessariamente «naso») o maschio (che implica neces-

56. Che vengono trattate in *Top.*, I 5, 102 a 18-31.

sariamente «animale»). Anche qui la conclusione consisterà nel mitigare la rigidità iniziale: essenza e definizione hanno molteplici significati. E quindi si potrà dare definizione anche di ciò che è sempre unito a materia, ovvero che non sarebbe nulla senza un *hypokeimenon* inteso nel senso di sostrato ultimo materiale, e tali sono le sostanze sensibili. Questa fondamentale precisazione introduce il vero e proprio discorso sulle sostanze sensibili individue⁵⁷ sulle cause della loro generazione (Z 7-9) e sul loro modo d'essere (potenziale e attuale), che proseguirà, come detto, in *Met.*, H.

Non è qui il luogo di ripercorrere queste analisi nel dettaglio. Ciò che ci interessa è piuttosto di raccogliere gli esiti cui perviene la disamina dialettica, ovvero al fatto che le sostanze sensibili sono qualcosa di unitario a partire da una pluralità costitutiva: quella di forma/materia, e quella del constare di parti. Si dovrà conseguentemente distinguere fra parti della nozione e parti materiali (Z 10-12), per valutare quali siano essenziali e quali no. In Z 16 si perverrà infine al risultato che solo la nozione che si riferisce a qualcosa che costituisca un'unità non per contiguità né per collegamento, ma in tutti i modi in cui si dice unità è una definizione⁵⁸.

Questa affermazione sembrerebbe poter alludere perfino a delle realtà costituite di più individui che però, in quanto uniti da una causa unitiva che è la loro forma, possono dirsi une e quindi avere una sola *ousia*. L'unità sostanziale sarebbe allora analogicamente estensibile anche a delle realtà la cui genesi non avviene né secondo natura né secondo arte, ma «ad opera di una facoltà o ad opera del pensiero»⁵⁹. Da questi ultimi elementi sembra di potersi trarre conferma del fatto che l'ousiologia aristotelica possa essere vista, almeno in certa misura, come un ripensamento della protologia platonica, cosa che autorevoli interpreti non hanno mancato di rilevare⁶⁰. A parere di chi scrive

57. Di cui si tratta in Z 6, ove si conclude che l'essenza non è separata dalla singola cosa, ma coincide con essa.

58. Siccome i modi di dirsi dell'uno costituiscono altrettanti modi di dirsi dell'essere, e ciò che è uno ha una *ousia* unica, «le cose di cui la sostanza è una di numero costituiscono esse stesse una unità numerica», Z 16, 1040 b 16-17. La coincidenza di unità ed essere era stata precedentemente trattata in Γ 2 (1003 b 22-23 e 1004 a 22) e in Δ 6 (1016 b 12-16), rilevando che uno dei sensi dell'unità consiste nell'avere parti e nel costituire un *δλον*, cioè nell'avere una forma unica (τὸ εἶδος ἓν).

59. Cf. Z 7, 1032 a 26-28: i processi di generazione non naturale si chiamano produzioni e possono infatti aver luogo secondo questi tre modi: αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις, πᾶσαι δὲ εἰσιν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. (Ci si potrebbe, a tal senso, chiedere: che cosa rende una la *polis*? Questa domanda traspare sullo sfondo della *Politica*).

60. Cf. G. REALE, *op. cit.*, vol. I, p. 303: «Sta sempre più emergendo dagli studi moderni che il paradigma metafisico di base attorno al quale è nato e si è sviluppato il pensiero greco è quello henologico, al quale si è affiancato quello ontologico». Cf. anche E. C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Volume I: Books Alpha – Delta*, Las Vegas,

ciò si può sottoscrivere ma con riserva, in quanto l'unità e la molteplicità non bastano, di per sé, a rendere ragione del movimento finalizzato e della vita, i due aspetti che dopo tutta questa analisi, rimangono ancora da giustificare.

5. Risultati dell'indagine e sintesi conclusiva

Un primo importante esito dell'indagine è consistito dunque nell'accertare che l'*ousia* da un lato, in quanto al tempo stesso *hypokeimenon* e *to ti en einai*, coincide con la sostanza sensibile, e dall'altro, che non coincide con essa ma ne è, piuttosto, principio. Quindi l'*ousia* si profilerà nel prosieguo dell'analisi come una sostanza della sostanza, come ciò che è insito-in⁶¹, il che porterà a un ulteriore differenziarsi della questione iniziale. Aristotele dà segno di non arretrare mai né davanti alla complessità del reale né rispetto ai risultati stabili ricavati per via dialettico-analitica. Al termine dell'indagine l'essere sostanziale si è ristretto al punto di diventare sostanza della sostanza, e in Z 17 (1041 a 6-7) si dirà: «E ora diciamo, ancora una volta, che cosa si debba denominare sostanza e quale sia la sua natura, muovendo da un nuovo punto di partenza». In ogni caso sembra che si possa parlare di sostanza secondo una certa gradualità. Come vari interpreti hanno messo in evidenza⁶² si parla di sostanza innanzitutto a tre livelli: materia, forma e sinolo. Un'esegesi assai diffusa articola poi il livello della forma nell'apparente contraddittorietà fra forma universale e forma individuale⁶³.

Aristotele, invece, non si ferma qui, ma va avanti a esaminare sia gli enti naturali che gli artefatti, e arriva a individuare una sostanza della sostanza, una sostanza che funge da *arche* per il fatto di garantire l'unità delle parti. Ma ciò avviene in modo differente a seconda del tipo di sostanza di cui si tratta. Il

Parmenides Publishing 2007; IDEM, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Volume 2: The Central Books*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2005. Secondo E. C. Halper la struttura dell'ontologia sarebbe henologica.

61. τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, Z 11, 1037 a 29, secondo quanto anticipato in Δ 8, 1017 b 15-16 «in un altro senso sostanza si dice ciò che è immanente a queste cose che non si predicano di un sostrato ed è causa del loro essere: per esempio l'anima negli animali» e in Z 8, 1033 b 6: τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, e anche come termine di un divenire che è sviluppo, il che imporrà di riconsiderare quel concetto di specie (*eidos*) menzionato da un punto di vista meramente logico in Z 4.

62. Secondo G. Reale la polivocità dell'*ousia* si differenzia nei concetti di materia, forma e sinolo. Al riguardo, cf. G. REALE, *op. cit.*, pp. 125-129. La tesi è condivisa da G. VERBEKE, Substance in Aristotle, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 61, 1987, pp. 35-51.

63. Ampia la letteratura critica al riguardo. Sia concesso, fra tutti, menzionare due studi «classici»: A. R. LACEY, Οὐσία and Form in Aristotle, *Phronesis*, 10, 1965, pp. 54-69 e Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma, *Phronesis*, 16, 1971, pp. 169-178.

principio che tiene unite le parti di una nave è diverso dal principio che tiene unito un essere vivente che si muove da sé. Realtà massimamente sostanziale spetterà a ciò che è in grado di produrre mutamento in sé o in altro, e migliore è il movimento che non avviene per contatto o per mero contatto. Ciò aprirà il discorso anche a una riconsiderazione della materia come «un alcunché che è determinato solo in potenza»⁶⁴ e della forma come principio attivo: «ciascuna sostanza è un'unità in quanto è un atto e una natura determinata»⁶⁵. Possiamo concludere questa sintetica, e comunque ancora parziale, sintesi sottolineando che, se il programma di tenere unite logica e ontologia può già dirsi, pienamente, platonico, Aristotele accoglie questa eredità e la integra con un'importante rettifica dell'analisi logica e, soprattutto, con un'indagine tutta nuova della componente fisica.

Nicoletta SCOTTI MUTH
(Milano)

ΟΙ ΤΡΟΠΟΙ ΑΠΟΔΟΣΗΣ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. ΜΙΑ ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ *ΜτΦ Ζ*

Περίληψη

Ὁ Ἀριστοτέλης ξεκινᾷ τὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά* ἀποκαθιστώντας ἐπὶ τὸ ὀρθότερον τὴν ἀναζήτηση περὶ τῶν ἀρχῶν πρὸς ἐξελίχθη ἀπὸ τοὺς προγενέστερους κατὰ τὴν ἀναζήτηση τῶν αἰτίων. Τὰ αἴτια ἔπρεπε νὰ αἰτιολογήσουν ἀπὸ τὴ μίᾳ τὴ γένεση τῶν φύσει ὄντων καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλή τὴ γνώση μας γὰρ τὰ θέσει ὄντα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀνὰ κάλυψε τὴν ἐσώτερη σχέση πρὸς ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς διαφορετικὲς ἀλλὰ θεμελιώδεις ἀναγκαιότητες καὶ ἀναθεώρησε τὴν πλατωνικὴ ὀντολογία προκειμένου νὰ δώσει ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματα πρὸς ἡγεῖραν. Ὁ καρπὸς αὐτῆς τῆς ἀναθεώρησης ἦταν ἡ σύλληψή του γὰρ τὴν οὐσία, μίᾳ μεταφυσικῇ ἔννοια μὲ διαφορετικὲς συνδηλώσεις καὶ διαφορετικὰ σημανόμενα πρὸς μὴ ποῦν νὰ ἀποδώσουν τὸ πλῆρες νόημα τῆς. Τὸ ἄρθρο ἀποπειρᾶται νὰ διακρίνει καὶ τίς δύο ἀπόψεις, ἀποδίδοντας ἰδιαίτερη σημασία στὴν ὑπογράμμιση τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου, τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολούθησε προκειμένου νὰ διασώσει τὰ θετικὰ ἀποτελέσματα τῶν προγενεστέρων του καὶ νὰ τὰ ἐνσωματώσει σὲ μίᾳ νέα ἐνότητα.

Nicoletta SCOTTI MUTH
(Μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

64. H 1, 1042 a 28, ὅλην δὲ λέγω ... δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

65. H 3, 1044 a 8-9, οἷον ... ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη.

LE COSMOPOLITISME DIOGÉNIQUE OU L'ANARCHO-CYNISME

Le verbe gouailleur, l'œil vif, la langue claqué, et Diogène assène les mots acérés de la liberté aux esprits embrumés par les dogmes de la morale. Plongés dans la poussière des cités grecques, les systèmes politiques croissent à la lumière d'un soleil ardent, symbole d'une nature devenue destination du cynique. Dans cette effervescence des idées, où les cités se présentent comme les berceaux matriciels des âmes, à qui appartiens-tu toi la bête errante du Cynosarge, quel est le terreau de tes mœurs, d'où viens-tu Diogène? – *Je suis du cosmos, de cet ordre de l'univers qui se révèle en toute chose, et dont la nature, expression universelle, est ma voie vers le bonheur.* La cité s'efface, la fêlure cisaille le modèle hellénique, et la liberté imprègne à jamais l'idée de civilisation d'une résistance contre tout établissement d'une autorité organisatrice. Expression d'une nature constamment dépassée, Diogène devient le premier anarchiste.

Le mémorable apophtegme de Diogène, donné en réponse à la traditionnelle question des origines, fonde la volonté de remettre en cause l'état-nation. Le *kosmopolitês*¹ a été traduit le plus souvent par «citoyen du monde», et se trouve dénaturé par l'influence stoïcienne et kantienne à l'aune des droits de l'homme. Le *kosmopolitês* s'entend comme le citoyen d'une cité universelle qui rassemblerait l'humanité tout entière, par-delà les idées de frontières et de culture. Le *kosmopolitês* cynique² refuse cette idée d'universalité de la morale se basant sur l'universalité de la nature. Il trouve une universalité dans l'accessi-

1. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VI, 63, p. 76 (le numéro de page fait référence à l'ouvrage de L. PAQUET, *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988).

2. Le terme de cynisme se comprend comme le terme allemand de *Kynismus* ou cynisme antique, et non comme *Zynismus* qui correspond à un désabusement contemporain ignorant l'ascèse diogénique. Cette distinction se retrouve parfois dans la distinction entre kunisme et cynisme, mais nous emploierons le terme de cynisme dans son sens originel, de kunisme ou *Kynismus*, dans son sens antique. Cette distinction est opérée notamment dans la première heure de la leçon du 7 mars 1984 de Michel Foucault au Collège de France: M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres – Le courage de la vérité – cours au Collège de France*, Paris, Seuil, 2009, p. 178.

bilité à la morale cynique, notamment à travers l'ascèse. Le cosmopolitisme de Diogène devient non seulement une rupture affirmée avec l'appartenance à une cité et à un ordre politique, mais également le dévoilement implicite d'une plausible communauté de cyniques partageant une même morale animée par un retour à la nature.

Le terme de *kosmopolitês* souffre également de déformations sémantiques dues à sa traduction. Il est le plus souvent compris comme l'équivalent de «citoyen du monde». Le mot *monde* semble avoir perdu son sens premier de *mundus*, comparable à celui de *kosmos*, qui exprime l'ordre, la pureté de l'univers. Dans cette compréhension, la formule de «citoyen du monde» aurait le même sens que *kosmopolitês*, mais à l'heure des droits de l'homme déclarés universels la notion de *monde* se déplace sémantiquement vers celle d'*humanité*. Cet anthropocentrisme écarte de la sorte le sens originel qui considère un tout organisé, correspondant moins au seul phénomène humain qu'à l'essence de la nature. Une autre traduction envisageable de *kosmos* serait *univers*; le sens de *kosmopolitês* resterait pourtant légèrement altéré par l'expression «citoyen de l'univers», puisque son étymologie n'est autre qu'*universus*, signifiant un ensemble, une totalité, la somme des choses existantes. L'idée que véhicule *kosmos*, depuis l'usage des Pythagoriciens, est celle d'ordre, d'un ensemble structuré, d'un tout parfait. L'équivalent latin se retrouverait seulement dans *mundus universus*³. La traduction française la plus exacte serait «citoyen du cosmos», puisque le terme français de *cosmos* véhicule encore ce sens d'ordre de l'univers, par son caractère scientifique. Le génie de Diogène confronte ainsi la notion de *politeia*, signifiant *citoyen*, à une idée d'un ensemble ordonné, dont la nature est l'expression. Il refuse ainsi l'idée d'appartenance à une cité et le concept même de cité, puisque sa morale le mène au cœur de sa naturalité qui n'a que faire des structures contingentes et dénaturantes de la politique.

Le cosmopolitisme diogénique laisse entendre, par son refus de la cité et de sa structure politique verticale, un certain anarchisme qui prônerait une vision horizontale de la politique où la liberté de chacun serait préservée. L'anarchisme, dont l'étymologie *anarkhia* signifie «sans *arkhê*», en d'autres termes l'absence d'origine, de principe, de pouvoir, de gouvernement. L'anarchisme a dans notre société contemporaine une forte connotation péjorative du fait de la lutte étatique contre une mouvance subversive mettant en cause un pouvoir vertical. Le mésusage de ce mot en a fait un synonyme d'anomie, qui correspond à l'absence de normes, dont le sens véhicule une idée de chaos, alors que la signification de l'anarchisme déstructure le pouvoir, et tout particulièrement la hiérarchie politique, pour abolir le rapport entre le gouvernant

3. «*Quod si mundus universus non est deus, ne stellae quidem, quas tu innumerabilis in deorum numero reponebas*», CICÉRON, *De natura deorum*, III, 23.

et le gouverné. Ce refus conduit ainsi à une vision horizontale de la politique, qui se décline aujourd'hui de multiples manières, de l'anarcho-communisme à l'anarcho-capitalisme, mais conservant la liberté comme point central. L'anarchisme libère des liens du pouvoir, pour placer l'homme face à sa propre responsabilité politique sans entraver sa liberté individuelle. Ce modèle anarchiste se retrouve dans la vie de Diogène, tant dans son refus de la cité, sa négation de la propriété privée que dans son autonomie. D'un point de vue politique, la philosophie morale de Diogène, par sa libération du carcan moral et politique de la cité, tend vers un anarchisme individualiste animé par la morale cynique. Le cosmopolitisme diogénique véhiculerait cet anarchisme, mais l'adhésion à une communauté cynique pleine du partage de l'accession à la naturalité humaine naîtrait de cette accession elle-même. Cela signifie qu'atteindre cette citoyenneté du cosmos, que faire partie d'une communauté cynique ne serait qu'une conséquence de la morale cynique. L'élitisme du cosmopolitisme diogénique découlerait de la rigueur de la vie cynique, et non l'inverse comme il s'opère souvent en politique. Le cynique se différencie de telle façon des autres êtres humains plongés dans la léthargie morale que leur impose la culture de leur cité, et n'estime que les êtres ayant suivi une même démarche ascétique. La réunion de ces cyniques, glorificatrice de la liberté individuelle, correspondrait à une communauté de valeurs inspirées par la nature, qu'il serait possible de qualifier d'anarcho-cynique. Le cosmopolitisme diogénique a été saisi formidablement par Cratès qui a su suivre la voie de Diogène: «Ma patrie n'est pas faite d'une muraille ni d'un toit/ Mais la terre entière est la cité et la maison/ Mise à notre portée pour y habiter à demeure»⁴.

Le refus de la cité

Avec son langage libéré qui caractérisa sa philosophie, Diogène s'opposa à l'appartenance à une quelconque cité, il ne venait alors plus de Sinope pour le quidam interrogatif mais du cosmos. Il ne souhaitait dépendre de quoi que ce soit, et se plaçait seul face à la puissance de son indépendance, de son retour à la nature. Son exil même marqua le point de départ de cette fuite en avant vers la liberté, ce détachement des dogmes les plus établis telle la monnaie. Il quitta sa ville natale pour avoir falsifié la monnaie, une falsification qui prend le sens nietzschéen de renversement des valeurs. *Parakharaxon to nomisma*, cette expression renvoie le faussaire à la transvaluation non plus de la monnaie mais de sa valeur, de ce qu'elle représente; dans *nomisma*, il faut percevoir le sens de *nomos* – la convention, la règle, la loi⁵. Diogène n'altère plus la monnaie, mais transforme son sens. Il se place au-delà de l'ordre, il transfigure le citoyen, le

4. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 98, p. 113.

5. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 209.

sort de son patelin, et le place face à la nature – une nature qu'il doit retrouver. Alors, la raillerie de celui qui évoque son exil originel se voit anéantie par le détachement que provoque la sentence diogénique, le peuple de Sinope se voit condamné à la résidence forcée⁶.

La portée morale de la falsification de la monnaie va de pair avec l'opposition entre *nomos* et *phusis*. Diogène rejette donc le *nomos*, coutume issue de la vie civilisée, pour mieux choisir un retour à un état de nature abandonné⁷. Néanmoins, il est nécessaire d'évoquer la confusion que peut provoquer cette notion de *kosmopolitês* à la découverte d'un étrange syllogisme de Diogène⁸, dont le style frappe par rapport à la force philosophique dont nous avons l'habitude. Il justifierait la nécessité de l'organisation de la cité afin que la civilisation garde son sens. La loi se présenterait également comme une nécessité pour cette organisation de la cité, et se verrait ainsi liée à la civilisation. Ce syllogisme a été analysé de diverses manières puisqu'il s'établit autour de l'adjectif *asteios*, qui peut être compris tantôt comme moralement beau tantôt comme raffiné; au-delà d'une joute brumeuse quant à la consistance de la doxographie de Diogène, il nous semble que ce syllogisme paraît relativement étranger à la pensée de Diogène et doit provenir d'un ajout afin de rapprocher le cynisme du stoïcisme comme le pense à juste titre Marie-Odile Goulet-Cazé⁹. Il serait plausible d'y voir les prémices d'une loi naturelle, même si cette idée se rapproche davantage du stoïcisme, notamment en tenant compte du rejet diogénique de la norme.

Se qualifier de *kosmopolitês* revient à rejeter tant la loi que le principe même de cité. Le cynique ne se trouve alors lié à aucune cité, il délaisse les valeurs patriotiques pétries par une morale temporelle pour rejoindre un état de nature qui lui accorde son indépendance. Cette liberté motrice l'éloigne indéfectiblement de tout lien avec les nations, puisqu'elle lui offre les moyens de vivre heureux en n'importe quel lieu¹⁰. La distance établie avec une telle structure politique correspond à la négation de la morale qui anime les hommes. Le refus des mœurs coïncide au refus de la cité. L'organisation de la *polis* correspond principalement à la transcription structurelle de la morale qui anime une collectivité. Par son refus catégorique des mœurs grecques, tel

6. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 49, p. 66.

7. M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 208.

8. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 72, p. 81.

9. S. HUSSON, *La République de Diogène: une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011, p. 148, établit avec clarté les sens possibles du terme *asteion* et confronte les avis divergents à ce propos, dont celui de Marie-Odile Goulet-Cazé.

10. *Ibid.*, p. 112.

le rejet de la sépulture pour la préférence de l'estomac de bêtes errantes¹¹, Diogène établit son altérité. Il ne peut plus se confondre aux citoyens qui l'entourent et qui ne partagent avec lui qu'un potentiel retour à la nature. Il n'appartient plus à leur morale, à leur organisation, à leur cité, mais à celle d'une nature atteinte à travers une continuelle libération. Le refus de la cité et d'un quelconque patriotisme se retrouvaient déjà avec fracas chez son maître Antisthène. Face à des Athéniens, torses bombés et démarche suffisante, qui pavanaient débordants de l'orgueil de pouvoir se dire athénien, délice métropolitain, Antisthène moqua leur noblesse que partageaient également escargots et sauterelles¹² – eux aussi peut-être bigrement fiers de pouvoir lanterner sous l'égide d'Athéna.

Cette morale cynique, qui anime le refus de la cité, a ponctué la célèbre rencontre entre Alexandre le Grand et Diogène. Elle fut tout particulièrement caractérisée par la force de Diogène, dont la parole libre ne s'est pas soumise au plus puissant des hommes. Il montra toute son indépendance, et son insoumission provoqua même l'admiration d'Alexandre pour un homme qui n'a de maître que lui-même et dont la liberté n'a pas de limite. De cette confrontation titanesque, la question de la réalité de la souveraineté se pose. L'insoumission de Diogène accentue son altérité qui ne peut être asservie, au contraire des nations qui peuvent être matées. Son indépendance dessine le portrait d'une souveraineté inexpugnable. Le cynique devient roi et fait face au roi politique des hommes dont la tentative la plus véhémente d'assujettissement ne pourra point l'atteindre. La figure du «roi anti-royal»¹³ se dresse au devant des cités, de leur pouvoir et de leur hiérarchie, et la souveraineté indépendante de Diogène ne peut être rejointe que par la voie de la morale cynique du retour à la nature. Cette souveraineté inégalable même par celle d'Alexandre, qui dépend d'une organisation politique et militaire, accordée, externe au pouvoir lui-même, se caractérise essentiellement par son inhérence. Le cynique se détache de tout lien politique par sa souveraineté, et affirme sa liberté par son refus de la cité. Tout lieu devient sa maison, mais en nul endroit il n'établit sa résidence, les regards qui s'attardent sur sa silhouette ne sont ceux de ses concitoyens, et sa gueule erre dans les ruelles de cités refusées croisant de-ci de-là des chiens, ses frères: il est le «philosophe gyrovague»¹⁴.

À la question «d'où viens-tu?», la réponse «*kosmopolitês*» se présente sous un aspect négatif, qui permet à Diogène de se délier de toute appartenance à une *polis* et de conserver intacte sa liberté. Il n'affirme pas une citoyenneté en

11. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 79.

12. *Ibid.*, VI, 1, p. 19.

13. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 253.

14. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 162.

se réclamant du *kosmos*, mais refuse non seulement d'être rattaché à une cité mais également le concept même de cité, puisque cette réponse établit l'inexistence d'une structure politique de laquelle il pourrait se référer. Cet aspect négatif du cosmopolitisme diogénique¹⁵ se retrouve dans ce propos de Diogène qui lui permettait d'opposer au destin la hardiesse, à la passion la raison et à la loi la nature, et de se placer ainsi par-delà une structure politique qui lui infligerait sa morale: «Sans cité, sans maison, privé de patrie./ Miséreux, errant, vivant au jour le jour»¹⁶.

La confrontation des termes *politeia* et *kosmos* interroge Suzanne Husson au regard de la *République* de Diogène qu'elle révèle. La philosophie morale de Diogène affirme la nécessité de l'*autarkeia*, l'état de celui qui se suffit à lui-même, et qui s'oppose par l'affirmation de son indépendance au principe de citoyenneté. Cette notion projetée au travers de la puissance sémantique du terme *kosmos* ne pourrait-elle pas laisser entendre une négation, un «nulle part»¹⁷? L'antagonisme des sens de *politeia* et de *kosmos* créerait une négation, telles des forces qui s'annulent. Le cosmopolitisme diogénique serait un prétexte afin de mettre le citoyen interrogateur au pied du mur et de le laisser contempler les formes illusoires de son quotidien. Le *kosmopolitês* se présenterait alors comme le contempteur du patriotisme, celui qui se refuse à toute appartenance.

Il semble néanmoins obligatoire de dépasser le génie diogénique du dialogue pour percevoir la positivité de sa réponse. Le refus de la *polis* ne coïncide pas au rejet d'une communauté humaine, ou plus exactement d'une communauté cynique. Il est nécessaire d'évoquer à nouveau la distinction entre le cosmopolitisme stoïcien, qui établit une citoyenneté universelle basée sur la nature, et le cosmopolitisme cynique, qui rejette toute citoyenneté pour une indépendance personnelle et affirme l'universalité d'une potentielle accession à un état de nature libérateur. Le cosmopolitisme de Diogène repose «sur une conception de la nature comprise comme un universel dépassant la singularité des cités»¹⁸. De ce dépassement, il est possible d'envisager une communauté des cyniques, dont les membres seraient habités par une même transcendance du sens de *politeia*. La notion de *kosmopolitês*, dans un jeu d'ombres et de lumières, voile et dévoile un refus empli d'une positivité qui présume la cité des chiens.

15. J. L. MOLES, Cynic cosmopolitanism, *The Cynics*, R. BRACHT BRANHAM, M.-O. GOULET-CAZÉ (éds.), Berkeley, University of California Press, 1996, p. 107.

16. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 38, p. 59.

17. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 158.

18. *Ibid.*, p. 160.

Diogène et le cosmos

La référence de Diogène au *kosmos* interroge quant à une envisageable positivité de sa réponse face à l'évidente négation de la cité dont elle est emplie. Le cosmopolitisme diogénique doit être compris comme une référence à la nature et non au monde. La traduction la plus courante du célèbre apophtegme est «citoyen du monde», héritage stoïcien passé par le crible kantien, qui expose une citoyenneté mondiale. Celle-ci serait pleine d'universalisme juridique et pourrait être dirigée par la volonté organisatrice d'établir une structure mondiale pacificatrice. Le terme de *kosmos* se référerait moins au sens commun du mot *monde*, dont l'usage fruste a délaissé la signification étymologique *mundus* qui laissait entendre l'idée d'ordre et de pureté d'un tout, qu'à celui d'*univers* encore plein du sens d'un ordre cosmologique. Une traduction vernaculaire de *kosmopolitês* serait peut-être «citoyen de l'univers», mais le sens de *kosmopolitês* se retrouverait avec une plus grande exactitude dans «citoyen du cosmos»; la réponse de Diogène ne laisserait plus entendre une signification anthropocentrique mais une référence à un ordre universel – à la nature. Le cosmopolitisme diogénique refuse certes le principe de *politeia* en se référant à un concept non réductible à la structure de cité, mais contient également une positivité pouvant être comprise par rapport à la morale cynique prônant l'affirmation de la naturalité humaine.

À travers la falsification de la monnaie, Diogène accorde une valeur non à la coutume mais à la nature. Cette transvaluation se présente comme la volonté d'une conscience de l'omniprésence de la nature et de l'acceptation de celle-ci, afin de pouvoir mieux la transcender. La morale cynique passerait donc par la liberté, constante libération d'une nature retrouvée, afin d'atteindre le bonheur. Cet eudémonisme ascétique place la liberté au-dessus de tout¹⁹. La notion de *kosmopolitês* se réfère de la sorte à la liberté cynique qui fait de l'*autarkeia* une valeur fondamentale. Le cynique ne se rapporte qu'à la nature, il ne conçoit le lien avec l'organisation de la cité, dont l'essence même correspond à la négligence de la naturalité humaine. Sa citoyenneté est une non citoyenneté, ou alors un communautarisme qui doit être perçu comme la réunion de ceux qui exercent la morale cynique, qui se placent au cœur de leur naturalité. La morale diogénique imbibe ce *kosmopolitês*, notion de la rupture avec une cité devenue carcan d'une morale rejetée. Confronté aux lamentations d'un homme qui souffrait de devoir mourir en terre étrangère, Diogène asséna les mots d'une nature omniprésente et plaça l'homme face à l'absurdité de décliner sa mort de part et d'autre d'une frontière: semblable est le chemin vers les Enfers, que l'homme partage où qu'il gise²⁰. La naturalité

19. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 71, p. 81.

20. ANTONIUS et MAXIMUS, *De morte*, 878, dans L. PAQUET, *op. cit.*, p. 99.

humaine s'impose à l'homme, alors il ne faut plus la fuir mais s'y confronter pour pouvoir atteindre un détachement des souffrances qu'elles provoquent. L'ascèse est la voie, le bonheur se dévoile empli de liberté, et au plus proche de la nature, «tout est dans tout et partout»²¹.

Le chien errant n'est plus Diogène de Sinope, il est devenu Diogène du cosmos. Il se revendique du *kosmos*, et se place ainsi face au sens donné par l'usage des Pythagoriciens, face à l'ordre de l'univers, du tout, de la nature. Pourtant, la nature de Diogène ne peut être comprise comme un simple tout cosmologique, il faut la comprendre comme l'essence de la morale; tel Nietzsche qui chercha la transcendance du genre humain dans le surhomme, Diogène vit la nature comme destination du sage, comme dépassement de la dénaturation humaine²². Le *kosmos* doit, semble-t-il, être entendu dans la pensée de Diogène comme l'appartenance première à une nature structurante et universelle dont toute organisation doit être empreinte, si elle souhaite revendiquer une quelconque légitimité. Cette appartenance est cependant rejetée par l'homme, et il est nécessaire, au-delà de la conscience de celle-ci, de retourner au plus proche d'elle afin de pouvoir se détacher des souffrances qu'elle afflige. La notion de *kosmos* doit ainsi être comprise comme une démarche morale vers une nature omniprésente. Tout comme les animaux, l'homme doit accepter sa naturalité, et le monde entier peut alors être sa patrie²³. En tant que cynique, plongé dans l'instant et n'ayant que faire des considérations contingentes du temps, Diogène véhicule avant tout une pensée morale, et une possible métaphysique se présente uniquement comme une conséquence. Ceci explique le caractère moral premier du *kosmos* chez Diogène, qui ne devient qu'un tout cosmologique, une destination mystique de l'homme au regard de l'ascétisme diogénique qui tente de s'inscrire dans une continuelle libération des affres de la nature. Malgré la faible présence d'une métaphysique dans la doxographie de Diogène, elle se devine à l'ombre de sa morale, et le «tout est dans tout et partout» de Diogène prend alors toute son ampleur, et une métaphysique de l'instant se dévoile qui prêche une animalité humaine capable de retrouver consciemment sa propre naturalité, de la dépasser afin d'atteindre le bonheur cynique, et de s'inscrire dans un tout. Toutefois, l'attitude de Diogène demeure premièrement morale, et à l'instar d'un Socrate qui accouchait les âmes, il tente de secouer les corps afin de réveiller un animal capable d'atteindre le *bios philosophikos*. L'affirmation de la naturalité humaine peut ainsi se décliner de manière politique.

21. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 73.

22. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 154.

23. FAVORINUS, *Traité sur l'exil*, chapitres X-XII, dans L. PAQUET, *op. cit.*, pp. 218-219.

Diogène fut, lors d'une péripétie de sa vie de chien, réduit à l'esclavage par des ignorants qui pensaient pouvoir dompter l'indomptable. Sur le marché des hommes, une bête s'avança, et lorsqu'il lui fut demandé ce qu'il savait faire, il répondit: diriger des hommes²⁴. Tel un lion qui ne craint pas son maître, Diogène montra sa force politique et sa volonté de mener des hommes capables dans l'antre de sa morale. La politique de Diogène n'établit pas pour autant une structure étatique classique, animée par une hiérarchie et des lois, comme il est possible de la retrouver dans *la République* de Platon. Diogène se moquait même des distinctions sociales, de la noblesse ou du renom, il s'agissait pour lui de «parures voyantes du vice», et seule la distinction morale pouvait différencier les hommes; la citoyenneté doit être ainsi comprise, comme une appartenance à la morale cynique, alors la seule vraie citoyenneté est celle qui s'étend au cosmos²⁵. L'humanité tout entière peut accéder à cette citoyenneté du cosmos, entendue comme une communauté des cyniques, de ceux qui ont rejoint la morale cynique et qui ont accepté le retour à la nature²⁶. Cette pensée d'une citoyenneté en tant qu'adhésion à une communauté philosophique se retrouve précisément chez Cratès, disciple de Diogène, qui a la manière de son maître répondit à la question de ses origines qu'il était citoyen de Diogène²⁷. Il habitait la pensée de son maître contre qui l'envie et la nature même ne pouvaient rien. Sa morale était son origine.

Suzanne Husson considère à juste titre que Diogène ne rejetait pas les lois établies pour des lois universelles, et qu'il ne déduisait pas de l'universalité cosmologique de la nature son universalité éthique en tant que norme positive de comportement retrouvable en tout homme²⁸. Il semble nécessaire de clarifier cette position, si la nature est universellement présente, tantôt de façon négative tantôt de façon positive, des lois ne peuvent être établies à la manière kantienne à partir de cette universalité, mais la déductibilité d'une universalité politique réside dans le cheminement vers la communauté cynique, qui est animé par un potentiel universalisme. Suzanne Husson laisse ainsi entendre qu'une vie conforme à la nature n'est pas acquise mais se conquiert, et que cet élitisme de l'accession à l'état de nature expose la dimension universelle et naturelle de la morale cynique. Il est donc possible d'affirmer qu'il existe un lien entre l'universalité de la nature et l'universalité éthique chez Diogène, non comme un état normatif présent mais comme la tension motrice de la morale. Ce qui pourrait découler de l'universalité de la nature est l'universalité de la démarche éthique chez les cyniques. Cela permet à Diogène non pas de développer une amère misanthropie mais d'affirmer sa

24. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 29, p. 55.

25. *Ibid.*, VI, 72, p. 81.

26. J. L. MOLES, *op. cit.*, p. 113.

27. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 93, p. 113.

28. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 156.

place dans l'humanité comme celle du guide vers le bonheur cynique, vers la liberté, et de voir en tout homme un potentiel frère de sagesse. Cette potentialité différencie le cosmopolitisme stoïcien du cosmopolitisme cynique.

La notion de loi, dans le sens communément entendu, n'existe plus dans l'idéal diogénique, qui la rejette avec vigueur. Il est toutefois possible d'y attribuer un nouveau sens comme l'expression de la négation des normes établies, pour glorifier l'accession à la nature et à ses seuls commandements. Le cynique a dépassé la simple humanité qui nécessite une structure autour des notions du juste et de l'injuste, pour rejoindre une communauté d'hommes vertueux n'ayant point besoin d'une organisation politique²⁹. Le système politique cynique se retrouve dans l'idée d'une communauté de sages, dans le sens de ceux qui ont rejoint un certain idéal de *bios philosophikos*, qui se structure uniquement autour de la nature et de son dépassement. L'idée d'accession à la communauté paraît dans les anecdotes qui ont ponctué la vie de Diogène. Il entendit un jour au détour d'une conversation des hommes se complaire en félicitations autour d'un affranchi, qui recouvrait une soi-disant liberté. Avec sa légendaire délicatesse, qui transforme aisément de doux rêveurs en d'impétueux utopistes, Diogène interrompit les dithyrambes pour déclarer que la promotion du savant ne fait pas du promu un savant, pas plus que la promotion de l'homme libre le rendra libre. Ces galanteries ne rappellent qu'une chose, la condition d'esclave de l'homme³⁰.

Au-delà du seul refus de la cité, la notion de *kosmopolitês* évoque la position anti-prométhéenne de Diogène, qui suggère certes l'approbation de la condamnation de Zeus de la dénaturation, mais également d'une propension pour une humanité qui est en communion avec la nature, détruite par la rébellion prométhéenne; le retour à la nature est alors nécessaire, et à cette condition tout homme peut devenir pour Diogène son potentiel concitoyen, un *philoi* qui partage la morale cynique³¹. En se qualifiant de *kosmopolitês*, il accepte le concept de *politês* et insinue qu'il peut faire partie d'une société de gens partageant ses valeurs. Le cynique rejette la vision classique, géographique de la cité, mais par sa référence au cosmos, il se tourne vers la possibilité d'une *polis* en tant qu'adhésion à une communauté de cyniques suivant une même morale. Cette proximité de valeurs dépasse cependant l'idée habituelle d'état-nation, qui construit le plus souvent le schéma politique verticalement, pour un individualisme défendant l'universel. La parole diogénique déploie toute sa puissance que les mots de Peter Sloterdijk saisissent admirablement: «formule grandiose contenant la réponse la plus hardie de l'antiquité à son expérience la plus inquiétante: le devenir apatride de la raison

29. *Ibid.*, p. 158.

30. PHILON, *Quod omnis probus liber sit*, 157, dans L. PAQUET, *op. cit.*, p. 100.

31. J. L. MOLES, *op. cit.*, p. 117.

dans le monde social et la séparation de l'idée de la vraie vie d'avec les communautés empiriques. Là où la socialisation signifie pour le philosophe qu'on lui demande avec impudence de se contenter de la raison partielle de sa culture fortuite et de se joindre à l'irrationalité collective de sa société, là, le refus *kunikie* acquiert un sens utopique³².

Vers un anarcho-cynisme

La pensée de Diogène comporte une certaine proximité avec la doctrine politique de l'anarchisme, ce qui se révèle notamment dans sa formule de *kosmopolitês*. L'anarchisme doit être compris comme l'absence de pouvoir, de hiérarchie, afin d'établir une structure politique horizontale où la liberté de chacun ne se trouve pas aliénée dans les arcanes du pouvoir. Ce refus catégorique de la structure verticale de la politique se remarque dans la notion de *kosmopolitês* qui correspond au refus de la cité et d'une hiérarchie politique. À la différence de la république de Platon, où les philosophes exercent un pouvoir sur les autres citoyens, dans la république de Diogène, «tous les citoyens étant philosophes, le pouvoir doit être donné à tous: il ne peut plus y avoir de relation de gouvernant à gouverné»³³. Cette absence du rapport gouvernant-gouverné correspond nettement à la pensée anarchiste qui prône, au-delà de la simple négation de l'état, une société organisée horizontalement. La non-soumission anarchiste à n'importe quel type d'autorité anime très nettement le comportement de Diogène qui ridiculise notamment la prosternation religieuse³⁴, matérialisation d'une idolâtrie du non-sens éloignant l'homme de sa naturalité. Il ne se soumettra à aucune autorité, aussi grande soit-elle. «Ôte-toi de mon soleil», sentence emblématique d'un Diogène libre de toute contrainte que subit un Alexandre prétendu grand, résonne encore avec puissance comme l'acte d'un insoumis qui méprise le pouvoir politique et se place seul face à la nature, source de sa liberté³⁵. Voilà une des plus belles affirmations de l'*anarkhia*, la posture de l'homme détaché de tout commandement! Diogène se dresse devant le puissant Alexandre, le maître du monde, et avec la vigueur de son indépendance le soumet à son indomptable sagesse. L'empire d'Alexandre s'effrite alors au contact du citoyen du cosmos; Diogène «pouvait refuser beaucoup plus que le roi pouvait donner»³⁶.

32. P. SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois, 2000, p. 212.

33. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 158.

34. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 37, p. 59.

35. IDEM, *op. cit.*, VI, 38, p. 59.

36. SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, dans L. PAQUET, *op. cit.*, p. 64.

D'autres caractéristiques de l'anarchisme peuvent être observées dans la pensée de Diogène, tels l'absence de la monnaie et de l'échange monétaire, de la propriété privée, le mode de vie communautaire; la dilution de la distinction entre le privé du public, tant dans les choses, que dans les espaces et les comportements³⁷, explique également une communauté des cyniques construite autour du refus d'un modèle vertical pour l'établissement d'un modèle horizontal déterminé par la liberté individuelle et une autonomie régulatrice. La société cynique se construit sans hiérarchie sociale, et elle est animée par l'autogestion. Le sage ne dépend de personne et accomplit toutes les tâches lui-même, en laissant plausible un partage des valeurs, des forces et des choses. La parfaite illustration de la proximité de l'autogestion anarchiste et de l'*autarkeia* cynique se manifeste dans la force d'une rencontre entre deux illustres philosophes³⁸. Platon considéra un jour Diogène accroupi, proche de la terre, proche de la vie, lavant une laitue, aliment du jour, contentement du sage. Des hauteurs du monde de ses idées, ne s'attardant guère sur la vulgaire forme dicotylédone, Platon catéchisa le chien en action avec le ton voluptueux du bourgeois – si Diogène ne se complaisait dans sa bestialité et faisait preuve d'un peu de savoir-vivre, il ne se trouverait réduit à ses basses besognes et pourrait s'attabler avec les puissants. Avec le calme du détachement, amusé par le verbe pénétré du philosophe repu qui délaisse son essentialisme sur le rebord d'une assiette sale, Diogène révéla que la préparation de sa salade lui permettait de s'offrir la liberté de penser et d'agir, sans devoir s'enquérir de l'opinion moralisatrice des pleutres. Le chien marqua son indépendance, le chien devint anarchiste.

La dénégation diogénique de l'autorité rejoint la vision de l'anarchisme de Derrida, comme l'expose Saul Newman. La déconstruction du pouvoir de Derrida permet de percevoir une émancipation de l'autorité, à travers un questionnement de celle-ci. La déconstruction permet de démasquer la violence cachée d'une autorité, et de réévaluer les limites de la réalité politique et de l'anarchisme lui-même, qui se comprend déjà comme une interrogation de l'autorité³⁹. Cette attitude de défiance à l'égard de l'autorité, qui se rencontre également dans la notion de *kosmopolitês*, établit un anarchisme qui place une distance par rapport à une structure politique verticale et devient un militantisme émancipateur de l'autorité. L'autonomie cynique, qui affirme la liberté individuelle, se rapproche de ce qui est appelé l'anarchisme individualiste, et le cynisme peut se présenter comme un militantisme cynique. Michel Foucault

37. S. HUSSON, *op. cit.*, p. 109.

38. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 58, p. 73.

39. S. NEWMAN, Derrida and the Deconstruction of Authority, *Philosophy and Social Criticism*, 27, 3, 2001, pp. 1-20.

percevait dans l'attitude du cynique, chien animé par une quête de vérité et qui n'hésite pas à mordre au nom d'elle, un militantisme politique. Cette notion recouvre « beaucoup des dimensions de cette vie cynique qui retourne la souveraineté bénéfique du *bios philosophikos* en endurance combative »⁴⁰. La vie cynique devient ainsi une posture politique, une révolution en rupture avec toute forme de vie acceptée qui laisse sourdre la vérité.

Militantisme cynique et vie révolutionnaire se rejoignent dans la pensée foucauldienne. Afin de comprendre son cheminement, il faut distinguer trois types de militantisme : un militantisme de la socialité secrète, celui apparaissant publiquement à travers une organisation instituée comme les partis politiques ou les syndicats, et le militantisme du témoignage par la vie. Ce dernier type de militantisme recoupe la pensée de Diogène, qui niait par son attitude quotidienne la cité. Il est en rupture avec la vie sociale communément établie. La vie devient alors le scandale de la vérité, allant parfois jusqu'à des extrêmes, afin d'atteindre le modèle de la morale cynique. « Le cynisme, l'idée d'un mode de vie qui serait la manifestation irruptive, violente, scandaleuse de la vérité fait partie et a fait partie de la pratique révolutionnaire et des formes prises par les mouvements révolutionnaires au long du XIX^e siècle »⁴¹. Le rapprochement entre le cynisme antique et la vie révolutionnaire, qui ponctua notamment l'histoire du XIX^e siècle, permet d'établir un lien entre cynisme et anarchisme. Dans son étude de l'anarchisme européen et américain, Michel Foucault décrit une « pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité »⁴², comme passage à la limite. Ce délire du courage pour la vérité peut s'établir dans la radicalité antique du cynisme. Il faut néanmoins préciser que la morale cynique est un élitisme qui animerait une cité cynique et permettrait de se distinguer des autres. Le militantisme anarchiste du XIX^e siècle se différencie de cette position cynique, puisqu'il tente d'imposer par une attitude terroriste ce qu'il considère être la vérité. « Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres »⁴³. La proximité entre le militantisme cynique et le militantisme anarchiste du XIX^e siècle se retrouve du point de vue de la démarche vers un idéal, comme un courage de la vérité, mais qui doit être compris dans les prémices moraux qui animent la vie révolutionnaire, et non dans la posture politique qui les sépare.

Le cynisme est une militance en milieu ouvert, qui tente de convertir brusquement, de renverser conventions, lois et institutions qui se basent sur les faiblesses communément acceptées par la société et dénoncées par Diogène ; le militantisme diogénique prétend changer le monde, et ne pas simplement

40. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 261.

41. IDEM, *op. cit.*, p. 169.

42. *Ibid.*, p. 170.

43. *Ibid.*

donner les outils afin d'atteindre une vie heureuse. Michel Foucault voit dans la vie révolutionnaire du cynique la singularité de la souveraineté cynique. Ignorant une possible insurrection forçant le pas de citoyens étourdis par leurs mœurs vers un idéal imposé, l'anarcho-cynique choisit l'exemplarité morale, une vie publique qui le place au plus près de la nature afin d'affirmer son appartenance au cosmos et de fleurir les beautés de la liberté au cœur de la cité. Il n'imposera pas sa vision mais laissera les éveillés se distinguer du peuple pour rejoindre une communauté des cyniques. Voilà «un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde»⁴⁴! Voilà l'anarcho-cynisme!

La vision de la cité cynique se présente comme un anarcho-cynisme, dont les positions sont proches de l'anarchisme individualiste, elles affirment non seulement la liberté individuelle mais surtout une communauté morale qui place la naturalité au cœur de la vie, et c'est de cette primauté de la morale cynique qu'émerge une vision politique du cynisme, un anarchisme qui est la conséquence du retour à la nature. Le cosmopolitisme cynique devient ainsi le résultat d'une vie morale, qui fait de lui un anarchisme, l'anarcho-cynisme. Carl Levy a exposé les liens qui existent entre l'anarchisme et les déclinaisons du cosmopolitisme. Il voit par exemple un lien dans la balance du pouvoir de Proudhon et le cosmopolitisme kantien qui implicitement approuve cette position, tout comme la position de Proudhon anticipe un fédéralisme supranational qui tente d'établir un ordre universel⁴⁵. Ces positions se rapportent cependant à un cosmopolitisme issu du stoïcisme, qui ne correspond pas au cosmopolitisme cynique sous-tendu par l'idée que l'universalité se trouve dans la possible accession à la nature. Le cosmopolitisme de Diogène, qui refuse la cité et affirme son indépendance par rapport aux puissants, peut néanmoins devenir un modèle pour le cosmopolitisme post-anarchiste du XXI^e siècle, en le libérant notamment des joies douteuses de l'impérialisme contemporain d'un universalisme institutionnalisé, pour retrouver l'utopie motrice de l'anarchisme⁴⁶. La *kosmopolis*, cité des cyniques, prend forme par la force de l'anarcho-cynisme. La posture magnifique du cynique face à la nature esquisse un lieu où la morale répand son influence libératrice, une communauté qui émerge des valeurs partagées, une cité des chiens d'où la liberté déploie toute sa puissance. De l'hétérotopie du Cynosarge surgit l'utopie de l'anarcho-cynisme.

Rodhlann JORNOD
(Paris)

44. *Ibid.*, p. 262.

45. C. LEVY, Anarchism and cosmopolitanism, *Journal of Political Ideologies*, 16, 3, 2011, p. 266.

46. *Ibid.*, p. 274.

Ο ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΔΙΟΓΕΝΗ Ἡ Ο ΑΝΑΡΧΟ-ΚΥΝΙΣΜΟΣ

Περίληψη

Ὁ περίφημος ἀφορισμὸς τοῦ Διογένη, ὁ ὁποῖος ἔχει δοθεῖ ὡς ἀπάντηση στὸ κλασικὸ ἐρώτημα περὶ τῶν ἀρχῶν, θεμελίωσε τὴ βούληση νὰ ἐπανεξεταστῇ ἡ ἰδέα τοῦ κράτους-ἔθνους. Ὁ κοσμοπολίτης –ὁ πολίτης τοῦ κόσμου– ἀντιλαμβάνεται ἐαυτὸν ὡς τὸν πολίτη μιᾶς παγκοσμίου πολιτείας, ἡ ὁποία θὰ συσπειρώσει ὁλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα γύρω ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ τῆς κυνικῆς ἠθικῆς. Ὁ κοσμοπολιτισμὸς τοῦ Διογένη ἐξελίσσεται ὄχι μόνον ὡς διαπιστωμένη ρήξις ὡς πρὸς τὴν ἐνταξίση σὲ μία πολιτεία καὶ σὲ ἓνα πολιτειακὸ σύστημα, ἀλλὰ, ἐξίσου, ὡς ὑπόρρητη φανέρωση μιᾶς πιθανῆς κοινότητος κυνικῶν ποὺ μοιράζονται τὴν ἴδια ἠθική, τὴ διαπνεόμενη ἀπὸ τὴν ἐπιστροφή στὴ φύση.

Ἡ ζωὴ τοῦ Διογένη, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τόσο τὴν ἀπόρριψη τῆς πόλης, τὴν ἀρνησιμὴ τῆς ιδιοκτησίας, ὅσο καὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν αὐτονομία, σκιαγραφεῖ τις προεκείμενες τῆς ἀναρχικῆς θεωρίας. Οἱ ἀξίες ποὺ προωθοῦνται ἀπὸ τὸν κοσμοπολιτισμὸ τοῦ Διογένη ἐπιβεβαιώνουν ὄχι μόνον τὴν προσωπικὴ ἐλευθερία, ἀλλὰ κυρίως τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς ἠθικῆς κοινότητος, ἡ ὁποία θέτει τὴ φυσικότητα στὴν ἴδια τὴν καρδιὰ τῆς ζωῆς. Καὶ ἀκριβῶς ἀπὸ αὐτὴν τὴν πρωταρχικότητα τῆς κυνικῆς ἠθικῆς ἀναδύεται ἡ πολιτικὴ θεώρηση τοῦ κυνισμοῦ, ἓνας ἀναρχισμὸς ποὺ εἶναι ἡ συνέπεια τῆς ἐπιστροφῆς στὴ φύση. Ὁ κυνικὸς κοσμοπολιτισμὸς καθίσταται ἔτσι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἠθικῆς ζωῆς, ἡ ὁποία καὶ τὸν ἀνάγει στὸν ἀναρχισμό, στὸν ἀναρχο-κυνισμό.

Rodhlann JORNOD
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

TRE NOTE A GALENO, *DE OPTIMO* *GENERE DOCENDI* (2, 3; 3, 4; 4, 1)

Dopo il Marquardt (1884) e il Brinkmann (1914), il *De optimo genere docendi* di Galeno è stato edito due volte da A. Barigazzi; la prima all'interno degli *Opera omnia* di Favorino del 1966 (dove costituisce il fr. 28, pp. 179-190), la seconda in un volume del *Corpus medicorum* nel 1991 (*Galeno. Sull'ottima maniera d'insegnare; Esortazione alla medicina*, «Corpus Medicorum Graecorum» V, 1, 1, Berlin 1991, pp. 13-109). Il *De optimo genere* è uno scritto importante per diversi motivi, fra cui questo: che è l'unica testimonianza diretta di certe contraddizioni vere o presunte in cui Favorino di Arelate sarebbe incorso nel discutere la dottrina stoica della *κατάληψις*¹. Purtroppo è anche un testo corrotto. Molti punti, dati per incerti dal Barigazzi già nell'edizione del 1966 (= Bar. 1966), sono rimasti tali anche nella successiva del 1991 (Bar. 1991); altre volte addirittura le perplessità di Barigazzi, anziché attenuarsi, si sono aggravate². Qui vorrei discutere tre passi problematici, e proporre degli aggiustamenti diversi da quelli di Barigazzi. Sono passi che vanno comunque emendati: spero e credo che le mie proposte restituiscano un testo più terso dal punto di vista del contenuto e più economico dal punto di vista ecdotico. L'edizione utilizzata sarà quella del 1966, essendo l'altra del 1991 troppo fitta di interventi pesanti e implausibili³. Per i luoghi che qui

1. Non mi soffermo più di tanto sull'aspetto concettuale dello scritto, uno dei più antisofistici di Galeno. Per un'idea complessiva si vedano fra gli altri HANKINSON 1991 e 2009; IOPPOLO 1993; VON STADEN 1997; DESIDERI 1998 (soprattutto pp. 19ss.). Un breve sunto dell'opuscolo in BÉGUIN 1995, pp. 112-113.

2. In un articolo preparatorio all'edizione del 1966, il Barigazzi si esprime duramente sul lavoro del Marquardt, il cui proposito sembra quello «di distruggere – queste le letterali parole – quanto più si può del testo», tormentandolo con «troppe seclusioni, troppe manipolazioni» (BARIGAZZI 1956, pp. 23-24). Anche BÉGUIN 1995, p. 121, parla di «édition hypercritique»; ma duole dire che nell'edizione del 1991 Barigazzi fece come il Marquardt e talvolta anche peggio. L'edizione del 1966 – ben più equilibrata secondo me –, sepolta e dispersa fra le testimonianze di Favorino, è ormai completamente scomparsa dai radar. Gli studiosi, anche quelli che hanno ben presente il Favorino di Barigazzi, fanno riferimento solo all'edizione del 1991: cf. BÉGUIN 1995, p. 109 n. 8; HANKINSON 2009, p. 207 n. 8, ecc.

3. Dall'edizione del 1991 trarrò invece l'apparato, che riporterò selettivamente e con aggiustamenti. Le segmentazioni alfabetiche (a, b, c, ecc.), dove ci sono, sono mie.

interessano ho ricontrollato di persona il Laur. 74.3 (= L), *codex unicus* del nostro trattatello⁴.

1.

GALEN., *De opt. gen. doc.*, 2, 3 (I 44, 3-8 KÜHN 1821 = 180, 33 – 181, 6 Bar. 1966 = 96, 8-12 Bar. 1991):

Ἄλλ' εἰ δὴ τοῖς φυσικοῖς κριτηρίοις αἰσθησιν ἱκανῶς συγχωρήσουσιν ἡμῖν, οὐδὲν ἔτι δεησόμεθα τῆς εἰς ἑκάτερα ἐπιχειρήσεως, ἀλλ' ἑτέρου τινός· ἀπαιτήσεις μᾶλλον μὲν τοὺς τεχνίτας, παρέχοντας τοῖς μαθηταῖς, εὐθέως {ἀλλ' ἑτέρου} τὸ λογίζεσθαι, τὸ καλούμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν ψηφίζειν.

ἀλλ' εἰ δὴ A (*sed siquidem* N): ἀλλ' αἰ δὲ L | αἰσθησιν ἱκανῶς LA: αἰσθησιν ἱκανῶν Bar. 1991 ex N (*sufficientem*) | ἀλλ' ἑτέρου τινός· ἀπαιτήσεις interpunct Bar. 1966 «ne signarem, ut Br(inkmann), duas lacunas»: ἀλλ' ἑτέρου τινός <...> ἀπαιτήσομεν («cecidisse videtur pronosin, κοινωνεῖν vel aliquid simile») Bar. 1991 | ἀπαιτήσεις Brinkmann: ἀπαντήσεις L (suprascr. γρ. ἀπαντήσεις L²): ἀπαντήσεως A: ἀπαιτήσομεν Bar. 1991 ex N (*petemus*) | ἀλλ' ἑτέρου τινός· ἀπαιτήσεις μᾶλλον <...> μὲν τοὺς τεχνίτας παρέχοντας τοῖς μαθηταῖς, εὐθέως {ἀλλ' ἑτέρου} <ὁ διδάσκων> (...) ψηφίζειν (in lacuna «exiderunt velut <μεταδιδόναι σοι τὸν διδάσκαλον, οἶον vel οἶους ἑαυτοῦς, ὁρῶμεν: de ὁρῶμεν iam cogitaverunt Co[n]narius et Sauppe» Br(inkmann)) | παρέχοντας L²A: παρέχοντες L | {ἀλλ' ἑτέρου} τὸ λογίζεσθαι Sauppe: ἀλλ' ἕτερον τὸ λογίζεσθαι A: <οὐδὲν> {ἀλλ' ἑτέρου} <ἢ> τὸ λογίζεσθαι Bar. 1991 ex N (*quod non est aliud nisi*).

Ma, se ci accorderanno (sc. Favorino e i suoi) tra i criteri naturali almeno la sensazione, non avremo più bisogno dell'argomentazione pro e contro, ma di qualche altra cosa: tu pretenderai piuttosto dagli artefici, quando si dedicano ai loro scolari, subito il ragionare, ciò che chiamano comunemente calcolare (BARIGAZZI 1966, p. 187).

Giunto a εὐθέως, l'occhio dello scriba è tornato a ἐπιχειρήσεως; il secondo ἀλλ' ἑτέρου va eliminato, e questo se non altro è un intervento sicuro. Per il resto, Barigazzi interpunge sia dopo τινός sia dopo ψηφίζειν, onde risparmiarsi, come lui stesso spiega in apparato, almeno una delle due lacune statuite dal Brinkmann. Altre due cose necessitano di spiegazione. Innanzitutto il μᾶλλον: «piuttosto i τεχνίται», ma piuttosto rispetto a chi? In secondo luogo il μὲν, che sarebbe *solitarium*, dato che il primo δὲ che incontriamo di seguito (τοῦτο δ' ἐστὶ κτλ.) non si riferisce a un singolo membro del periodo, bensì al

4. Non però *testis unicus*: disponiamo infatti anche dell'Aldina (= A) e di una traduzione latina di Nicolao di Reggio (tratta da un esemplare perduto, anch'esso certamente molto corrotto), che siglerò N.

periodo nell'insieme. Inoltre, se è vero che la punteggiatura di Barigazzi risparmia un intervento, è anche vero che, tolta la lacuna, ἀπαιτήσεις viene a costruirsi con i due accusativi τοὺς τεχνίτας e τὸ λογίζεσθαι, con il conseguente isolamento di παρέχοντας τοῖς μαθηταῖς. Ma quale potrebbe essere l'oggetto di παρέχοντας se non, di nuovo, τὸ λογίζεσθαι⁵? Galeno si sarebbe espresso in maniera immotivatamente contorta e prolissa. Infine perché il passaggio dal plurale δεησόμεθα al singolare ἀπαιτήσεις? La difficoltà era sentita anche dal Brinkmann, il quale interpretava⁶ μέν come il residuo di ὁρῶμεν.

Una soluzione potrebbe essere ἀλλ' ἑτέρου τινός, <δ> ἀπαιτήσεων μέλλομεν τοὺς τεχνίτας, παρέχοντας τοῖς μαθηταῖς εὐθέως {ἀλλ' ἑτέρου} τὸ λογίζεσθαι, τὸ καλούμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν ψηφίζειν: «(non avremo bisogno di una dimostrazione in *utramque partem*), ma di un'altra cosa; una cosa che ricaveremo dall'esempio dei *technitai*, che ai loro allievi insegnano innanzitutto il calcolo, quello che si dice comunemente far di conto». Un testo che si adatta sia a παρέχοντας, lezione del *corrector*, sia a παρέχοντες della prima mano di L, in quanto è indifferente se l'azione del παρέχειν venga attribuita a «noi» o a coloro (i τεχνίται) che l'autore introduce a guisa di esempio.

Tutto sta qui: che gli scettici ci concedano il criterio naturale. Il resto viene da sé per necessaria conseguenza. Non avremo che da seguire l'esempio di quelli che esercitano un'arte, i quali per prima cosa si preoccupano di trasmettere agli apprendisti le nozioni di base. Secondo Galeno è assurdo procedere come fanno gli accademici, che esigono dagli allievi una decisione senza fornire gli strumenti per decidere. L'autoglossa τὸ καλούμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν ψηφίζειν può non essere inutile come sembra: ψηφίζειν significa

5. BARIGAZZI 1956, p. 28, attribuisce a παρέχειν senso assoluto sulla base di XEN, *Mem.* 1, 2, 54 τοῖς ἰατροῖς παρέχουσι (...) ἀποτέμειν καὶ ἀποκάειν; PLAT., *Gorg.*, 475 d τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ παρέχων; *Prot.*, 348 a ἔτοιμός εἰμι σοι παρέχειν ἀποκλινόμενος. «L'espressione —conclude— si può parafrasare così: παρέχοντας ὥσπερ ἰατροὺς τοῖς μαθηταῖς. E la precisazione non è inutile, perché non tutti i τεχνίται si dedicano all'insegnamento. La loro introduzione, improvvisa, è effetto della vivacità del discorso e viene spiegata subito dopo; non è quindi d'ostacolo». Ma i raffronti, come chiunque può constatare, non tengono; quindi il problema di παρέχειν assoluto resta. Il KÜHN 1818, p. 17 (= 1821, p. 44), traduceva «artifices non statim artem discipulis praebeant», ma «artem» non c'è; e il KAYSER 1838, p. 133, anche lui per evitare l'uso assoluto di παρέχειν, in pratica riscriveva tutta la pericope: «sic, opinor, scripsit Galenus: ἐτέρης [sic] τινός παιδεύσεως μᾶλλον, μὴ τῆς τεχνίτας παρεχούσης τοὺς μαθητάς εὐθέως. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λογίζεσθαι». OCHOA-SANZ MINGOTE 1987, nella nota editoriale di p. 65, dichiarano di accogliere παιδεύσεως, ma a me pare che la traduzione «repetición» a p. 105, nonché la spiegazione alla n. 105 della stessa pagina, presuppongano ἀπαιτήσεις. Peccato che l'edizione sia priva di testo greco.

6. E non era il solo. Si veda l'apparato qui sopra e la discussione in BARIGAZZI 1956, pp. 27-28.

«contare», ψηφίζεσθαι «votare», cioè dare una preferenza, e il problema qui discusso è giustappunto quello della scelta. Forse Galeno intende suggerire, anche per via linguistica, che persino il più semplice insegnamento (lo ψηφίζεσθαι) dà luogo in modo immediato alla capacità di scelta (che si dice ψηφίζεσθαι). Il *Fehlertyp* μέλλομεν > μάλλον μὲν rientra in una nota e vasta casistica: si vedano e.g. GALEN., *De usu part.*, 9, 9 (29, 18 Helmreich) προχωρῶμεν vs. προχρόνων μὲν; DION. HAL., *De Dem.*, 3 (133, 18 Usener – Radermacher) ἐμάνημεν vs. ἐμάνυ μὲν e ἐμάνη μὲν; SIMPL., *In Aristot. De an.*, 2, 1, 412a13 (85, 19 Hayduck) λέγομεν vs. λέγει μὲν, ecc.

2.

GALEN., *De opt. gen. doc.*, 3, 4 (I 47, 11 – 48, 1 KÜHN 1821 = 183, 6-12 Bar. 1966 = 100, 14-19 Bar. 1991):

(a) πόθεν οὖν ἐλπίς ὑπολείπεται τῆς τῶν ἀληθῶν εὐρέσεως; (b) ὅ γὰρ οὐδὲν ὑπάρχει κριτήριον ἀληθῶν καὶ ψευδῶν, (c) ἀνέλπιστος ἡ γνῶσις αὐτῶν. (d) ἐνεχείρησε <δ' οὗτος> διδάξει μόνον σοφιστὰς μηδὲν ἡμῖν ὑπάρχειν κριτήριον σύμφυτον, (e) ὥστε γε μετὰ τοῦτο τολμηρῶς <...> ἡμῖν μέντοι ἴσως, φάσιν αἰσθησίν τε καὶ νόησιν ἐναργῆ κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι, συγχωρήσειεν ἂν τις ἐν λογικοῖς καλινδεῖσθαι, βουκολούμενος ἐλπίσι ματαιαῖς.

(a) πόθεν οὖν A: ὅ ποτ' οὖν L: ὅπότ' οὖν <τοῦθ' οὕτως ἔχει, τίς ἐπι> Brinkmann: ὅπότ' οὖν <οὐδεμία> ex N (*nulla enim spes relinquitur*) add. Bar. 1991.

(d) ἐνεχείρησε L² (ἐνέχρησε L): ἐνεχείρησον δὲ A: ἐχρήν σε ex N (*oportebat te*) Bar. 1991 (qui periodum ὅ γὰρ οὐδὲν usque ad ἡ γνῶσις αὐτῶν tamquam parentheticam lineolis inclusit): ἐνεχείρησαν δὲ διδάξει μόνον σοφιστὰς Cornarius: ἐνεχείρησε <δὴ> διδάξει μόνον σοφιστῆς? Brinkmann | ἐνεχείρησε <δ' οὗτος> (<subiectum desideratur>) Bar. 1966: <οὗτος οὖν> ἐνεχείρησε Bar. 1956.

(e) post τολμηρῶς lacunam posuit Marquardt, quam Bar. 1966 ita explere temptaverat <καὶ τὴν κρίσιν ἐπιτρέπειν τοῖς μαθηταῖς>.

(a) Da dove dunque resta una speranza di scoprire la verità? (b) Ché per chi non ha nessun criterio del vero e del falso (c) la loro conoscenza rimane senza speranza. (d) Ma costui si mise ad insegnare solo ai sofisti che per noi non esiste nessun criterio naturale, (e) così da concedere temerariamente dopo ciò perfino il giudizio agli scolari. Tuttavia a noi, che consideriamo la sensazione evidente e la percezione intellettuale evidente come i criteri della verità, potrebbe forse permettere di occuparci di logica uno che si nutre di vane speranze (BARIGAZZI 1966, p. 188).

In Bar. 1966, come si vede, (a) è interrogativo e fa parte a sé; (b) e (c) fanno anch'essi parte a sé; (d) è un periodo nuovo. Gli interventi significativi sono due: πόθεν οὖν (così A) al posto di ὅπότ' οὖν (così L, all'incirca) in (a) e una particella connettiva in (d), nonché un soggetto. Barigazzi suppliva ἐνεχείρησε <δ' οὗτος>, dove οὗτος sarebbe Favorino. Ma se negare un criterio naturale è cosa da sofisti, perché mai Favorino dovrebbe insegnare ai sofisti – anzi solo ai sofisti – che un criterio naturale innato non esiste?

Radicalmente diverse le scelte di Bar. 1991, dove (a)-(d) è un periodo unico, con in mezzo (b)-(c) parentetico: *ὅπου οὐν <οὐδεμία> ἐλπίς ὑπολείπεται τῆς τῶν ἀληθῶν εὐρέσεως – ὃ γὰρ οὐδὲν ὑπάρχει κριτήριον ἀληθῶν καὶ ψευδῶν, ἀνέλπιστος ἢ γνῶσις αὐτῶν –, ἐχρῆν σε διδάξαι μόνον σοφιστάς μηδὲν ἡμῖν ὑπάρχειν κριτήριον σύμφυτον κτλ.* All'interrogativa retorica implicante che non esiste ἐλπίς si sostituisce la presa d'atto diretta: poiché non si dà ἐλπίς, tu dovresti insegnare solo ai sofisti che il criterio naturale non esiste. Ma il nesso fra *ὅπου(ε)* (a cui Barigazzi dà accezione causale) e la reggente *ἐχρῆν* οὐ κτλ. continua a non essere chiaro⁷.

Per quanto mi riguarda darei per certo che διδάξαι abbia σοφιστάς come soggetto e non come oggetto: i sofisti sono coloro che diffondono insegnamenti aberranti e non certo coloro che li ricevono. Il senso generale mi pare questo: dove c'è una speranza, una possibilità, una prospettiva di cogliere il vero, lì deve esistere il criterio naturale; e solo i sofisti possono dire il contrario. Tale combinazione di idee, tutto sommato limpida, esige l'unica correzione di *ἐνεχείρησε* nell'impersonale *ἐνεχώρησε*, «è possibile». Dunque: *ὅπου οὐν ἐλπίς ὑπολείπεται τῆς τῶν ἀληθῶν εὐρέσεως (ὃ γὰρ οὐδὲν ὑπάρχει κριτήριον ἀληθῶν καὶ ψευδῶν, ἀνέλπιστος ἢ γνῶσις αὐτῶν), ἐνεχώρησε διδάξαι μόνον σοφιστάς μηδὲν ἡμῖν ὑπάρχειν κριτήριον σύμφυτον κτλ.*⁸ L'impersonale *ἐγχωρεῖν* è usato anche un'altra volta nel *De optimo genere* (186, 1 Bar. 1966 = 106, 11 Bar. 1991). Per il facile e diffuso errore si vedano e.g. GALEN., *Med.*, 6, 1 (12, 17 Petit) *ἐγχειρεῖν* vs. *ἐγχωρεῖν*; SYN., *Dion.*, 3, 1 (147, 6 Lamoureux – Aujoulat) *ἐγχωροῦντα* vs. *ἐγχειροῦντα*; PROCOP., *De bello Pers.* 1, 25, 16 (137, 10 Haury) *ἐγχειρεῖν* vs. *ἐγχωρεῖν*.

Molte cose non mi convincono neanche nella parte successiva a *τολμηρῶς* (in particolare quel dativo plurale *φᾶσιν*)⁹, ma su di esse mi ripropongo di tornare in futuro.

7. Se poi nei pressi di ἐλπίς occorre una particella negativa, esistono soluzioni più economiche, e.g. *ὅπου οὐδ' ἐλπίς* oppure *ὅπου οὐν <οὐδ'> ἐλπίς*.

8. La prima mano del Laur. 74.3 ha *ὃ γὰρ οὐδὲν*; in basso a destra dell'*omikron* si rileva un circolo tracciato probabilmente allo scopo di trasformare l'*omikron* in omega. L'intenzione sembra quella di ottenere *ὃ γὰρ οὐδὲν*. Lasciano perplessi sia il colore dell'inchiostro (arancione invece che marroncino, a differenza che in tutti gli altri interventi della seconda mano) sia la mancata modifica dell'accento. E comunque, sia che si tratti di correzione sia che si tratti di *décharge d'encre*, la lezione qui non può che essere *ὃ γὰρ οὐδὲν*.

9. Tra *φ(ησίν)* e *αἰσθ(ησίν)* la seconda mano del Laurenziano (f. 134a) aggiunge *αἰσθ.* L'intenzione, a rigore, dovrebbe essere quella di correggere *φ(ησίν)* in *φᾶσιν*, ma non si può escludere, dice Barigazzi, che il correttore avesse in mente *φᾶσιν* (1991, p. 46 n. 3): «*propius Ald(inam) secutus scribere poteram: ὥστε γε μετὰ τοῦτο τολμηρῶς "ἡμῖν μέντοι ἴσως", φη-*

3.

GALEN., *De opt. gen. doc.*, 4, 1 (I 48, 13-15 KÜHN 1821 = 183, 22 – 184, 2 Bar. 1966 = 102, 10-12 Bar. 1991):

φαίνεται γὰρ ἡμῖν ἐναργῶς τοῦτο κἄν ὅτι μάλιστα αὐτοῖς ἄπιστον ἐργάσασθαι σπουδάζουσιν οἱ σοφισταὶ (μηδὲν) εἶναι κριτήριον φυσικόν.

ἐναργῶς τοῦτο A: τὸν ὡς L: ὄντως? Brinkmann: <εἶναι τι βεβαίως γν>ωστὸν Kollesch et Nickel: fort. <γν>ωστὸν <εἶναι τι βεβαίως> Bar. 1991 | κἄν ὅτι LA: κἄν <εἰ> ὅτι Bar. 1991 | σπουδάζουσιν Kayser: σπουδάζουσιν LA | μηδὲν del. Marquardt | οἱ σοφισταὶ <λέγοντες> Bar. 1991 servato μηδὲν.

A noi sembra chiaro questo, anche se i sofisti si affannano a renderlo incredibile, che c'è un criterio naturale (BARIGAZZI 1966, p. 189).

Così Barigazzi nell'edizione del 1966. E in quella del 1991 gli interventi sono anche più pesanti: φαίνεται γὰρ ἡμῖν ἐναργῶς τὸν ὡς κἄν <εἰ> ὅτι μάλιστα αὐτοῖς ἄπιστον ἐργάσασθαι σπουδάζουσιν οἱ σοφισταὶ <λέγοντες> μηδὲν εἶναι κριτήριον φυσικόν. Le aggiunte di BARIGAZZI 1991 (εἰ e λέγοντες) sono accettate anche da HANKINSON 2008, p. 162 e 181 n. 4. A me non sembrano necessarie. Molto più economica sarebbe una ricostruzione come questa: φαίνεται γὰρ ἡμῖν ἐναργῶς τῷ νῷ κἄν ὅτι μάλιστα αὐτοῖς {α}πιστὸν ἐργάσασθαι σπουδάζουσιν οἱ σοφισταὶ μηδὲν εἶναι κριτήριον φυσικόν, «a noi pare (sc. che esista un κριτήριον φυσικόν), in un modo chiaro all'intelletto, anche se i sofisti si sforzano più che possono di persuadersi che non esiste nessun κριτήριον φυσικόν». Per la prima correzione si veda il preciso parallelo del c. 5, 2 (185, 24 Bar. 1966 = 106, 11 Bar. 1991) ἐναργῆς τῷ νῷ¹⁰. Quanto alla seconda, il verbo sarà passato all'indicativo o perché fu equivocato il valore di ὅτι e/o perché la terza sillaba di σπουδάζουσιν si assimilò alla prima.

Walter LAPINI
(Genova)

σίν, «αἰσθησίν τε καὶ νόησιν ἐναργῆ κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι συγχωρήσειεν ἂν τις ἐν λογικοῖς καλινδεῖσθαι βουλόμενος ἐλπίσι ματαίαις» (quamobrem post hoc audacter «nobis vero fortasse», inquit, «sensus et intelligentiam manifesta instrumenta veritatis esse concedat aliquis qui logicis studere vult spe vana»); sed φᾶσιν et δοκولوόμενος: difficiliores sane lectiones sunt, quae neglegi non possunt. Reiecto tamen λέγειν coniecimus: ὥστε γε μετὰ τοῦτο τολμηρῶς «ἡμῖν ἴσως», <φᾶσιν>, «φᾶσιν...» (il μέντοι davanti a ἴσως è stato tralasciato per mera svista materiale). Ipotesi per ipotesi, secondo me non è escluso che si volesse ottenere πᾶσιν, da accordare con ἡμῖν.

10. Nonché 4, 3 (184, 17 Bar. 1966 = 104, 5-6 Bar. 1991) τοῖς ἐναργῶς αἰσθήσει φανομένοισι e *ibid.* (184, 23-24 Bar. 1966 = 104, 10-11 Bar. 1991) εἰ μὲν ἐξ αὐτοῦ τι φαίνεται πρὸς αἰσθησίν ἢ νόησιν ἐναργῶς.

**ΤΡΕΙΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΟ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ
ΤΟΥ ΓΑΛΗΝΟΥ (2, 3' 3, 4' 4, 1)**

Περίληψη

Τρεις κριτικές σημειώσεις στο *Περί της αρίστης διδασκαλίας* του Γαληνού: (1) στο 2, 3 προτείνεται η γραφή «ἀλλ' ἑτέρου τινός, <δ> ἀπατήσιν μέλλομεν τοὺς τεχνίτας, παρέχοντας τοῖς μαθηταῖς» κ.τ.λ. ἀντὶ τοῦ «ἀλλ' ἑτέρου τινός' ἀπατήρεις μάλλον μὲν τοὺς τεχνίτας, παρέχοντας τοῖς μαθηταῖς» κ.τ.λ. (2) στο 3, 4 προτείνεται ἡ γραφή «ἐνεχώρησε» ἀντὶ τοῦ «ἐνεχείρησε» (3) στο 4, 1 προτείνεται ἡ γραφή «φαίνεται γὰρ ἡμῖν ἐναργῶς τῷ νῷ ἅν ὅτι μάλιστα αὐτοῖς {α}πιστὸν ἐργάσασθαι σπουδάζουσιν οἱ σοφισταὶ μηδὲν εἶναι κριτήριον φυσικόν» ἀντὶ τοῦ «φαίνεται γὰρ ἡμῖν ἐναργῶς τοῦτο ἅν ὅτι μάλιστα αὐτοῖς ἄπιστον ἐργάσασθαι σπουδάζουσιν οἱ σοφισταὶ {μηδὲν} εἶναι κριτήριον φυσικόν».

Walter LAPINI

(Μτφρ. Ἀννα ΤΑΤΣΗ)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BÉGUIN 1995: D. BÉGUIN, Le problème de la connaissance dans le *De optima doctrina* de Galien, *REG*, 108, 1995, pp. 107-127.
- BRINKMANN 1914: A. BRINKMANN, *Galenus De optimo genere docendi*, «Programm zur Feier des Gedächtnisses des Stifters der Universität König Friedrich Wilhelm III», Bonn, Carl Georgi, 1914.
- Bar. 1956: cf. BARIGAZZI 1956.
- Bar. 1966: cf. BARIGAZZI 1966.
- Bar. 1991: cf. BARIGAZZI 1991.
- BARIGAZZI 1956: A. BARIGAZZI, Sul *De optimo genere docendi* di Galeno, *SIFC*, 27, 1956, pp. 23-38.
- BARIGAZZI 1966: *Favorino di Arelate. Opere*, introduzione, testo critico e commento a cura di A. BARIGAZZI, Firenze, Le Monnier, 1966.
- BARIGAZZI 1991: *Galenus De optimo docendi genere; Exhortatio ad medicinam (Protrepticus)*, edidit et in linguam Italicam vertit A. BARIGAZZI, Bero lini, Akademie Verlag, 1991.
- DESIDERI 1998: P. DESIDERI, Galeno come intellettuale, in *Studi su Galeno: scienza, filosofia, retorica e filologia*, Atti del Seminario, Firenze 13 novembre 1998, a cura di D. MANETTI, Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, 1998, pp. 13-29.
- HANKINSON 1991: R. J. HANKINSON, A Purely Verbal Dispute? Galen on Stoic and Academic Epistemology, *Revue Internationale de Philosophie*, 45, 1991, pp. 267-300.

- HANKINSON 2008: R. J. HANKINSON, Epistemology, in *The Cambridge Companion to Galen*, R. J. HANKINSON (ed.), Cambridge-New York, Cambridge UP, 2008, pp. 157-183.
- HANKINSON 2009: R. J. HANKINSON, Galen on the Limitations of Knowledge, in *Galen and the World of Knowledge*, C. GILL-T. WHITMARSH-J. WILKINS (eds), Cambridge-New York, Cambridge UP, 2009, pp. 206-242.
- IOPPOLO 1993: A.M. IOPPOLO, The Academic Position of Favorinus of Arelate, *Phronesis*, 38, 1993, pp. 183-213.
- KAYSER 1838: *Flavii Philostrati Vitae sophistarum; accedit libellus Galeni Περὶ ἀρίστης διδασκαλίας*, ex codice Florentino emendatus (...), recensuit C. L. KAYSER, Heidelbergae, sumtibus J. C. B. Mohr, 1838.
- KÜHN 1818, 1821: *Claudii Galeni De optimo docendi genere libellus*, exhibuit C. G. KÜHN, Lipsiae, in commissis J. B. G. Fleischeri, 1818 = *Claudii Galeni opera omnia*, editionem curavit C. G. KÜHN, tomus I, Lipsiae, in officina libraria C. Knoblochii, 1821 (rist. Hildesheim, Olms, 1964).
- MARQUARDT 1884: *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. I, ex recognitione I. MARQUARDT, Lipsiae, Teubner, 1884.
- OCHOA-SANZ MINGOTE 1987: *Galen. Exhortación al aprendizaje de las artes; Sobre la mejor doctrina; El mejor médico es también filósofo; Sobre las escuelas, a los que se inician*, edición de J. A. OCHOA-L. SANZ MINGOTE, Madrid, Editorial Coloquio, 1987.
- VON STADEN 1997: H. VON STADEN, Galen and the Second Sophistic, in *Aristotle and After*, R. SORABJI (ed.), London, Institute of Classical Studies, University of London, 1997, pp. 33-54.

**Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ Η ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ
ΤΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΠΡΟΚΛΟ.
ΑΠΟ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΤΩΝ ΑΦΗΓΗΣΕΩΝ
ΣΤΙΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΕΣ ΣΥΝΘΕΣΕΙΣ**

A) Εισαγωγικά

Στις επιστημολογικές δεσμεύσεις των φιλοσοφικών αναλύσεών του ο νεοπλατωνικός στοχαστής Πρόκλος εντάσσει μονίμως μία –θά την χαρακτηρίσαμε ως αυτορρυθμιστική– έρευνητική προϋπόθεση, ή όποια δεν απέχει ιδιαίτερα από το να την ονομάσουμε όλιστική: το να μὴν απομονώνει μεταξὺ τους τὰ θέματα πού πραγματεύεται ἀλλὰ νὰ τὰ εντάσσει, παρὰ τὴν ιδιαιτερότητά τους καὶ τίς διαφορές τους, σ' ἓνα ἐνιαῖο θεωρητικὸ πλαίσιο καὶ σὲ μία κοινὴ στόχευση ἀποδείξεων, συνθετικῶν κρίσεων, ἐξηγητικῶν προτάσεων καὶ ἀφηγηματικῶν ἐρμηνειῶν. Στὴν ἐν λόγω προϋπόθεση, μάλιστα, ἀποδίδει ἰσχύ ἀπαράβατης κανονιστικῆς ἀρχῆς, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ζήτημα πού ἐκάστοτε ἔχει τεθεῖ πρὸς ἔρευνα καὶ ἀπὸ τὴν ἔκταση τῶν ἱστορικῶν προτυπώσεων του, οἱ ὁποῖες βεβαίως ἐπηρεάζουν τόσο τὴν ποικιλία ὅσο καὶ τὴν πυκνότητα τῶν ἐννοιολογικῶν πλαισιώσεων του, στὴν προοπτικὴ τῆς, ὅσον ἔνεστι, εὐρύτερης, ἀντικειμενικῆς καταγραφῆς του. Ἐξάλλου, ὁ ἴδιος ἴσως εἶναι σὲ κορυφαῖο βαθμὸ ἀπαράμιλλος ἱστορικὸς ὄχι μόνον τῆς φιλοσοφίας ἀλλὰ τοῦ συνόλου τῆς γραμματειακῆς παραγωγῆς, καθ' ὅτι χρησιμοποιεῖ μὲ ἐκπλήσσοσα ἄνεση τόσο τὴ δραματικὴ καὶ γοητευτικὴ περιπέτεια τῆς ἑλληνικῆς πνευματικῆς παραγωγῆς ἀπὸ τὸν 8^ο αἰῶνα π.Χ. ἕως καὶ τὸν 5^ο αἰῶνα μ.Χ. ὅσο καὶ σὲ ἐκτενὴ βαθμὸ τὰ θρησκευτοφιλοσοφικά ρεύματα τῆς Ἀνατολῆς. Μὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν κανονιστικότητα ἀναδύεται καὶ ἡ κριτικὴ πλευρὰ τοῦ στοχασμοῦ του, ἡ ὁποία συνοπτικὰ ἀποτυπώνεται ὡς αὐθυπέμβαση τοῦ κάθε θεωρητικοῦ κλάδου, ὥστε νὰ ἀναδείξει τίς ἐπικοινωνιακὰς δυνατότητές του καὶ τίς ἐν ταυτῷ, οὕτως εἰπεῖν, ὑποχρεώσεις του. Ἔτσι, συγκροτεῖται ἓνας κόσμος ἀμοιβαιοτήτων, ὁ ὁποῖος ὀφείλει τὸν λόγο τῆς παρουσίας του ὄχι στὴν ἐπικυριαρχία του ἐπὶ τῶν ἐπὶ μέρους ἀλλὰ στὴν τροφодότησή του ἐκ τοῦ περιεχομένου τους, ἐπικεντρώνοντας τὴν οἰκεία του συμβολὴ σὲ μία συναρμοστικὴν στοχεύσεων μετα-σύνθεσή τους, δηλαδή ὡς πρὸς τὴν προοπτικὴ ἐφαρμογῆς τους –καὶ ὄχι ὑπὸ τὸν τύπο τοῦ περιπτωσιακοῦ συμβεβηκότος– σὲ περιοχὰς πού ἐκ πρώτης ὄψεως κινοῦνται ἐκτὸς τῆς σημασιολογικῆς ἐμβέλειάς τους. Ἔτσι, στὰ κείμενά του ὁ κάθε

τομέας θεωρητικής προσέγγισης δεν προσλαμβάνει τη σημασία του αποκλειστικά από το ίδιο το περιεχόμενό του αλλά και από τους υπόλοιπους τομείς, με όσους φαίνεται ότι έχει, με βάση τα αντικείμενα αναφοράς τους, πραγματολογικές σχέσεις και συνεπαγωγικώς αναπτύσσει και νοηματικές¹.

Η ρήτρα του, λοιπόν, είναι υποχρεωτική: ή κατά περίπτωση κυριαρχούσα έρευνητική κατεύθυνση έμπεριέχει πλείστες άλλες, με τόν οικείο της βέβαια τρόπο, ό όποιος όμως άρθρώνεται και με τόν ιδιότυπο λειτουργισμό τών υπόλοιπων πρός τόν όποιο μονίμως έξίσταται, υπό τη μορφή μιάς άναδραστικής και διαδραστικής συνεργασίας. Ό στόχος λοιπόν πού έντοπίζουμε σέ όλες τις πραγματείες του Πρόκλου είναι νά συγκροτηθεί ένα συνεκτικό και όλοτελές σύστημα σκέψης, τό όποιο νά αποκλείει τόσο τις σχάσεις στους έννοιολογικούς συσχετισμούς όσο και τά άπομονωμένα θεωρητικά πεδία. Θά μπορούσαμε δηλαδή νά υποστηρίξουμε ότι έδω λειτουργεί ή σχέση «έν-πλήθος», με τόν δεύτερο όρο νά άποτυπώνει τις άπειρες δυνατότητες έκφανσης του πρώτου, τους τρόπους με τους όποιους άποκτά ούτως είπειν συνείδηση του έαυτού του. Η τελευταία παράμετρος έχει την άξονική όριογράμμισή της, τό ότι δηλαδή έπανασυνθέτει ή όποια έπιμέρους ένότητα τό οικείο της πεδίο, κατά τέτοιον τρόπο, ώστε νά έξακτινώνει μία πληθώρα ενεργειακών προβολών και νά μήν κι-

1. Η πραγματεία στην όποία κατεξοχήν εμφανίζονται τά άνωτέρω είναι τό —τύποις— ύπομνηματικό έργο του Πρόκλου σόν πλατωνικό διάλογο *Τίμαιον*, όπου, γιά παράδειγμα, μπορούμε νά συναντήσουμε συσχετισμούς άκόμη και μεταξύ της φυνικης έπιστήμης και της πολιτικής φιλοσοφίας. Για μία συστηματική θέωση του ζητήματος, πβ. Α. ΚΟJÉVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, τόμ. III, Paris 1973, σσ. 336-480. Στην έν λόγω μελέτη αναλαμβάνεται τό κορυφαίο έγχείρημα νά άποδειχθεί τό έάν ό Πρόκλος συγκροτεί ένα ένιαίο σύστημα Γνώσης, και με τη στόχευση νά διευκρινισθεί άν άξιοποιεί και σέ ποιόν βαθμό τό σύνολο της φιλοσοφικής παράδοσης ήδη από την εποχή τών Προσωκρατικών. Ιδιαίτέρως σημαντική είναι ή συμβολή του Alexandre Kojève όταν έπιχειρεί νά δείξει πότε ό νεοπλατωνικός σχολάρχης λειτουργεί στίς έρευνητικές έκδιπλώσεις του παραθετικά και πότε συνθετικά. Κατά την έκτίμησή μας, πρόκειται γιά μία μελέτη-σταθμό, καθ' ότι έπιπλέον ό συντάκτης της αναλαμβάνει νά άναγνώσει τόν Πρόκλο και υπό τό έγελαινό πρίσμα, στόχευση ή όποία ένίοτε λειτουργεί και αντίστροφα, όπότε ή πραγματεία του έρχεται νά φωτίσει τρόπους έρμηνείας και άνακατασκευασικών άναγνώσεων της Ιστορίας της φιλοσοφίας. Έν συνόψει: άνακαλύπτει όψεις της διαχρονικότητας τών νεοπλατωνικών άνιχνεύσεων, τό πώς έχουν τις προϋποθέσεις νά διαλέγονται με τους έκάστοτε νέους καιρούς του πνεύματος. Άναφορικά με την έπιστημολογία του Πρόκλου ως συνεκτικού συστήματος γνώσης, παραπέμπουμε στην κατεξοχήν συστηματική, και με έξαντλητική χρήση τών πηγών, μελέτη του L. SORVANES, *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*, Edinburgh, Edinburgh UP, 1996. Πρόκειται γιά ένα έρευνητικό έγχείρημα τό όποιο έρχεται νά άποτυπώσει την κορύφωση τών γνωσιολογικών άνιχνεύσεων της Νεοπλατωνικής Σχολής από τόν Πρόκλο, με άκριβέστατη χρήση και τών σχετικών έννοιών, τόσο τών χρησιμοποιούμενων από τόν σχολάρχη της Άκαδημίας όσο και τών όσων έχουν άναπτυχθεί κατά την εξέλιξη της Ιστορίας της φιλοσοφίας.

νείται με τούς δεσμευτικούς όρους τών παθητικῶν απορροφήσεων. Άρα, όσο καί ἂν αὐξάνονται οἱ θεωρητικὲς διακλαδώσεις, ὁ παράγων τῆς ἐνό- τητας δὲν ἀπεμπολεῖται.

Ὑπὸ τὴν ἀνωτέρω ἐρευνητικὴ ρῆτρα, σὲ μία μακροσκοπικὴ προσέγγι- ση θὰ ἔχουμε τὰ ἐχέγγυα νὰ ἀναγνώσουμε στὸ σύνολο ἔργο τοῦ νεοπλα- τωνικοῦ σχολάρχου τὸ πῶς συγκροτεῖται ὅ,τι θὰ ὀριζόταν ὡς θεωρητικὴ τεολογία, ἡ ὁποία, μὲ τὶς κατὰ περίπτωσιν προτεραιότητες-κυρίαρχες ἀρμοδιότητες, θὰ καταθέτει πλήρως αἰτιολογημένα ἐξηγητικά καὶ ἐρμη- νευτικά σχήματα γιὰ τὴν οἰαδήποτε ἐπὶ μέρους περιοχὴ τοῦ ἐπιστητοῦ καὶ ἰσχυρὰ θεμελιωμένες ὑποθέσεις γιὰ τὴν περιοχὴ πού ὑπερβαίνει τὸ ἐπιστητό. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναλογίας θὰ κατέχει κυρίαρχη παρουσία στὴν δευτέρω περίπτωσιν. Στὴν γενικὴ ἐκδοχὴ τῶν ἐδῶ διαφιερόμενων, πρόκει- ται γιὰ τὴν, στὸ μέτρο τοῦ ἐφικτοῦ, ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ συνειδέναι μὲ τὶς προσιδιάζουσες ἐκάστοτε ἐξειδικεύσεις, οἱ ὁποῖες ἐπὶ πλέον ἀνάγονται καὶ στὸν κόσμον τοῦ Ἑκείθεν, μὲ ἐφαλτήριο ἀνώτατης τάξης γνωστικὲς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου καὶ μὲ προοπτικὴ τῇ διάνοι- ξι τῶν ὑπαρξιακῶν ὀριζόντων του. Μὲ ἄλλους λόγους, θὰ καταστεῖ σαφὲς ὅτι ἀρθρώνονται μία γενικὴ καὶ οἱ ἐπὶ μέρους ἐπιστημολογίες, οἱ ὁποῖες ὥστόσο, πέραν τοῦ αὐστηρὰ ἐρευνητικοῦ χαρακτῆρα τοὺς καὶ τῶν αὐτόνομων κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον βηματισμῶν τοὺς, ἐπιλαμβάνονται καὶ τοῦ ζητήματος νὰ ἀναδείξουν τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος διὰ τῶν δεουσῶν αὐτοαναγνώσεων θὰ ὀργανώσει μὲ ἐδραῖο τρόπο τὴν ὑπαρξί του καὶ τὸ πῶς ἀκολούθως θὰ στραφεῖ στὸ νὰ ἐπικοινωνήσῃ μὲ τὸ θεῖον. Οἱ ἀκροτε- λεύτειες δύο στοχεύσεις ἐμφανίζονται στὸ ἔργο τοῦ νεοπλατωνικοῦ στο- χαστῆ ὡς κεφαλαιώδους σημασίας, ἀναφορικὰ μὲ τὴν διαμόρφωσιν τῶν κατηγοριῶν ἐκείνων οἱ ὁποῖες θὰ περιγράψουν τὴν πραγματώσιν τοῦ ὁποῖας τάξης ἀξιολογῶν. Ὅρίζουν, δηλαδή, τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος θὰ συ- γκροτήσῃ τὶς αὐτοαναφορὰς του καὶ τὴν παρουσία του στὸ εὐρύτερο καὶ ἐπικαίρως διαμορφούμενο περιβάλλον του, ἀπὸ τὴ μία πλευρὰ, καὶ τὸ πῶς θὰ ἐπιλέξῃ νὰ ἀναχθεῖ σὲ ὅ,τι τὸν ὑπερβαίνει, προκειμένου νὰ προσ- δώσῃ μία δυναμοκρατικὴ διαύγασιν στὴν ὑπόστασίν του, ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ὅθεν, δὲν θὰ ἀπείχαμε τῆς νομιμότητος, ἂν ὑποστηρίζαμε ὅτι ὁ ἐκ Λυ- κίας καταγόμενος φιλόσοφος συγκροτεῖ, ἀκόμη καὶ ὅταν ἐπιμελεῖται αὐστηρῶν ἐπιστημονικῶν ζητημάτων, μία γενικευμένη Ἀνθρωπολογία, ὅψεις τῆς ὁποίας θὰ παρακολουθήσουμε στὴ συνέχεια, μὲ ἀφορμὴ ὀρι- σμένες ἀπόψεις του περὶ μουσικῆς, καλλιτεχνικὸ προϊόν πού παρουσιάζει ἰδιαιτέρως ἐπιδόσεις στὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ στοχα- σμοῦ, τόσο σὲ ἐπίπεδο συστηματικῶν συνθέσεων ὅσο καὶ σὲ αὐτὸ τῶν ἐνθουσιαστικῶν ἢ ἀκόμη καὶ μυητικῶν καταστάσεων πού διαμορφώνει. Γενικότερα, πάντως, ἡ μουσικὴ συνιστᾷ ὅρον γιὰ ποιοτικὲς ἀξιολογήσεις τῶν πολιτιστικῶν ἐξελίξεων –συνάφεια πού τουλάχιστον κατὰ τὴν περίο- δο τῆς κλασικῆς ἀρχαιότητος εἶναι διάχυτη–, καθ’ ὅτι συνυφαίνεται στενὰ μὲ τὶς ἀνθρώπινες ἀντησυχίες στὸν τομέα τοῦ ἐμπλουτισμοῦ, ἢ ἀκόμη καὶ

της μεταμόρφωσης, τοῦ καθ' ἡμέραν βίου². Καί προφανῶς θά πρόκειται γιά ἕνα καλλιτεχνικό εἶδος ποῦ θά συνδέεται μέ τό σύνολο τῶν ὑπολοίπων γιά τή μετάβαση σ' ἕναν κόσμο ποῦ διεκδικεῖ τήν ὅλο καί περαιτέρω μύηση στό «καθ' ὅλου», σέ ὅ,τι ὑπερβαίνει τήν ὑποταγή στή συμβατικότητα τῶν διαχειριστικῶν καταγωγῶν πρός τή μετριότητα.

Β) Ἡ μουσική καί οἱ αὐτοῦ περβάσεις της

Ἄν παρακολουθήσουμε τά σχετικά κείμενά του, θά διαπιστώσουμε ὅτι ὁ νεοπλατωνικός φιλόσοφος υἱοθετεῖ σέ μείζονα βαθμό τίς ἀνωτέρω συνυφάνσεις καί ἀπέχει παρασάγγας ἀπό τό νά ἀποδώσει στή μουσική ἕναν αὐτόνομο καί αὐτοοριζόμενο χαρακτήρα. Ὁθεν, δέν τήν ἀντιμετωπίζει μόνον μέ αὐστηρῆς καλλιτεχνικῆς καί αἰσθητικῆς προδιαγραφές, ὅποτε σαφέστατα θά μπορούσαμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι δέν τήν συνυφαίνει ἀποκλειστικά μέ τήν περιοχὴ ἐκείνων τῶν ψυχολογικῶν διεργασιῶν ποῦ προκύπτουν ἀπό τίς ἐπιδράσεις της. Δέν τήν ἐγκαθιστᾷ σέ ἐκείνον τόν ἀστερισμό τῶν δημιουργικῶν σχηματοποιήσεων ποῦ θά διαμόρφωνε μονοσημάντως ἑμμετρῆς καί ρυθμικῆς διακλαδώσεις γιά τήν ἱκανοποίηση τῶν συναισθηματικῶν διακυμάνσεων. Δέν υἱοθετεῖ ἐπ' οὐδενί τήν ἀποψη: «ἡ τέχνη γιά τήν τέχνη», καθ' ὅτι θεωρεῖ ἀδιαπραγμάτευτα πῶς ὁδηγεῖ σ' ἕναν ἀπομονωτισμό καί σέ μία μονοσημαντικότητα τῶν καλλιτεχνικῶν προϊόντων ἀπό τή γενικότερη ἀνθρώπινη περιπέτεια ὡς πρός τήν ὑπέρβαση τῶν παθογενειῶν της καί τήν διεκδίκηση τοῦ ὅλο καί περαιτέρω βελτίονος. Ἀποδίδει λοιπόν στή μουσική εὐρύτερη σημασία καί ἀποστολή, ἀναδεικνύοντας διά της ἐν λόγῳ ἐπέκτασης-ἀνοίγματος μὴ ἐμφανεῖς ἐξαρχῆς – ἀλλά κατὰ τήν ἐκτίμησή του σαφῶς ὑπαρκτές – δυνατότητες παρουσίας της σέ ποικίλα πεδία στοχασμῶν, προθετικῶν διαθέσεων καί δράσεων.

2. Ἐνδεικτικά παραπέμπουμε στίς ἀκόλουθες γενικῆς ἐπισημάνσεις τοῦ Ἐ. Παπανούτου: «Μέσα σέ κάθε ἀληθινὸ καλλιτέχνημα ἔχομε μιά παράσταση τῆς πραγματικότητας ποῦ μᾶς τήν παρουσιάζει πνευματικά μεταστοιχειωμένη. Ἐχομε δηλ. ἕνα πλάσμα-σύμβολο ποῦ μέ τήν ἐσωτερικὴν ἀναγκαιότητα τῶν νόμων τῆς μορφῆς του ἐξωτερικεύει μιά προσωπικὴ πείρα τοῦ κόσμου καί τῆς ζωῆς, ἐκφράζει μέ τή γλώσσα ἕνα νόημα. Ὁ καλλιτέχνης ξεκινᾷ ἀπὸ τήν πραγματικότητα, ἀλλά δέν τήν ἀντιγράφει: τήν μεταπλάθει[...]. Αὐτὴ τήν πνευματικὴ μεταστοιχείωση τῆς πραγματικότητας μποροῦμε νά τήν ἰδοῦμε καθαρά σέ μία καλὴ τέχνη ἀπὸ τίς λεγόμενες ἀφηρημένες – στή Μουσική» (*Αἰσθητικὴ*, Ἀθήνα 1969, σ. 319). Νά διευκρινίσουμε ὅτι ὡς ἀφηρημένον ἐδῶ πρέπει νά ἐννοεῖται ἡ ὑπέρβαση τοῦ περιπτωσιακοῦ, ἡ ὁποία ὅμως, ὅπως θά διαπιστώσουμε, δέν εὐδοκᾷ ἰδιαίτερος σὰ ὅσα θά ἀκολουθήσουν, ἢ τοὐλάχιστον θά ὑποστηρίξαμε ὅτι προσεγγίζεται ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ συγκριμένου. Ὁ ἀρχαῖος κόσμος εἰσηγεῖται ἕναν λυρισμὸ ὡς καλλιτεχνικὴ καί αἰσθητικὴ κατάσταση ἀλλὰ καὶ ὡς συνδεόμενον μέ τὸ «ἐγώ», μέ τὸ «ἐδῶ» καί μέ τὸ «νῦν» καί ἔτσι τοῦ προσοδίδει χαρακτηριστικὰ τόσο προσωπικὰ ὅσο καί πολιτικά.

Πρόκειται για έναν πυρήνα που φέρει βαθμιαία στο προσκήνιο τον εσωτερικό πλούτο του, αρκεί πάντως να εξασφαλισθούν οι δέουσες διεγερτικές τεχνολογήσεις, στις οποίες ωστόσο δεν περιλαμβάνει μόνον αυτές του δημιουργού. Βεβαίως δεν θα ήταν νόμιμο να υποστηριχθεί ότι ο εν λόγω πλούτος είναι προσβάσιμος από τον οιονδήποτε, καθ' ότι επ' ουδενί ο Πρόκλος δεν προσεγγίζει τη μουσική υπό όρους ενός αφομοιώσιμου καλλιτεχνικού προϊόντος από την ανθρώπινη εσωτερικότητα διά μηχανιστικών αυτοματισμών. Μέσα από ανανεούμενες αναγνώσεις δηλαδή, κατά την επεξεργασία της ύψης της, θέτει κανονιστικά τον στόχο του: να την απομακρύνει από μία άπλη εμπειρικού τύπου προσέγγιση αναφερόμενη σε καταστάσεις ψυχαγωγίας και διασκέδασης –οι οποίες μάλιστα πολλαπλώς έχουν μόνον υποκειμενικής τάξης περιεχόμενο– και της αποδίδει ευρύτερες διαστάσεις από μία έκφραση του καλλιτεχνικού ταλέντου και από μία άπλη ευχαρίστηση της άκοης, ή από μία κάλυψη των αμφιβαλλόμενων συναισθηματικών αναγκών και από μία διευρυνση των όποιων βιωματικών ανακτήσεων. Δεν είναι προσλήψιμη, επομένως, άνευ διύλισμένων προϋποθέσεων, οι οποίες θα έχουν ως υπόστρωμα μία συνείδηση που έχει τύχει ειδικής επιμελητείας στη συγκρότησή της, ή, πιο σωστά για να παραμείνουμε στις γενικές αρχές του Προκλου, στή, μέσα από διαλεκτικούς άναβαθμούς εσωτερίκευσης, συνθετική ανάκτηση των *a priori* έφοδίων της³.

Ως εκ των άνωτέρω, δεν εξαντλείται ή μουσική στην ιδιωτική σφαίρα της υποκειμενικότητας και στη διαμόρφωση ενός κόσμου ίκανοποιήσεων-ευφορίας που θα άπειχαν από τη διάνοιξη του, με την ευρεία έννοια του όρου, πολιτιστικού κεκτημένου και βεβαίως στην προοπτική της όλο και περαιτέρω βελτίωσής του. Θα σημειώναμε, προβαίνοντας σε όρισμένες προεκτάσεις με βάση γενικότερα συμφραζόμενα, ότι διά της μουσικής ό σχολάρχης της Νεοπλατωνικής Σχολής επιχειρεί να άναπτύξει εκείνη την κουλτούρα που θα «διαχειρισθεί» με τον δέοντα ποιοτικό τρόπο τά ήδη διαμορφωθέντα πνευματικά προϊόντα αλλά και θα τροφοδοτεί για την άνάδειξη νεοπαγών, καθ' ότι ό πολιτισμός συνιστά ένα μη κεκορεσμένο σύστημα δημιουργικότητας. Τό με ποιές, βεβαίως, κατηγορίες θα περιγραφεί τό έκάστοτε νεοπαγές εξαρτάται κυρίως από τό άν έχει έλθει στο προσκήνιο μία πρωτογενώς άναφεύσα ειδολογική διαμόρφωση ως τάση που έκφράζει τις περιρρέουσες άνησυχίες, με προκεχωρημένο βαθμό

3. Ένδεικτικά παραπέμπουμε στην πραγματεία του Προκλου *Είς τάς Πολιτείας Πλάτωνος Υπόμνημα* I, 54, 22-57, 25, όπου προβάλλεται μία όιονεί ταυτότητα άνάμεσα στον μουσικό και στον πολιτικό, με συνέπεια τίς άμοιβάες μεταξύ τους άλληλοπεριχωρήσεις των κατηγορηματικών προσδιορισμών τους. Πρόκειται για ένα παράθεμα στο όποιο ή πολιτική όρίζεται και ως καλλιτεχνική και αισθητική κατηγορία, ένω ή μουσική και ως ήθικοπρακτική κατηγορία, όπότε προβάλλονται κανονιστικότητες διευρυμένου βαθμού.

πρωτοτυπίας. Οί εκάστοτε νέες ειδολογικές κατηγορίες, ωστόσο, ως εκφράζουσες τή μετάβαση προς τήν αλλαγή ή και τήν ίδια τήν αλλαγή θά ήταν άποιο, επί του συγκεκριμένου ζητήματος πού εξετάζουμε, νά είναι άπόλυτα ταυτόσημες μέ τις ήδη διαμορφωμένες γενικές καλλιτεχνικές και αισθητικές, οί όποιες καταγράφουν τους ήδη κοινούς τόπους τών προϊόντων τους και τις άποτιμήσεις τους μέ βάση επίσης κοινά άξιολογικά κριτήρια πού έχουν προκύψει μέσα άπό έμπεριστατωμένες αναλύσεις, οί όποιες έχουν όδηγηθεί σέ συγκεκριμένες συνθετικές κρίσεις. Όστόσο, άπό τήν άλλη, δέν είναι νόμιμο νά υποστηριχθεί, ότι οί νέες κινούνται και σ' ένα διαφορετικό πεδίο σημασιών άπό τις προηγηθείσες, καθ' ότι οί παρθενογενέσεις δέν ανήκουν στίς «προσφυλεις» καταστάσεις του πολιτιστικού γίγνεσθαι. Τό εκάστοτε ιδιαίτερο μπορεί νά άποτελέσει, διευρύνοντας τις μη πραγματοποιηθείσες προοδικές του προηγούμενου ή καταθέτοντας ριζοσπαστικές προτάσεις, άπαρχή γιά έναν νέο κοινό τόπο, δυνατότητα τήν όποία ό Πρόκλος θεωρεί όχι μόνον εύκαιρά αλλά και εύκαιά. Στο σύνολο τών επιπέδων του τό σύστημά του είναι άδιαπραγμάτευτα τελολογικό. Νά σημειώσουμε ότι ή μελέτη μας στοχεύει και σέ μία ευρύτερη φιλοδοξία: νά αναδείξει πτυχές ενός θέματος πού δέν είχε τύχει του έρευνητικού ενδιαφέροντος τής επιστημονικής κοινότητας. Όστόσο, μετά τήν έκδοθείσα άπό τήν Άκαδημία Άθηνών περισπούδαστη μελέτη του E. Moutsouroulos, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, οί σχετικές έρευνητικές διαδρομές έχουν άνοίξει και έχουν έξασφαλίσει τους προσιδιάζοντες γιά ειδικά ζητήματα επιστημολογικούς άξονες. Πρόκειται γιά μία μονογραφία πού έχει πλέον άποτελέσει σταθμό τόσο γιά τόν συστηματικό-κριτικό χαρακτήρα της όσο και γιά τήν ανεξάντλητη χρήση τών κειμένων του νεοπλατωνικού σχολάρχη. Νά διευκρινίσουμε, επίσης, ότι ό Πρόκλος πραγματεύεται τά ζητήματα περί μουσικής σέ πλείστα έργα του. Κατά τήν εκτίμησή μας, οί πιό συστηματικές πάντως αναφορές αναδεικνύονται άπό τά ύπομνήματά του στους πλατωνικούς διαλόγους *Άλκιβιάδης Α'* και *Πολιτεία*, όπου τίθενται ευρύτερα ζητήματα ανθρωπολογικής, πολιτικής, ήθικής και εκπαιδευτικής τάξης. Στίς πραγματείες του αυτές άποδίδει στή μουσική όλα τά άνωτέρω χαρακτηριστικά και τήν θέτει σέ άλληλοπεριχωρήσεις μέ πλείστες περιοχές ενδιαφερόντων και αναγωγών.

Γ) Τό ύπόμνημα στον *Άλκιβιάδην Α'* ως τό προσίμιο τών νέων σημασιολογικών καιρῶν

Τά όσα θά εξετάσουμε ακόλουθως γιά τις άπόψεις του Πρόκλου περί μουσικής, περιλαμβάνονται σ' ένα ευθύνιστο άπόσπασμά του άπό τά σχόλιά του στον πλατωνικό διάλογο *Άλκιβιάδην Α'*. Η έν λόγω πολυσήμαντη πραγματεία ήταν κατεξοχήν προσφυλής στους εκπροσώπους τόσο του Μέσου Πλατωνισμού όσο και του Νεοπλατωνισμού, ως συμπεριληπτική κεφαλαίων άρχων, σχέση έχουσών κυρίως μέ τόν πρακτικό Λόγο, τόσο

κατά την έφημερομένη, και ιδιαιτέρως και συλλογικώς, όσο και κατά την υπερβατολογική διάστασή του⁴, με κύρια στόχευση την ανάδειξη του ανθρώπου ως προσώπου. Πρόκειται για έναν διάλογο που θεωρείται ότι βαθμιαία μυεί στα μυστήρια αλλά και στις ορθολογικές θεμελιώσεις του φιλοσοφείν. Το αξιοσημείωτο είναι πάντως ότι το υπομνηματιστικό έργο του Πρόκλου *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην* είναι ένα από τα ελάχιστα αὐστηρῆς επιστημολογικῆς θεμελίωσης ἠθικά και παιδαγωγικά – αλλά και με σαφείς πολιτικές προεκτάσεις – κείμενα της Νεοπλατωνικῆς Σχολῆς. Συνιστά ένα ἐγχειρίσμα-τομή για την ἐποχή του, λόγω τῆς ἀπουσίας δημοκρατικῶν σχηματισμῶν και ὀρισμένων θεσμικῶν προϋποθέσεων θεμελιακῶν για την ἀνάδειξη τῆς ἀνοικτῆς κοινωνίας, ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά τῆς ὁποίας είναι και τὸ παράδειγμα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὡς ὑπέρβαση τῶν προπολιτιστικῶν καταστάσεων, ὡς κατανόηση τῶν αἰτίων που τις προκάλεσαν και ὡς ἀνοιγμα πρὸς τὸ ὀλοτελὲς ἀξιακὸ και ἐπαναστατικὸ. Ἐμφανίζεται στὸ προσκήνιο τὴν ἐποχή κατά τὴν ὁποία πολιτικῶς εἶναι κυρίαρχες οἱ αὐτοκρατορικὲς δομὲς ὀργάνωσης καί, ἄρα, περιορισμένη ἡ αὐτονομητοδότηση τοῦ συλλογικοῦ βίου τῶν ἀνθρώπων, καθ' ὅτι ἔργα προκύπτουν ἀπὸ τὴν προσωπικὴ παρέμβαση τους, δὲν ἀνακαλύπτουν ἄνετα πεδίο για εὐδοκίμησή τους.

Μία περιοδολόγηση στὶς συγγραφικὲς ἐπιδόσεις τῶν ἐκπροσώπων τῆς ἐν λόγω Σχολῆς θὰ μᾶς ὀδηγοῦσε ἄνετα στὴ διαπίστωση ὅτι τὰ ἐρευνητικὰ ἐνδιαφέροντα που τοὺς εἴλκυαν ιδιαιτέρως ἐστρέφοντο κυρίως σὲ κοσμολογικά και σὲ μεταφυσικά ζητήματα, σὲ δ,τι ὑπηρετοῦσε κατεξοχήν ἕναν συνεπῆ ρεαλισμό, τὸ εἶναι δηλαδὴ στὸ σύνολο τῶν διακλαδώσεων του. Ἀπέδιδαν μάλιστα στὸ εἶναι σαφὴ προτεραιότητα – πέραν τοῦ νοεῖν, καί – ἕναντι τοῦ *δέοντος*, τὸ ὁποῖο ἐκαλεῖτο νὰ ἀνταποκριθεῖ σὲ δ,τι ὀριζόταν ὡς *a priori* ὑπαρκτὸ και με κανονιστικὲς δομὲς ἕναντι τῶν ὄσων θὰ ἐσχετίζοντο με τὸ περιεχόμενό του. Ἡ ἠθικὴ ἀνελάμβανε τὸ καθήκον νὰ ἐφαρμόσει κατὰ τὸν καθ' ἡμέραν βίον τὴν Ὀντολογία, και κυρίως τῆς μεταφυσικῆς τάξης, ἡ ὁποία ἐθεωρεῖτο ὅτι ἐξασφάλιζε στὸ διηνεκὲς τὴν ἐδραιότητα τοῦ ποιοτικοῦ. Καί ὄχι μόνον ἐπικρατοῦσε ἡ ἐν λόγω κατεύθυνση, ἀλλὰ οἱ ἐκπρόσωποί τῆς ἀκόμα και τὰ παιδαγωγικά και τὰ ἠθικά ἢ ὅποια ἄλλα ζητήματα που ἀνήκουν στὴν περιοχὴ τοῦ πρακτικοῦ Λόγου τὰ προσέγγιζαν, τὰ θεμελιώναν, τὰ αἰτιολογοῦσαν, τὰ ἐρμήνευαν και τὰ ἀξιολογοῦσαν ὑπὸ ἕνα μεταφυσικὸ πρίσμα. Δηλαδὴ με κριτήριο που ὑπε-

4. Σημειωτέον ὅτι τὸ υπερβατολογικὸ τὸ χρησιμοποιοῦμε διττῶς: α) ὀντολογικῶς, ὡς ἀπεξαρτημένη ἀπὸ οἰαδήποτε περιπτωσιακὴ ἢ συντηχιακὴ κατάσταση καὶ β) γνωσιολογικῶς, ὡς ἐνῦπαρξη στὴ συνείδηση μᾶς *a priori* γνωστικῆς δυνατότητας για τὴ θεωρητικὴ σύλληψη τῶν ἀνάτατων γενικῶν καταστάσεων τοῦ εἶναι, δηλαδὴ τῶν εὐρισκομένων πέραν καὶ ἀπὸ τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπὸ τὸ φαίνεσθαι.

ρέβαινε την οικεία περιοχή της παρουσίας τους, τὸ ὁποῖο μάλιστα ὀριζε καὶ τοὺς ἐπιστημολογικοὺς ὁρίμους τῆς πραγματεύσεώς τους. Ἄρα, πρόκειται γιὰ ἓνα κριτήριό ποῦ ἔθετε ὡς στόχο τὸ πῶς καὶ πρὸς ποῖα κατεύθυνση θὰ ἔπρεπε νὰ μετασχηματισθοῦν τὰ προαναφερθέντα ζητήματα. Καὶ ἐδῶ κεντρικὴ θέση κατεῖχαν καὶ οἱ γνωσιοθεωρητικὲς ἀξιώσεις, ὡς ἀναγκαῖο ἐνδιάμεσο μεταξὺ τοῦ «εἶναι» καὶ τοῦ «νοεῖν»⁵ καὶ ὡς ἐφαρτηγία γιὰ τὴν ὀρθολογικὴ ἀνακατασκευὴ τοῦ πράττειν καὶ τοῦ συγκροτεῖν τὶς καλλιτεχνικὲς καὶ τὶς αἰσθητικὲς ἀποτιμήσεις. Τὴν ιδιότητα γιὰ τὰ συστήματά τους ἀναφερθεῖσα ἐρευνητικὴ τάση θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ παρουσιάσουμε ἀναλύοντας τὶς ἀπόψεις ποῦ διατυπώνει ὁ Πρόκλος περὶ μουσικῆς στὸ σημεῖο ποῦ σχολιάζει τὸ διαλογικὸ ἐπεισόδιο τοῦ Σωκράτη μὲ τὸν Ἀλκιβιάδη ἀναφορικὰ μὲ τὰ κατάλληλα γιὰ τὴν ἐπιμελημένη καὶ καταστηματικὴ ἀγωγή μαθήματα. Ἐδῶ ἡ προβολὴ τοῦ γνωσιακοῦ στοιχείου εἶναι διάχυτη, καὶ μάλιστα ὑπὸ τὴν προοπτικὴ ποῦ θὰ καταστεῖ μαθησιακὴ, στὸ πλαίσιο ἐκείνου τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ προγραμματισμοῦ ὁ ὁποῖος στοχεύει σὲ μεταμορφώσεις. Σημειωτέον, ἀπὸ πλευρὰς γλωσσικῆς, ὅτι χρησιμοποιοῦνται σχεδὸν στὸ σύνολό τους τὰ ῥήματα ποῦ δηλώνουν τὰ διάφορα ἐπίπεδα τῶν γνωστικῶν κατακτήσεων. «ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ἄ γε μεμάθηκας σχεδὸν τι καὶ ἐγὼ οἶδα· εἰ δέ τι ἐμὲ λέληθεν, εἰπέ. ἔμαθες γάρ δὴ σὺ γε κατὰ μνήμην τὴν ἐμὴν γράμματα καὶ καθαρίζεις καὶ παλαίεις· οὐ γάρ δὴ αὐλεῖν γε ἠθελες μαθεῖν. Ταῦτ' ἐστὶν ἂ σὺ ἐπίστασαι, εἰ μὴ ποῦ τι

5. Πὰ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἔργου *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, πβ. τὴν ἐκτενὴ εἰσαγωγὴ τοῦ Α. Ph. Segonds στὴν κριτικὴ ἔκδοσή τοῦ καμμένου ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις "Les Belles Lettres", Paris, 1985, σσ. VII-CXXXIX. Ἐπίσης, P. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1969, σσ. 35-44, ὅπου γίνεται καταγραφὴ τῶν κύριων σημείων τοῦ. Ὅτι ἀναμένεται εἶναι μία συστηματικὴ ἐρευνα πρὸς ἐντοπισμὸ τῶν κοινῶν σημείων τοῦ ἐν λόγῳ ὑπομνήματος μὲ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Πρόκλου στὴν *Πολιτείαν* τοῦ Πλάτωνα, προκειμένου νὰ συγκροτηθεῖ μὲ τὰ ἀναγκαῖα ἐννοιολογικὰ περιγράμματα ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἴδιος συγκροτεῖ τὸν πρακτικὸ Λόγον. Θὰ πρόκειται γιὰ μία ἐρευνα ἀκρῶς ἀπατήσιμη, τόσο γιὰ λόγους ἱστορικοὺς ὅσο καὶ συστηματικούς, καθ' ὅτι θὰ ἀποτυπώσει τὶς ἔσχατες χρονολογικὰ ἀπολήξεις ἐνὸς θεωρητικοῦ κλάδου ποῦ ἔχε ἰδιαίτερες ἐπιδόσεις στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία καὶ ποῦ ἐκνεῖτο μὲ συστηματικὸ τρόπο νὰ ἀναδείξει τὶς «συνεταιριστικὲς» δυνατότητές της μὲ τοὺς ὑπολοίπους, ὥστε νὰ μὴν παραμένει σὲ μία συμβατικὴ ἢ μονοσήμαντὴ ἢ ἐθμικὴ τάξης καθηκοντολογία. Πὰ τὸν σφαιρικὸ προσδιορισμὸ τοῦ πρακτικοῦ Λόγου ἀπὸ μεταφυσικὲς προκειμένες, παραπέμπουμε ἐνδεικτικὰ στὸ ἐξῆς ἐδάφιο, στὸ ὁποῖο διατυπώνονται τόσο ὅροι κανονιστικότητας ὅσο καὶ ὑπερβατολογικότητάς του: «καὶ γὰρ ἀγνοοῦμεν ἑαυτοὺς ὑπὸ τῆς γενεοσυρροῆς λήθης κατεχόμενοι καὶ ὑπὸ τῆς ταραχῆς τῶν ἀλόγων εἰδὼν τῆς ζωῆς ἐκκρουόμενοι, καὶ ολόμθεα πολλὰ γινώσκοντες ὧν ἀγνοοῦμεν διὰ τοὺς κατ' οὐσίαν ἡμῖν ἐνυπάρχοντας λόγους· καὶ τῆς αὐτῆς δεόμεθα βοήθειας, ἵνα τῆς τε περιττῆς οἰήσεως ἀποστήσομεν ἡμῶς αὐτοὺς καὶ τῆς προσπρούσης ἡμῖν ἐπιμελείας τύχομεν» (7, 4-11). Μὲ τὴν ἐκφραση «ἀλόγα εἶδη» θὰ ἐννοοῦνται οἱ ὅποιες παθογενεῖς καταστάσεις ἀναπτύσσονται, κυρίως λόγῳ τῶν γνωστικῶν ἁλλειματίων. Πβ. ἐπίσης: «εἶδεν [ψυχὴ] σὺν ἑκείνῳ τὸ ἀληθὺς τίμον καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ ἀρχικὸν ἐν αὐτοῖς ἰδρυμένα τοῖς θεοῖς, καὶ ἰδοῦσα τέθηπεν αὐτὰ καὶ ἔχει νῦν αὐτῶν ἐντὸς ἀπτηρήματα» (135, 11-13).

μανθάνων ἐμὲ λέληθας· οἶμαι δὲ γε, οὔτε νύκτωρ οὔτε μεθ' ἡμέραν ἐξιὼν ἔνδοθεν. ΑΛ. Ἄλλ' οὐ πεφοίτηκα εἰς ἄλλων ἢ τούτων» (106e). Ἡ ἀτιμότητα τοῦ ἐφηρμοσμένου ὀρθολογισμοῦ εἶναι διάχυτη, καὶ μάλιστα μετὰ τὴν ἀνίχνευση τῶν παραγόντων ποὺ προσφέρουν τὴν προσήκουσα σ' ἕνα διαφωτιστικὸ περιβάλλον μάθησης.

Στὰ ἀνωτέρω ἀναδύεται ἕνα πολυπρισματικὸ ζήτημα τὸ ὁποῖο εἶχε ἀκονισθεῖ στὴν αὐστηρὴ θεωρητικὴ – ἀλλὰ καὶ μετὰ ἐξαντλητικὴς ἐμπράγματος ἀναφορῆς – ἐπιμελητεία ὅχι μόνον τοῦ Πλάτωνα ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ποὺ συνήθως συναντᾶται σ' ἕνα πολιτικὸ δημοκρατικὸ σύστημα τὸ ὁποῖο συμπορεύεται μετὰ τὴν ἀνοικτὴ κοινωνία καὶ ὑπηρετεῖ τὶς ἀρχὲς τοῦ Διαφωτισμοῦ. Πρόκειται γιὰ τὶς συλλογικὲς καὶ τὶς θεσμικὰ συγκροτημένους ἐκείνες περιοχάς, ὅπου τὸ ἐκπαιδευτικὸ πρόγραμμα συνιστᾷ δομικὸ ἄξονα γιὰ τὴ διάνοιξη τῶν ὀριζόντων τῶν μελῶν τῆς νέας κυρίως γενεᾶς καί, ὡς προκύπτει, ἐνέχει σαφὴ κανονιστικὰ χαρακτηριστικά, ἐπ' οὐδενὶ ὅμως ἀνελαστικῆς ὑφῆς. Τὸ διαφωτιστικὸ παράδειγμα εἶναι μονίμως ἀνοικτὸ καὶ ἡ δεοντολογία του δὲν συμπορεύεται μετὰ ἀκαμπτα σχήματα ὑποχρεωτικῶν ἐφαρμογῶν. Ἐνῶ συγκροτεῖ, μετὰ ἐδραίας καταστηματοκτικῆς μαθησιακῆς στοιχείας, τὸν μαθητὴ, ἐν ταυτὶ τὸν τροφοδοτεῖ ἀκόμη καὶ γιὰ ἀνατροπές, προκειμένου ἀκριβῶς ἢ καταστηματοκτικότητα νὰ διευρυνθεῖ σὲ ποιοτικὴ ποικιλία. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἀναδύεται τὸ καινοφανές: ἡ ἐπανάσταση καθίσταται πηγὴ τοῦ ἐδραίου, καθ' ὅτι ἀρνεῖται τὸ ἀρνητικὸ καὶ ἐπαναφέρει τὸ ὀντολογικῶν προτυπώσεων θετικόν⁶. Δὲν συνιστᾷ δηλαδὴ στὴν πραγματικότητά μίαν ἀποδομητικὴ δύναμη ἀλλὰ μίαν ἐπαναδομητικὴ.

Δ) Ἡ μουσικὴ ὡς ἀρμός τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ προγράμματος

Στὴν ἀρχή, λοιπόν, τῆς ἀνάλυσής του ὁ Πρόκλος ἐντάσσει τὴ μουσικὴ στὸ ἴδιο πλαίσιο μετὰ τὴν ἐπιστήμη καὶ μετὰ τὴ γυμναστική, ὑπὸ τοὺς ὅρους μιᾶς ἐνότητας διὰ τῆς ὁποίας ἐπιχειρεῖται ἡ κατὰκτηση τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς ὡς θεμελιωμένης συνείδησης τῆς συλλογικότητος ἐκ μέρους τοῦ μαθητευόμενου. Ἡ δὲ ἐκ προοιμίου ἡ διάνοιξη τῆς ποσότητος τῶν μαθημάτων καταγράφει ἕνα ὀλιστικὸ ἐγχείρημα, καθ' ὅτι ὑπὸ τὸν ὅρο «ἐπιστήμη» ὁ φιλόσοφος σαφῶς καὶ θὰ μᾶς φέρει ἐνώπιον ἐνὸς γνωσιακοῦ-μαθησιακοῦ

6. Ἐνδεικτικὰ παραπέμπουμε *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 43, 6-46, 13, ὅπου, ἐπὶ τοῦ συγκεκριμένου θέματος ἀναφορικὰ μετὰ τὴ μεταποίησιν τοῦ Ἀλκιβιάδου διὰ τῆς παρέμβασιν τοῦ Σωκράτους, σημειώνεται: «ὁ Σωκράτης τότε μεταδίδωσι τῷ νεανίσκῳ τῆς ἐαυτοῦ συνοουσίας, ὅτε τῶν πολλῶν ἐραστῶν καὶ ὑστερον αὐτὸν περιστοιχισαμένων ἐλευθερὸς γενόμενος σχολὴν ἄγει φιλοσοφίας περὶ καὶ τῶν εἰς ταύτην ἄγειν δυναμένων» (44, 8-11).

καθεστώς που επιμένει ιδιαίτερος στον ανθρωπολογικό ρεαλισμό, καθ' ἑαυτὸν καὶ ὡς πρὸς τι. Ὁ ἀναγωγισμὸς ἐδῶ εἶναι διάχυτος ἀναφορικά με ἕναν ποιοτικὸ σχηματισμὸ κανονιστικῶς ὀριζόμενον, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν ἐπιχειρεῖται ἡ πραγμάτωση, σ' ἕναν συγκεκρωμένο τομέα ἀρεταϊκῶν ἀξιώσεων, ἐνὸς ἥδη ὑπάρχοντος καὶ οὐσιωδῶς διαμορφωμένου ἀξιακοῦ κώδικα ἢ ἐντέχνως ἀναλαμβάνεται ἡ ἀνάδειξη τοῦ στο πλαίσιο μιᾶς τεολογικῆς προοπτικῆς. Πρόκειται μάλιστα γιὰ στοχεύσεις πού ἀποτελοῦν συνειδητὴ θεωρητικὴ κατὰκτηση τοῦ συγγραφέα ὡς εἰδικῶν κατευθύνσεων στοχαστῆ, ὁ ὁποῖος φιλοδοξεῖ στὰ κείμενά του νὰ ἀναδείξει τὸ ἄτομο ὡς πρόσωπο πολλὰπλῶν ἐξακτινώσεων, μὴ ὑπαγόμενο σὲ προθέσεις καὶ ἀντιδράσεις προπολιτιστικοῦ περιεχομένου.

Δὲν πρέπει νὰ παραβλέψουμε πάντως ὅτι ὁ Πρόκλος δέχεται ὅτι τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο ἐνέχει *a priori* δυνατότητες, τόσο γνωσιολογικά ὥς ἠθικά καὶ αἰσθητικά, ὁπότε μποροῦμε ἄνετα νὰ διατυπώσουμε ἀναδρομικῶς λόγο γιὰ καντιανοῦ τύπου ὑπερβατολογικὲς καταστάσεις. Σημειωτέον, ἐπὶ πλέον, ὅτι ἥδη ὁ νεοπλατωνικὸς σχολάρχης σὲ πλεῖστα κείμενά του ἔχει συγκεροτήσει, καὶ μάλιστα μετὰ γεωμετρικὸ τρόπο, τὸ σύστημα ἀξίων πού υἱοθετεῖ, ἔχει ὑποστηρίξει ὅτι τὸ ἴδιο ὡς ἔλλογη ἐπαναδιάταξη τῶν κατ' ἔθος ἐπιλογῶν συνιστᾷ φύσει δυνατότητα γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ ὅτι ἀναμένονται οἱ προσιδιάζουσες ἐσωτερικὲς τεχνολογήσεις καὶ ἐξωτερικὲς συμπορεύσεις πού θὰ τὸ ἐνεργοποιήσουν σὲ κλίμακα πολιτειακοῦ ὀργανισμοῦ ἐκ τῶν ἀτόμων ἐκείνων πού εἶναι ὑποψιασμένοι φορεῖς περὶ τῆς νοηματοδοτοῦσας λειτουργικότητάς του⁷. Προοιμιακά, δηλαδή, ἀναδύεται μία στόχευση πολυσύνθετων εἰδικῶν ἀναγνώσεων, σὲ θεωρητικὰ σχήματα τέτοια τὰ ὁποῖα ἀξιολογοῦνται κυρίως ὡς πρὸς τὸν διακλαδιισμό τους, ὡς οἰονεῖ ἀτομικότητες πού διεκδικοῦν καὶ πραγματώνουν τὸ κοινωνεῖν. Διατυπώνεται, δηλαδή, λόγος γιὰ θεωρητικούς σχηματισμούς, οἱ ὁποῖοι ἀντιλαμβάνονται τὴν πληρότητά τους ὡς ἀμοιβαιότητα, ὡς πρὸς τὴν πολιτικὴς ὑφολογίας συνάρθρωσή τους. Δὲν ἔξετάζει, λοιπόν, ὁ φιλόσοφος μόνον τὰ μαθήματα κατὰ τὴν καθεαυτοτήτά τους ἀλλὰ καὶ ἀναφορικά με τὸν σκοπὸ πού καλοῦνται –ὡς θεωρητικὲς καὶ διδασκικὲς καταγραφές, ἢ σημασιολογικὲς προτάσεις περὶ τοῦ ἐπιστητοῦ– νὰ ἐπιτελέσουν σὲ κλίμακα κράτους. Καὶ ἡ ἐν λόγω προσέγγιση εἶναι γενικευμένη στὸ ἔργον του⁸.

7. Πβ. ἐνδεικτικά, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 94, 1-103, 25, ὅπου προβάλλονται καὶ οἱ ἀντίθετες πρὸς τὴν ἀρετὴν καταστάσεις. Παραθέτουμε τὴν ἀκροτελεύτεια παρατήρηση: «ὁ δὲ ἀπὸ τῶν σοφιστικῶν ἀρχεσθῆναι φησι τὴν ἑαυτοῦ εὐδαιμονίαν, πολλοὺ ἄρα δεῖ εἶναι εὐδαιμόνων καὶ ἀνεκδεῖς», μετὰ τὴν ἐπισήμανση τῶν διασβευσμάτων πού ἀναδύονται ἀπὸ τὴν ἀντιστροφή τῶν ἀξιολογικῶν προτεραιοτήτων.

8. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 193, 21-194, 1: «Καὶ μὴν καὶ διὰ τὰ τρία ταῦτα μαθήματα, γράμματα καὶ καθαρίζειν καὶ παλαίειν, συντελεῖ πως εἰς τὴν ὅλην πολιτικὴν ἀρετὴν, κατὰδὴλόν ἐστι». Καὶ σύμφωνα μετὰ τὸν σχολιασμό του Ε.

Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι με άφορμή τη μουσική ο Πρόκλος επιχειρεί να αποδείξει ότι η αισθητική, ή γνωσιολογία-ἐπιστημολογία, ή ανθρωπολογία και η πολιτική όχι μόνον αποτελούν ενδιαφέροντα-στόχους του ανθρώπου αλλά και θεώνται υπό το πρίσμα της αμοιβαίας συνάφειάς τους, της αλληλοπεριχώρησής τους, με συνθετικό και όχι παραθετικό τρόπο και άρα με απειρότητα τροπικότητων ως προς τις συναρτήσεις τους. Ἡ ἐν λόγῳ ποσοτικά ὑψημένη ποικιλία δὲν εἶναι παρὰ τὸ φυσιολογικὸ προτὶν τῶν ἀνεξάντλητων, ὡς πρὸς τὶς συγκροτήσεις ποὺ ἐπιτελοῦν, παρατεθεισῶν μαθησιακῶν τάξεων, οἱ ὁποῖες βεβαίως ἀποτυπώνουν τὴν ἀντίστοιχη δυναμοκρατικὴ ποικιλία τοῦ βίου. Οἱ θέσεις ποὺ διατυπώσαμε στὸ προοίμιο ἔρχονται νὰ ἐπικυρωθοῦν σ' ἓνα ἐξειδικευμένο τομέα δραστηριοτήτων. Ἡ ἀναφορὰ σὲ σκοπὸ διαμορφώνει –παρὰ τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὸ ἄμεσα ἐμπειρικό– τὴν ἐμπράγματοι ἐκείνη κατάστασις ἢ ὁποία μεταφέρει τὴν ὅλη συζήτηση στὴν περιοχὴ τοῦ ρεαλισμοῦ, καθ' ὅτι δὲν εὐρίσκεται τὸ ἐπιδιωκτέο περιεχόμενό του μακρὰν ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα προσδόκια, κατὰ τὸν τρόπο βεβαίως ποὺ αὐτὰ βιώνονται σὲ ἀνώτερης τάξης ποιτικὲς διαδρομές. Ἡ πολιτικὴ μάλιστα –ἢ ὁποία στὸν ἀρχαιοελληνικὸ στοχασμὸ ἀνήκει σὶς κορυφαῖες αὐτοπραγματώσεις τοῦ ἀνθρώπου– ὀρίζεται ὡς τελικὸ αἶτιο, ἐνῶ ὅλοι οἱ ὑπόλοιποι παράγοντες συνιστοῦν τὸν ἀνυπέρβλητο ποιοτικὴν ἐργαλειὰ λόγῳ περαιώσῃς τῆς, ἀνάδειξης τοῦ ἀρχαιολογικοῦ χαρακτῆρα τῆς, ὁ ὁποῖος ἀνεὶτα μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὡς ὀντολογικῆς τάξης. Στὸ πλαίσιο τῶν γενικότερων, λοιπὸν, συμπεραζομένων, πρέπει νὰ ἐννοεῖται ὅτι ἡ πολιτικὴ συνιστᾷ ἐγγενὲς στοιχεῖο τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ἔτι μᾶλλον καὶ προοντολογικοῦ, θὰ λέγαμε, χαρα-

Moutsopoulos: «Ces trois disciplines orientent la conscience vers l'acquisition de la vertu politique, et même au-delà, vers l'exercice de l'art politique tel que Socrate le pratique au niveau de l'enseignement» (*La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, σ. 107). Πά τὸ ἴδιο θέμα στὸν Πλάτωνα, πρ. *Πολιτεία*, 424 c 2-6: «δεῖ δ' οὐτ' ἐπαινεῖν τὸ τοιοῦτον οὔτε ἀπολαμβάνειν. Εἶδος γάρ κανὼν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὅλῳ κανοννεύοντα· οὐδαμοῦ γάρ κανόντων μουσικῆς τρόποι ἀνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὡς φησὶ τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι». Ὡς τρόποι, προφανῶς, θὰ ἐννοοῦνται οἱ ποιτικὲς καὶ ἀρα προβάλλεται ἓνα δυναμοκρατικὸ καλλιτεχνικὸ-αἰσθητικὸ παράδειγμα ποὺ δὲν προκύπτει ἀπὸ μονοδιάστατα ἄτομα καὶ κοινωνίες. Ἡ συνακολουθία, πάντως, τῶν πολιτικῶν νόμων προετοιμάζει γὰρ τὸ ἀνοιγμὰ τῶν πολιτιστικῶν ἀπορρυθμίσεων καὶ τροφοδοτικῶν πλαυώσεων τῆς κοινωνικῆς περιπέτειας, καθ' ὅτι ἀναγνωρίζεται ἡ ἀξία μὲς κατὰστασις καί, κατ' ἐπέκτασις, ἡ διαφύλαξις τῆς σὸ συνεχῆς. Ὁ Ὑν. Brès διευκρινίζει σχετικῶς ἀναφορικά μὲ τὴν καταστατικὴ θέσις τῆς μουσικῆς στὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνα καὶ στὴ σύγχρονη ἐποχὴ: «Certes, dans la culture grecque et dans l'univers intellectuel de Platon, la musique est une notion beaucoup plus vaste que pour nous. Elle recouvre à la fois ce que nous appelons acoustique, ce que nous appelons musique et, peut-être aussi, tout ce qui, dans l'éducation, est intellectuel ou spirituel. Elle est un des éléments essentiels de la παιδεία, comme l'indique le livre II des *Lois*: «Τὰ μὲν τοίνυν τῆς φωνῆς μέτροι τῆς ψυχῆς ὡς ἀρετῆς παιδείαν οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον ὀνομάσαιεν μουσικῇν» (*Lois*, II, 673 a) (*La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1973, σ. 60).

κτήρα σὲ σχέση με τὴν ἐκάστοτε ἐξειδικευμένη ἐν ὑποστάσει παρουσία της. Κέκτηται προτεραιοτήτων ὡς μία κατάσταση ποὺ τὴν φέρει ἡ ἀνθρώπινη φύση γενικῶς καὶ ποὺ κληρονομικῶς τῷ τρόπῳ ἐνυπάρχει σὲ κάθε ἐπὶ μέρους ἀνθρώπινον ὄν, τὸ ὁποῖο πλέον ἔχει τὴν εὐθύνη τῆς ἀνάγνωσής της καὶ τῆς πραγμάτωσής της ἐπικαίρως.

Καὶ ἡ σχέση αὕτη, τοῦ ὅλου μὲ τὸ μέρος, ἐντάσσεται σ' ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια χαρακτηριστικά τοῦ συστήματος τοῦ Πρόκλου, τὸ τεολογικόν⁹, τὸ ὁποῖο ὁρίζεται ὡς ἀνάκτηση τοῦ ἀρχικοῦ, ὑπὸ τοὺς ἐκάστοτε νέους ὅρους ποὺ ἀναδύονται κατὰ τὴν πορεία τῶν ἱστορικῶν καὶ τῶν πολιτιστικῶν ἀναδιατάξεων, πρὸς τὸ ὅλο καὶ περαιτέρω βέλτιον. Τὸ προοντολογικόν, δηλαδή, μὲ τὸ νὰ ἐρχεται νὰ συνυφανθεῖ μὲ τὸ ἐπικαιρόν, δηλώνει οὕτως εἰπεῖν τὴν πρόθεσή του νὰ ἀποκτήσει τὴν ἱστορικότητά του, τὴν ἐνταξή του σὲ χωρο-χρονικὲς διαδοχάς, οἱ ὁποῖες ἐκτυλίσσονται ἕναν ἀείζωο πυρήνα δυνατοτήτων. Καὶ ἐδῶ πρέπει νὰ προστεθεῖ πῶς, τὸ ὅτι στὴν πολιτικὴ ἀποδίδεται ἡ ιδιότητα τῆς ἀρετῆς, συντελεῖ ὥστε νὰ ἀναδεικνύει ἡ ἴδια τὴν ποιότητα ὅλων ἐκείνων τῶν μέσων ποὺ κρίνονται ὡς ἀναγκαῖα γιὰ νὰ μεταβεῖ, ὡς ἐκ τῶν ἐγγενῶν ἀλλὰ καὶ ἐν ἐκστάσει εὐρισκομένων στοιχείων της, ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς ἀπλῆς ιδέας ἢ τοῦ σχεδιασμοῦ στὴν ὁργανωτικὴ συγκρότησή της ὡς συγκεκριμένου θεομοῦ. Ὁθεν, κατανοοῦμε εὐρύτερα τὸ γιὰ ποιὸν λόγον ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ τελικοῦ αἰτίου ὁρίζει καὶ τὴν ἀξιολογικὴ κλίμακα τῶν ἐργαλείων ποὺ χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὴν πραγμάτωσή του, τὰ ὁποῖα ἔχουν διαρθρωτικὰ ἀφομοιωθεῖς, διὰ τοὺς ἀνατίθεται. Ἡ σχέση τους ὁρίζει μία κοινὴ ποιοτικὴ τάξη καὶ διακλαδίζεται μὲ τὶς ἀρμοδιότητες ποὺ ἐκλαμβάνονται ὡς λειτουργικὰ ἀναγκαῖες ἀναφορικά μὲ τὸ ἐπιτελεσθρόμενο. Κατ' ἐπέκταση λοιπὸν ἐξειδικεύσης, στὴ μουσικὴ ἀποδίδεται καίρια πολιτικὴ ἀποστολή, καὶ μάλιστα ὑπὸ ὅρους ποὺ ἔχουν ἠθικὴ διεκδίκηση καὶ βεβαίως στήριξη¹⁰. Θὰ σημειώ-

9. Πβ. J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, σσ. 53-248. Στὴν ἐν λόγω μελέτη του, ὁ J. Trouillard, ἐκτὸς τῶν ὑπολοίπων καίριων συμβολῶν του στὸν τομέα τῶν ἐρμηνευτικῶν ἀποτιμήσεων τῶν θέσεων τοῦ Πρόκλου, ἐρχεται νὰ ἀναδείξει μὲς ποῖων διαδικασιῶν οἱ ἀνθρώπινες δυνατότητες μετεξελίσσονται σὲ καθεστὸς πραγματικότητας μὲ βάση τὶς μεθοδολογικὰς ἐπιλογὰς ποὺ ἐφαρμόζει ὁ νεοπλατωνικὸς σχολάρχης. Διάχυτη, μάλιστα, εἶναι ἡ συστηματικὴ καταγραφή τοῦ πῶς οἱ ἀνθρώπινες διεργασίες ἀποτυπώνουν μεταφυσικὰς θεμελιώσεις μὲ κανονιστικὸ τρόπο. Γενικῶς, πάντως, πρόκειται γιὰ μία μελέτη-σταθμὸ στὴν ἔρευνα ἀναφορικά μὲ τὸ πῶς ὁ Πρόκλος συλλαμβάνει τὴν σχέση τοῦ Ἐκείθεν μὲ τὸ Ἐντεῦθεν, καὶ μάλιστα μὲ ἰδιαίτερη ἐπιμονὴ στὴν καταγραφή τῶν ἐνδιάμεσων τους.

10. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 194, 1-3: «αἱ γὰρ ἐν ταῖς ἀδαιοδρόφοις πολιτείαις διὰ γυμναστικῆς οἱ παῖδες ἀγονταὶ καὶ μουσικῆς καὶ τῶν μαθημάτων». Τὸ παράθεμα σαφέστατα καὶ παραπέμπει στὴ διάκριση ἀνάμεσα στὶς ἡμαρτημένους καὶ στὶς ἀνταποκρινόμενες στὸ δέον πολιτείες, ὅποτε ἀναδύεται ἐμμέσως τὸ ἀξιολογικό-κριτικὸ στοιχείο. Πβ. *Πολιτεία*, 410 b 10-412 a 7, 521 c 10-534 b 2, *Νόμοι*, 764 c 5-765 d 3, 795 d 6-796 e 8, 809 b 3-822 c 5.

ναμε ότι επηρεάζει κατά τέτοιον τρόπο την ανθρώπινη ζωοτερικότητα, ώστε να της προσδίδει συλλογικές διαθέσεις ή στο να την οδηγεί να τις ανακαλύψει στο ζωοτερικό της. Και εκ της έν λόγω διείσδυσης ακριβώς, όριζεται ως κανονιστικά ευνκτέο να διέπονται οι δημιουργοί της από την επιμελητεία εκείνη που διεκδικεί το άριστον, και όχι απλώς ως ανταπόκριση στον ιδεατό κόσμο του φαντασιακού, αλλά και στην εμπράγματη περιοχή των καθ' ήμέραν φαινομένων. Οίκοθεν νοείται ότι η πολιτική πράξη διέρχεται εκ του συγκεκριμένου και εκεί ακονίζει την αξιοπιστία της επίκαιρης παρουσίας της, δηλαδή εφαρμμοσμένως υπό την έννοια της διακλάδωσης της σε κλίμακα κράτους.

Επικεντρώνοντας, ακόλουθως, την προσοχή του στην ποιότητα των πολιτικών σχηματισμών και στις πολιτιστικές δραστηριότητες που την εκφράζουν, ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος προβαίνει σε ορισμένες αξιολογικού τύπου διαπιστώσεις, οι οποίες κατά βάση έχουν, με την τυπική δηλωτικότητα του όρου, προσηπτικό χαρακτήρα, ό όποιος άνήκει εξ όρισμού στις κανονιστικού τύπου αρχές. Κινούνται με βάση ένα δέον, το όποιο εκκινεί και θεμελιώνεται, εκτός από τις οικείες του ιδρυματικές προϋποθέσεις-αυτοαιτιολογήσεις, και σε διαπιστούμενα κριτήρια από την τρέχουσα πραγματικότητα, ή όποια και εδώ έρχεται να εξασφαλίσει την πρωτοκαθεδρία της αντικειμενικότητας. Και ό' ένα σύστημα αυστηρών επιστημολογικά απαιτήσεων, το αντικειμενικό όρίζεται από το πώς μία σύλληψη δεοντολογικών αξιώσεων μπορεί να καταστεί όρος διαμόρφωσης ή πλαισίωσης ενός συγκεκριμένου πεδίου. Παρατηρεί, λοιπόν, ό Πρόκλος ότι στις πόλεις που χαρακτηρίζονται γα την ανώτερη πολιτιστική ποιότητά τους, ή μουσική αποτελεί μέρος του αναλυτικού προγράμματος διδασκαλίας των μαθημάτων. Και ή επιλογή της όφειλεται σε όρισμένες ανθρωπολογικές και ήθικές καταστάσεις-στοχεύσεις που πρέπει να πραγματοποιούν, στο πλαίσιο της γενικότερης όριογράφισης περί της πολιτικής άρετης ως πεμπιουσίας του ανθρωπολογικού ζητήματος. Ό έν λόγω άναγωγιμός, μάλιστα, είναι τέτοιος που δέν επιτρέπει οιαδήποτε αυτονόμηση, καθ' ότι θεμελιώνεται ό συλλογισμός σε υποχρεωτικές συνεπαγωγές. Συγκεκριμένα, ή μουσική επιλέγεται εκ του ότι διά της χρήσης της οδηγείται σε νηφαλιότητα ό ζωοτερικός κόσμος των πολιτών, περιορίζονται ή και εξαφανίζονται οι επιθετικές τάσεις τους και αναπτύσσονται άνάμεσά τους ή άρμονία και ή συμφωνία¹¹, και προφανώς όχι υπό το

11. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Είς τον Πλάτωνα Πρωτον Άλκιβιάδην*, 194, 8-11: «διά δέ της μουσικής το σύντονον του θυμού και άγριον χαλάσσει και ποιήσων έμμελές και εδάρμοστον, <ό γάρ θυμός τόνος έστί της ψυχής>». Πβ. επίσης, ΠΡΟΚΛΟΥ, *Είς τον Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 40, 26-41, 5: «ότι μέν γάρ έν τη πόλει παιδεία τίς έστί της ψυχής το μέν άλογον ρυθμίζουσα διά μουσικής και γυμναστικής, της μέν χαλώσης του θυμού τον τόνον, της δέ έγείρουσης την έπιθυμίαν και όσοπερ έμμελή και σύμμετρον ατήν προς τον θυμόν άποτελούσης, άγαν έκαλελυμένην διά την προς το ένυλον κατάβαιναι και άζωας αναπληροθεσαν

πρίομα μιάς συμβατικής συναίνεσης. Αποφεύγεται, δηλαδή, το ανταγωνιστικό παράδειγμα και ανάγεται εκ νέου σέ αρχή το επικοινωνιακό, το τροφοδοτικό της ένότητας, της συνθετικής απόδοσης και της αλληλοπεριχώρησης των ιδιαιτεροτήτων. Με την τελευταία επισημάνση διακινείται η πρόταση να όριοθεί η ατομικότητα υπό όρους συλλογικότητας, όχι προκειμένου να καταργηθεί αλλά να αναδειχθεί η διάνοιξη των όριζόντων της, και προφανώς όχι μόνον στο καλλιτεχνικό επίπεδο. Όθεν, διά της μουσικής ο άνθρωπος δεν δρᾷ ιδιοκτησιακά, αλλά αναγνωρίζει στον εαυτό του δυνατότητες για συμμετοχές, οι οποίες μάλιστα είναι ενδεχόμενο να προσλάβουν και τη διάσταση της προσφοράς, καθ' ότι η ἄρση της ωφελιμιστικής στόχευσης καθιστᾷ πῶς προφανή, αλλά και πῶς φυσιολογικά, τὰ καθήκοντα πρὸς τὸ περιβάλλον. Ὑπὸ τὰ γενικότερα μάλιστα συμφραζόμενα τοῦ συστήματος τοῦ Πρόκλου, οἱ τελευταῖες ἐπισημάνσεις σαφῶς καὶ δὲν εἶναι ἀναιτιολόγητες, καθ' ὅτι, ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ὁ Σωκράτης ἐμφανίζεται ὡς προνοῶν γὰρ ὅ,τι συνιστᾷ τὸν οργανισμό τῆς πόλης, στάση πού ἐκφαινόταν πολλαπλῶς μὲ τις δραστηριότητές του. Ὅποτε, ἡ ἐπιμελητεία του γιὰ τὰ εἰδικὰ ζητήματα τῆς μουσικῆς κρίνεται ὡς φυσιολογική, καθ' ὅτι ἔχει ἀναγνώσει στὶς ποιητικὲς συνθέσεις τῆς κορυφαίας δυνατότητας γιὰ μεταστοιχείωση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἢ γιὰ ἐπάνοδό της στὸ αὐθεντικό. Ἐννοεῖται, βεβαίως, ὅτι ἡ ὅλη πολιτικὴ παρουσία του προβάλλεται καὶ μέσα ἀπὸ τὶς ἀφαιρετικὲς διυλίσεις τοῦ Πλάτωνα.

Ε) Ἡ μουσικὴ καὶ τὸ ἠθικὸ ἀξιόλογο

Τὰ ἀνωτέρω, λοιπόν, παραπέμπουν σὸ ὅτι ἡ μουσικὴ ἐπιφέρει θετικὲς συνέπειες τόσο στὴν ατομικὴ ἠθικὴ ὅσο καὶ στὶς συλλογικὲς δραστηριότητες, συνδυασμὸς ἀδιαπραγμάτευτος γιὰ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη, καθ' ὅτι ὁ δεῦτερος παράγων συνιστᾷ τὴν αἰτιολογοῦσα ἐπικύρωση ἢ ἀκόμη καὶ τὸ νομιμοποιητικὸ ἄνοιγμα τοῦ πρώτου. Τὸ ενδιαφέρον, λοιπόν, εἶναι ὅτι δὲν ἀξιολογεῖται ἡ παρουσία τῆς μόνον ἀπὸ τὸν βαθμὸ τῆς ἐσωτερικῆς ἡδονῆς ἢ

ἐκείθεν, τὸν δὲ λόγον διὰ τῶν μαθημάτων τῶν ἐχόντων ἔλκον τι καὶ ἀναμνηστικὸν τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἀναγόντων τὸ ἐν ἡμῖν νοερὸν ἐπ' αὐτὸ τὸ φανότατον τοῦ ὄντος, δηλὸν ἔστι τοῖς μὴ πάντεσσι τῶν ἐκεῖ διατεταγμένων ἐν λήθῃ γεγονόσι». Τὸ σχῆμα περὶ «ἄρσης-θέσης» εἶναι διάχυτο, ἐνῶ ἐπίσης ὁ ὅλος συλλογισμὸς συγκροτεῖται μὲ βάση τὴν πλατωνικὴν προκειμένην. Ἡ ἐσωτερικὴ διάκρισις τῆς ψυχῆς σὲ λογιστικόν-θυμοειδές-ἐπιθυμητικὸν καὶ ἡ περὶ ἀνάμνησιν θεωρία διαδραματίζουν κεντρικὸ ρόλο στὸν ὅλο συλλογισμό καὶ προβάλλουν τὴν προοπτικὴ-καθῆκον τῶν ἀνακατασκευῶν. Ὑπὸ τοὺς ὅρους μάλιστα τῆς πλατωνικῆς παράδοσης, ἡ ἐνεργοποίησις τῆς ἀνάμνησιν δὲν τελεῖται διὰ γνωσιακῶν αὐτοματισμῶν, ἀλλὰ ἀπαιτεῖ προεχρησμένον διεργασιῶν διαλεκτικῆς τροφοδοτήσεως, μὲ τὸν ἀναγωγισμό νὰ ὑπόκειται σὲ συνεχεῖς διευρύνσεις, οἱ ὁποῖες μάλιστα πρέπει νὰ τηροῦν καὶ τὸν δομικὸ παράγοντα.

της απόλαυσης που εξασφαλίζει στους αποδέκτες της αλλά και από το πόσο συμβάλλει στην ποιοτική συγκρότηση της πόλης ως περιοχής επικοινωνιακής αμοιβαιότητας ανάμεσα στα νοούντα και δρώντα, αλλά και με αισθητικές προοπτικές κινούμενα, μέλη της. Διὰ της μουσικής καλείται ο εύπρεπής ιδιώτης να αναπτύξει ένα «πράττειν» που θα έχει επικοινωνιακά χαρακτηριστικά, τα όποια ως εκ της αναφορικής ύψης τους συμβάλλουν στο να αποκτήσει ή υπαρξή του ένα πλήρες πολιτικό νόημα, δηλαδή μία υπερυποκειμενική έρμηνεία της ατομικότητάς του. Νά μήν παραμένει, δηλαδή, στις αυτοαναφορές και στις αυτοεπικυρώσεις, οι όποιες σε δορισμένες περιπτώσεις αποθεώνουν την ατομική αυτάρκεια και οδηγούν στον αυτοερωτισμό, σε καταλυτικά άρνητικές δηλαδή συνθήκες έναντι του διαβουλεύεσθαι και των οργανωτικών θεομύσεων. Θά μπορούσαμε, λοιπόν, να χαρακτηρίσουμε τη μουσική όχι μόνον ως ανθρωπολογικό-ήθικό ποιοτικό εργαλείο αλλά και εκ νέου ως ένα δέον που είναι αναγκαίο να τυγχάνει της επιμελητείας που του άρμόζει, τόσο από τις γενικές κατευθύνσεις της πόλης όσο και του κάθε πολίτη ιδιαίτέρως. Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος συγκροτεί το θέμα με σαφή κανονιστικά κριτήρια, επιχειρώντας να συνδέσει την ιδιωτική με τη δημόσια σφαίρα ενδιαφερόντων, σε μία προοπτική που δεν μπορεί παρά να έχει και χαρακτηριστικά αποδομήσεων και επαναδομήσεων, επί των ήδη υπάρχουσων ή και κυρίαρχων επιλογών, ανάλογα με την έκασοτε περίπτωση συνθηκών, όπως π.χ. θά ήταν ένα ήμαρτημένο πολίτευμα. Όθεν, ή μουσική επικαίρως έχει τις προϋποθέσεις να διεγείρει το επαναστατικό φρόνημα, υπό την όπτική της άρνησης της να συμπράξει και να συμπαίξει με τις ισχύουσες καταστάσεις. Πά παράδειγμα, δεν ανήκει στις καθηκοντολογικές άρχές της να συμπλεύσει με την εμπορευματοποίηση των αξιών, σύνθετος όρος ό όποιος είναι εξωτερικά αντιφατικός, και όχι μόνον με βάση τις αναγνώσεις περί κανονιστικότητας που έδω προτείνονται.

Παρακολουθώντας, όστόσο, με άκρα έφαρμογή το γενικό πρόγραμμα του περί συναφειών, αμοιβαιοτήτων και άλληλοπεριχωρήσεων, ό Πρόκλος έκτιμά ότι ή μουσική πρέπει να συνυπάρχει με τη γυμναστική, προκειμένου να αποφεύγονται αποκλίσεις από τους έντασιακά ανακατασκευαστικούς σκοπούς του πολιτικού εκείνου συστήματος που κεφαλαιοποιεί το δέον, διατηρώντας έτσι σταθερά και τους κανόνες του ανθρωπολογικού ρεαλισμού ως έκστατικούς προς το όλο και περαιτέρω βέλτιον. Η αίτία της έπισήμανής του όφείλεται στις άρνητικές ή στις ποιοτικά ουδέτερες συνέπειες που έκτιμά ότι θά επιφέρουν οι μονοδιάστατες επιλογές, οι όποιες σαφέστατα και θά κινούνται υπό μία συγκεκριμένη έρμηνευτική και άξιολογική αποτύπωση των ενδιαφερόντων και των στόχων. Προφανώς ύπονοείται έδω ή θέση ότι ό άνθρωπος οργανισμός είναι σύνθετος τόσο από πνευματικά όσο και από σωματικά στοιχεία, όποτε έχει ανάγκη των ανάλογων δομικών παρεμβάσεων άγωγής και σύμφωνα με τις όποιες θά καλείται να έκδηλώσει με έπαρκή τρόπο ό,τι κατέχει. Σημειωτέον ότι στο υπόμνημά του στην *Πολιτείαν* του Πλάτωνα

δὲν ἐρωτοτροπεῖ οὔτε μὲ τὴν προοπτικὴ ἑνὸς πνευματικοῦ καθιδρύματος ἀποκομμένου ἀπὸ τὴν πραγματικότητα οὔτε μὲ τὸ μοντέλο ἑνὸς διαρκοῦς στρατοπέδου¹². Μὲ τὸ νὰ διέπεται, λοιπόν, τὸ κριτήριον τῶν προσεγγίσεων του καὶ ἀπὸ μία διυλισμένη ἀνάγνωση τοῦ ἀνθρώπινου οργανισμοῦ, δείχνει τὸ γιὰ ποιοὺς λόγους ἀνθρωπολογικὰ πρέπει νὰ ἀποφεύγεται τὸ ἰδεαλιστικὸ παράδειγμα μιᾶς ἀκραίας πνευματικότητας, ἢ τὸ ὑλιστικὸ μιᾶς θριαμβικῆς καὶ αὐτοερωτικῆς προβολῆς τῆς σωματικότητας. Ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀποδυναμῶνε τὴν οργανισμικότητά του ὡς συνόλου καὶ θὰ ἀφοσιωνόταν σὲ μία ἐπιλογὴ ἢ ὁποῖα θὰ τοῦ προκαλοῦσε ὑπαρξιακὰς ἀντιφάσεις, ἢ τουλάχιστον ἐπιμέρους ἀδράνειες. Θὰ προσθέταμε ἐδῶ: πολλῶ μᾶλλον θὰ εἶχε ἀλλοιωμένα κριτήρια γιὰ συμμετοχὴ στὰ πολιτικὰ δρώμενα. Ὑποστηρίζει, λοιπόν, ὁ φιλόσοφος ὅτι ἡ γυμναστικὴ χωρὶς τὴ μουσικὴ καθιστᾷ τὰ ἥθη νὰ διέπονται ἀπὸ βαρβαρότητα καὶ ἀναπτύσσει ἀνταγωνισμοὺς καὶ συγκρούσεις.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, ἐπισημαίνει ὅτι ἡ μουσικὴ χωρὶς τὴ γυμναστικὴ ὁδηγεῖ τοὺς ἀνθρώπους σὲ μαλθακότητα, τοὺς καθιστᾷ ἀνίκανους γιὰ οἰανδήποτε δραστηριότητα. Πιὶς συγκεκριμένα, στὴν περίπτωση τῆς γυμναστικῆς, τὸ ἐνδιαφέρον στρέφεται ἀποκλειστικὰ στὴν ἀσκήση τοῦ σώματος, ἔμφαση ποὺ κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥτιον ἐξουδετερώνει οἰαδήποτε ἐσωτερικὴ εὐαισθησία, παρὰ τὸ ὅτι ἀποτρέπει καταστάσεις νωθρότητας καὶ ἀποχῆς ἀπὸ παραγωγικὰς διαδικασίες. Μὲ τὴ γενικευμένη ἐπικυριαρχία τῆς, ἀναπτύσσεται μιὰ ἐκρηκτικὴ τέτοια, ποὺ δὲν συνδέεται ὅμως μὲ μιὰ ἀνάλογη διάθεση γιὰ ποιοτικὴ δημιουργία, ἐνῶ συγχρόνως μπορεῖ νὰ προσλάβει καὶ ἐπιθετικὰ χαρακτηριστικά. Ἡ πεποίθησις γιὰ τὴ σωματικὴ ρώμη εἶναι ἐνδεχόμενο νὰ ὁδηγήσει σ' ἕναν ἀνεξάντλητο ἐπεκτατισμὸ. Βεβαίως δὲν πρέπει νὰ παραβλέψουμε ὅτι μὲ μιὰ τέτοια ἀσκήσις ἀνετα ἐξασφαλίζονται οἱ ἐξωτερικὲς πλαισιώσεις τῆς ἀνδρείας, καθ' ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἔχει ἀπαλλαγῇ καὶ ἀπὸ τὰ σωματικὰ ἐκεῖνα πάθη τὰ προκαλοῦντα τὸν ἡδονισμό, τὸν ὅποιο ἐκχυδαῖομένο εὐδαμονισμό, καθὼς ἐπίσης καὶ ἀπὸ ἀλαζονικοὺς ἐπεκτατισμοὺς. Στὴν περίπτωση τῆς μουσικῆς καὶ ἐκλαμβανομένης ὡς ἀποκλειστικοῦ παράγοντα ἀγωγῆς, καλλιεργεῖται κατὰ τέτοιον τρόπο ὁ ἐσωτερικὸς κόσμος, ὡς θελγόμενος ἀπὸ τὸ ὑψηλότες, ὥστε νὰ θέτει στὸ περιθώριον τὰ ἐνδιαφέροντα γιὰ πρακτικὰς δραστηριότητες ἢ ἀκόμη καὶ γιὰ ἐπικοινωνιακὰς ἀναφορὰς, ὅπως ἐκεῖνες ποὺ θὰ εἶχαν ὡς σκοπὸ, π.χ., διαρθρωτικὰς παρεμβάσεις στὴν οἰκονομία. Θὰ προσθέταμε ὅτι ὁ κόσμος τῆς ἐσωτερικότητας παραμένει τότε στὶς αὐτοαναφορὰς του καὶ στὴν αἰσθητικὴ εὐδαμονία του, χωρὶς ἔστω καὶ τὴ στοιχειώδη

12. Πβ. *Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος* Ὑπόμνημα, 1, 206, 6–246, 21.

διάθεση για συμμετοχή στις κοινωνικές και στις πολιτικές υποθέσεις¹³ και πολλὰ μᾶλλον προφανῶς στις θεσμικές πλαισιώσεις τους. Ἐδῶ ἀποδίδεται ἔμφαση στὸν κόσμον τῶν ἐσωτερικῶν βιωμάτων, ἀλλὰ ἡ μονοσημαντικότητα εἶναι ἐκ νέου τὸ ἀναπόφευκτο ἀποτέλεσμα, ἐνῶ καρδοκεῖ μὲ ἰσχυρὲς πιθανότητες ἐπικράτησης ὁ ἰδεαλισμὸς ἐκείνου τοῦ ὑποκειμένου τὸ ὁποῖο ἀρνεῖται νὰ ἐκφύγει ἀπὸ τὰ ἀτομικὰ ὄριά του. Ἡ τελευταία ἐκδοχὴ συνιστᾶ μία κρίσιμη παράμετρο, καθ' ὅτι ἀναδύονται μορφὲς ἀπομονωτισμοῦ τέτοιες ποὺ ὁδηγοῦν σὲ ἀποσάρθρωση τοῦ πολιτισμοῦ ὡς σύνθεσης τῶν ἰδιαίτερων ἀνησυχιῶν πρὸς μία κατεύθυνση ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς ποιότητος ἐπὶ τὰ βελτίω. Διεκδικώντας τὸ ὑποκείμενο τὴν αὐτονομία του, ἀρνεῖται τελικῶς νὰ ὑπερβεῖ ὑπὸ συνθήκης αὐθορμητισμοῦ τὰ σύνορα τῆς αὐτοαναφορικῆς ἐμβέλειας τῶν ἐνδιαφερόντων του.

ΣΤ) Ἡ τελολογικὴ πορεία τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ παραδείγματος

Οἱ κίνδυνοι, λοιπόν, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς μονοδιάστατες ἐπιλογὲς διαμορφώνουν, μὲ τὴν προοπτικὴ τῶν θεραπευτικῶν παρεμβάσεων, καὶ τὸ πρόγραμμα ποὺ πρέπει νὰ εφαρμοσθεῖ ἀπὸ τὸ παιδαγωγικὸ σύστημα τῆς πόλης, προφανῶς ἐκείνης ποὺ λειτουργεῖ μὲ ὄρους προσωπικῆς καὶ συλλογικῆς τελολογίας. Ὡς ἐκ τῆς κανονιστικότητος ποὺ ὁρίζεται, ὁ Πρόκλος λοιπόν ὑποστηρίζει ὅτι οἱ νέοι ἀποκοτῶν σωτὴ πολιτικὴ παιδεία, δταν στὴν ἀγωγή ποὺ λαμβάνουν συνδυάζεται διαλεκτικὰ ἡ ἔνταση μὲ τὴν ἡρεμία. Ἐδῶ γίνεται λόγος γιὰ σύνθεση καὶ ὄχι γιὰ ἀθροιστικὴ ἢ παράθεση, καθ' ὅτι ἡ τελευταία κινεῖται ἀποκλειστικὰ μὲ ὄρους μηχανιστικῶν προσθαφαιρέσεων χωρὶς τὶς διυλιστικὲς συνιστώσες τῆς ἀναλογίας καὶ βεβαίως χωρὶς τὶς ἀνακατασκευὲς τοῦ κριτικοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος σαφῶς καὶ δὲν στοχεύει στὴ συγκρότηση τυποποιημένων μικτῶν. Πιὸ ἀναλυτικὰ, ἡ ἐκρηκτικότητα ἐνὸς γυμνασμένου καὶ ὑγιoῦς σώματος, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ σὲ ἄμεσες δραστηριότητες, πρέπει νὰ συνδυασθεῖ μὲ τὴ νηφαλιότητα τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία προσοδίδει στὶς ἐνέργειες χαρακτηριστικὰ ἐκλεπτυσμένης ποιότητος

13. ΠΡΟΚΛΟΥΣ, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 194, 11-16: «οὔτε γὰρ γυμναστικὴ μόνον εἰς παιδείαν ἔξαρκεί (μόνη γὰρ αὕτη τῆς μουσικῆς ἀποδιαληφθεῖσα πέρα τοῦ δέοντος ἄγρια καὶ φιλόνηκα καὶ σύντονα τὰ ἦθη τῶν μειόντων ἀποτελεῖ) οὔτε μουσικὴ μόνον ἄνευ γυμναστικῆς (καὶ γὰρ οἱ μουσικῇ μόνῃ χρώμενοι τὴν ζωὴν ἐκθηλύνονται καὶ μαλακώτεροι γίγνονται)». ΠΡ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, 410 b 10-412 a 7. Ὁτι κυρίως προκύπτει ὡς προέκταση ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω παραθέματα εἶναι ἡ πρόταση γιὰ ἀπελευθέρωση τῶν πραγματικῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ γιὰ ἀποβολὴ τῶν παθογενῶν καταστάσεων, ὁρισμένους ἐκ τῶν ὁποίων βεβαίως καὶ θὰ προέρχονται ἀπὸ ἐπιδράσεις ἐκ τοῦ ἐξωτερικοῦ περιβάλλοντος.

καί ευαίσθησις¹⁴. Τὸ ἀποτέλεσμα θὰ εἶναι καὶ οἱ πρωτοβουλίες νὰ εὐρίσκονται σὲ συνεχὴ ἐκδήλωση ἀλλὰ καὶ νὰ προκύπτουν ἀπὸ ἕναν ἐσωτερικὸ ἔλεγχον ποὺ δὲν λειτουργεῖ μὲ συμβατικὸν τύπον κριτήρια, τὰ ὁποῖα τροφοδοτοῦνται ἀποκλειστικῶς ἀπὸ ὀρμικῆς ὑφῆς αὐτοματισμούς. Μὲ τὸν συνδυασμὸ, λοιπόν, γυμναστικῆς καὶ μουσικῆς οἱ πολιτικὲς δραστηριότητες διευρύνονται ποσοτικά, ὥς αὐξήσεις ὅμως καὶ περαιτέρω γενικεύσεις τῆς ποιότητος, ἡ ὁποία ἔτσι δὲν παραμένει στὴ μακαριότητα τῆς ἰδιαιτερότητας τῶν ἐπιδόσεων καὶ τῆς αὐτάρκειας ἐκείνης ποὺ θὰ τις χαρακτηρίζε. Κινεῖται ἡ αὐτοεκδιπλῶνεται πολλαπλασιαστικὰ, ἐνῶ ἐπὶ πλέον καθίσταται, μὲ τὴν εὐρεία σημασία τοῦ ὅρου, κανονιστικὴ. Θὰ μπορούσαμε, μάλιστα, νὰ υποστηρίξουμε ὅτι ἡ μία ἐνασχόληση ἔναντι τῆς ἄλλης λειτουργεῖ ἐργαλειακά, προκειμένου νὰ συμβάλει στὴν ἀξιοποίηση τῶν δυνατοτήτων της, ὥς πρὸς τι τρίτον, τὸ ὁποῖο αἰτιολογεῖ καὶ νοσηματοδοτεῖ τοὺς δύο διαμειβόμενους συμβαλλόμενους παράγοντες. Βεβαίως παραμένει ἕνα ἐρώτημα σὲ ἐκκρεμότητα: μεταξὺ τῶν δύο παιδαγωγικὰ λειτουργουσῶν δραστηριοτήτων μπορεῖ νὰ εἰσαχθεῖ μία κατόπιν συγκριτικῆς συνεξέτασης ἱεραρχία; Καὶ ἂν ἡ ἀπάντηση εἶναι καταφατικὴ, μὲ βάση ποιὰ κριτήρια; Ὁ ἀνθρωπολογικὸς προβληματισμὸς γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος δὲν μπορεῖ νὰ μὴν μετέχει ἐδῶ στὴν ὅλη συζήτηση. Καὶ ἐντελῶς συνοπτικὰ νὰ σημειώσουμε ὅτι στὴν πραγματεία ποὺ παραπέμπουμε ὁ Πρόκλος, σὲ ὅσα σημεία ἀναφέρεται στὴν ἐν λόγω συγκριτικὴ

14. Πρ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Πρωτὸν Ἀλκιβιάδην*, 194, 17-20: «δαὶ δὲ ὥσπερ ἐν λύρᾳ μῆτε τὴν συντονίαν εἶναι μόνην μῆτε τὴν ἀνεῖν, ἀλλὰ τὴν ὅλην αὐτὴν πρὸς ἑαυτὴν ἡρμόσθαι ψυχὴν ἕκ τε ἐπιτάσεως παιδευτικῆς καὶ ἀνέσεως». Ἀνάλογες ἀπόψεις συναντᾷμε στὴν πλατωνικὴ *Πολιτείαν*, 527 e 1-3: «τὸ δ' ἔστιν οὐ πᾶν φαῦλον ἀλλὰ χαλεπὸν πιστεῦσαι ὅτι ἐν τοῦτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκαθαίρεται τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρείττον δὲ σωθῆναι μυρίων ὁμιάτων· μόνον γάρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁράται», καὶ 533 d 2-4: «Ὅδοον, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναρροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ πνι τὸ τῆς ψυχῆς ὅμμα κατορθωγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθους καὶ συμπεριγαγωγούς χωρμένη αἷς διήλθομεν τέχναις». Ὁ ἀφηρηματικὸς τρόπος παρουσίας τῶν θέσεων δείχνει, ἂν ὅχι μὲ τυπικὴ δηλωτικὴ ἀλλὰ τουλάχιστον ἐμμέσως, καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀποτυπώνεται ἡ σωματικὴ ὥς συμμετέχουσα στὴ διαμόρφωση τῆς ἀνθρώπινης εἰκόνας ἀνάλογα μὲ τὰ κριτήρια ἢ τις στοχεύσεις ποὺ ἐπικρατοῦν. Παράλληλα, δὲν πρέπει νὰ διαλάβει τῆς προσοχῆς γιὰ τις δέουσες συγκριτικὲς συνεξετάσεις ὅτι στὸν Πλάτωνα ἡ ψυχὴ ὑπερέχει σαφῶς τοῦ σώματος, στὴν πνευματικὴ ἀμύσησιν, τουλάχιστον τῆς *Πολιτείας*, σὲ σχέση μὲ τὰ ὅσα δέχεται ὁ Πρόκλος, ὁ ὁποῖος εἶναι ὥς πρὸς τις ἀξιολογικὰς ἀνθρωπολογικὰς θέσεις του πρὸς μετριοπαθῆς καὶ ῥέπων ἔτι μᾶλλον πρὸς ἕναν ὑποστατικὸ μονισμό, περιορίζοντας αἰσθητὰ τις ἀκρότητες ἐνὸς ἰδεαλιστικοῦ θεωρητικοῦ σχήματος, τὸ ὁποῖο δέχεται τις κατευθύνσεις τοῦ ἀπὸ μία εἰδικῶν τύπου ἐκδοχῆς τῆς μεταφυσικῆς.

συνεξέταση, αναγνωρίζει αξιολογική ανωτερότητα στην ψυχή¹⁵. Της προσδίδει ένα ευρύτατο περιεχόμενο, το οποίο συγκροτείται και διακλαδίζεται με το σύνολο των ἀρεταϊκών και διανοητικά ἐκλεκτών καταστάσεων.

Ἐπιχειρώντας νὰ ἀπαντήσουμε στὰ διατυπωθέντα ἐρωτήματα, ἔχουμε νὰ παρατηρήσουμε τὰ ἑξῆς μὲ βάση τὸν τρόπο κατὰ τὸν ὁποῖο οἱ ἰδιαιτερότητες καὶ ἡ ἀναγωγή σ' ἓνα τελικὸ αἶτιον συμπορεύονται. Τὸ πρῶτο δεδομένο εἶναι ὅτι δὲν ὑπάρχονται οὔτε κἂν στὸν στοιχειώδη σκεπτικισμό ἡ ἀμοιβαιότητα καὶ ἡ συμπληρωματικότητα καὶ ἄρα οἱ κοινοὶ τόποι μεταξὺ τῆς μουσικῆς καὶ τῆς γυμναστικῆς. Θὰ μπορούσαμε, μάλιστα, νὰ διατυπώσουμε λόγο ἐδῶ γιὰ τὸ ἐκπαιδευτικὰ μεικτόν, τὸ ὁποῖο σὲ μία προοπτικὴ ὑψηλῶν ἀξιώσεων δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργεῖ ἀθροιστικά ἀλλὰ δι' ἄλληλοπεριχωρήσεων. Ἡ ἐν λόγω ἀκριβῶς προοπτικὴ ἐνισχύει τὸ ὅτι δὲν ἔχουμε παραπομπὴ σὲ αἶτημα σχετικὰ μὲ τὴν ἀξιολογικὴ προτεραιότητα ἀνάμεσα στὶς δύο ἐκπαιδευτικὲς συνιστώσες, καθ' ὅτι ἔρχονται νὰ ἀνταποκριθοῦν στὸ ἀνθρωπολογικὰ συναμφότερον, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου συνεπαγωγικῶς ἀποκλείονται οἱ ἀπαξιώσεις. Παρουσιάζονται κατὰ κάποιον τρόπο ἰσοδύναμες, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὸν σκοπὸ πού διὰ τῆς διδασκαλίας τοὺς ἐπιδιώκεται, ὁ ὁποῖος ἀπευθύνεται στὸν ὅλον ἄνθρωπο. Ἔτσι, ἡ μουσικὴ θὰ προσδίδει στὴ γυμναστικὴ εὐαισθησίες καὶ ἡ γυμναστικὴ θὰ τῆς καταθέτει ὡς ἀντίδωρον τὴν ἀκμαιότητα τοῦ ἀνδρείου φρονήματος, τοῦ ἀνθεκτικοῦ στὶς ἀντιξοότητες. Μὲ ἰδιαίτερη ἄνεση θὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι στὰ ἐδῶ διαμειβόμενα συναντᾶμε ἐπιρροὲς ἀπὸ τὸ Β' βιβλίο τῶν πλατωνικῶν *Νόμων* (672 e–673 a), ὅπου διατυπώνεται λόγος γιὰ τὸν συνδυασμὸ τῆς μουσικῆς μὲ τὴ γυμναστικὴ ὡς παραγόντων πού συμβάλλουν καίρια καὶ σὲ βάθος χρόνου στὴν ἠθικὴ καὶ στὴν πολιτικὴ ἀρετὴ τῶν πολιτῶν. Καὶ ἐξαιτίας ἀκριβῶς αὐτῆς τῆς διεισδυτικότητάς τοὺς στοὺς τομεῖς τοῦ πρακτικοῦ Λόγου, ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὅτι ὁ νομοθέτης τίς ἔχει ἐντάξει ὡς ὑποχρεωτικὰ μαθήματα στὸ ἀναλυτικὸ πρόγραμμα σπουδῶν¹⁶. Ἡ ρεαλιστικὴ, λοιπόν, προσέγγιση ἐξακολουθεῖ καὶ διατηρεῖ τὴν ἀρμονιότητά της καὶ ἀνάγει τὸ ἀνθρωπολογικὸ ζήτημα, μέσῳ τῆς σύνθεσης τῶν ἐπιμερισμῶν του, σὲ κορυφαία στόχευση τοῦ πολιτικοῦ σχεδιασμοῦ, ὁπότε σαφῶς καὶ μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἐπικρατεῖ

15. Πβ. ἐνδεικτικὰ *Εἰς τὸν Πλάτωνα Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 94, 1–107, 3. Πβ. J. TROUILLARD, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972. Σημειωτέον ὅτι πρόκειται γιὰ μελέτη-σταθμὸ ἀναφορικὰ μὲ τὴ σύνδεση τῆς μεταφυσικῆς μὲ τὴν ἀνθρωπολογία στὸν Πρόκλο μὲ τίς ἀναφορὰς στὸν Πλάτωνα, στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Πλωτῖνο νὰ εἶναι διάχυτες.

16. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἔχουμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἀνάλογες θέσεις περὶ γυμναστικῆς καὶ μουσικῆς ὡς μαθημάτων πού ἀννιψώνουν τὸ ἦθος τοῦ πολίτη ἔχει διατυπώσει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὸ ἑνατο βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν*. Πβ. ἐπίσης, J. CHAILLEY, *La musique grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

μόνον ή δικαιοδοσία της άνοικτης, και τροφοδοτούμενης από το διαφωτιστικό παράδειγμα, δημοκρατίας, ή όποία δέν μπορεί παρά νά συντελεί στην άνόρθωση της ιδιαιτερότητας ως προσωπικότητας.

Z) Οί μεταφυσικές προτυπώσεις της μουσικής

Παρά τά άνωτέρω, ό Πρόκλος δέν παραμένει στο πλαίσιο της εκπαιδευτικής και της κοινωνικής ή της πολιτικής άποτελεσματικότητας, διότι σέ μία τέτοια προοπτική δέν άπέχει ιδιαίτερα από το διαχειριστικό παράδειγμα, το όποιο είναι άπολύτως έγκλωβισμένο στα ένδοκοσμικά όρια. Στο σύστημά του, τά άνώτερα νόηματα της ύπαρξης και της ζωής εύρίσκονται στον χώρο των μεταφυσικών άρχετύπων, όποτε μόνον ως μία διαύγαση στο Έκείθεν μπορεί νά όρισθεί ή άνθρωπολογική τελολογία και μάάλιστα μέ όρους, από ένα σημείο και περαιτέρω, άποφατικούς, μη ύπαγόμενους σέ έννοιολογικές τεχνολογήσεις. Υπό την ισχύ, λοιπόν, των άρχων του περι τοϋ άπόλυτου προσδιορισμοϋ τοϋ φυσικοϋ από τον μεταφυσικό κόσμο, ύποστηρίζει ότι οι πηγές της μουσικής, όπως και των ύπολοίπων πνευματικών ένασχολήσεων και των πολιτικών άρετων, είναι θείες¹⁷. Δέν προσλαμβάνει, δηλαδή, ή μουσική το πλήρες νόημά της από τά μονοσήμα-

17. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Είς τον Πλάτωνα Προϊτον Άλκιβιάδην*, 205, 13-21: «άλλ' όμως και αυτή την έπωνυμίαν εκείθεν έλαχεν, απ' αυτής δέ ή ενέργεια το τέλειον έχει και το όνομα της τελειότητος: άει γάρ τά δεύτερα μετά της ονομάσεως μεθέξεως και την κατ' όνομα κοινωνίαν από των προεσφύετων αίτιων έφέλκεται. Δέδαικται ούν ένταύθα, πρότερον μέν ότι αί έξεις αί έν ήμίν αί τεχνικά και έπιστημονικά θεούς έφόρους έχουσι και από θεών όρμηται την πρώτην: δεύτερον δέ ότι και τά όνόματα ταις εικόσιν από των παραδειγμάτων μετά της ούσίας ένδίδονται: τρίτον ότι τά παρώνυμως από των λεγόμενα τριών δέχεται τούτων, τοϋ κοινωνείν της ούσίας, της τοϋ όνόματος μεθέξεως, της κατά την τελευταίαν συλλαβήν διαφοράς». Ο Α. Ph. Segonds σχολιάζει ως έξης, εισάγοντας και τη σχέση «έν-πλήθος»: «C'est, en effet, une loi chez Proclus que la communauté de nom implique une certaine communauté d'essence: c'est cela qui lui permet de dire qu'il existe plusieurs Apollons, inférieurs à Apollon, mais qui conservent quelque chose de l'essence du premier terme de la série» (σ. 405). Το όνομα άντανασκία την πραγματικότητα ενός άντικειμένου κατά την πλήρη συνθετική παρουσία του, συμπεριλαμβανομένων και των αίτιακών όρων που το διαμόρφωσαν. Άρα, δέν συνιστά μία γλωσσική και έπιστημονικών στοχεύσεων σύμβαση, αλλά κέκτηται σαφώς όντολογικού περιεχομένου. Στο έδω μάάλιστα πλαίσιο, ύπάγεται στον ρεαλισμό τοϋ άντικειμένου, όποτε σαφέστατα περιορίζεται ό οικείος του ρεαλισμός. Βεβαίως στην προοπτική της συνάντησης τοϋ υπερφυσικοϋ μέ το φυσικό, ή όποια κοινότητα προβάλλεται, προσδιορίζεται από την μέθεξη και όχι από μία πανθεϊστικού τύπου άφομοίωση. Από την πλευρά του, ό E. Moutsopoulos άναφορικά μέ την τελειότητα κατά τη συνύφανσή της μέ τη μουσική σημειώνει: «La perfection musicale d'ordre humain n'est qu'une ombre de la musique d'ordre divin. Sur ce point Proclus semble de nouveau s'inspirer de Platon, mais innove dans la mesure où il assigne une perfection, ne serait-ce que relative, à la dynamique musicale de l'âme: elle posséderait la pouvoir de se transformer en produisant des actes musicaux qui sont comme des opérations

νια έκκοσμιευμένα ανθρωποκεντρικά κριτήρια, τὰ ὅποια ὑπόκεινται στὸν σχετικισμό καὶ δὲν ἐξασφαλίζουν σταθερότητα μέσα στὴ χρονικὴ ἐξέλιξη, καθ' ὅτι κομίζουν ἀμφιρροεῖς καὶ ἀμφιβαλλόμενες καταστάσεις. Οἱ μεταβλητοὶ ὄροι τοῦ γίνεσθαι δὲν συνιστοῦν κριτήριο γιὰ τὴν ποιότητά της, καθ' ὅτι εἶναι ἰσχυρὸ τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ὑπαχθῶν σὲ παθογενὴ στοιχεῖα διάχυτα στὶς κοινωνικὲς συνάψεις, τὶς ἐλεγχόμενες ἀπὸ συμβατικότητα καὶ στρατηγικὲς. Ἄρα, τὰ χαρακτηριστικὰ της, τόσο κατὰ τὸ περιεχόμενό της ὅσο καὶ κατὰ τὸν ρυθμὸ της, πρέπει νὰ διαθέτουν τὸ κριτήριο τοῦ, στὸ σχετικὸ βεβαίως πεδίο τῶν ἐγκόσμιων ἀναφορῶν, ἀπόλυτου, τὸ ὁποῖο ἐξασφαλίζει στέρεες κανονιστικὲς λειτουργίες. Καὶ ἓνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ εἶναι τὸ κάλλος, τὸ ὁποῖο ὀρίζεται ὡς κατὰκτηση-μορφὴ ὠραιότητας καὶ ὡς πρόσκληση. Ὅθεν, δὲν παραμένει στὰ αὐτάρκη ὄρια τῶν αὐτοαναφορῶν, ἀλλὰ τροφοδοτεῖ διαδικασίες ἐπικοινωνιακῆς-μεθεκτικῆς. Ὁ Πρόκλος θεωρεῖ ὅτι ὡς ἀνώτατη καλλιτεχνικὴ καὶ αἰσθητικὴ ἀξία ἡ μουσικὴ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ μὴν ἀνήκει πρωταρχικὰ στὶς Μοῦσες, ὀντότητες ποὺ τροφοδοτοῦμενες ἀπὸ τὸ θεῖον θὰ ἐξασφαλίζουν ἐμπνεύσεις στοὺς ἀνθρώπους γιὰ ἀνωτέρου ἐπιπέδου καλλιτεχνικὰ προϊόντα, ὑπερβατικὰ τοῦ τρέχοντος καὶ τοῦ συμβατικοῦ. Προεκτείνοντας, θὰ μπορούσαμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι οἱ Μοῦσες ἀρνοῦνται νὰ συμπράξουν καὶ νὰ συμπαίξουν μὲ τὸ ἐπιφανειακὸ καὶ διαμορφώνουν μόνον ὅ,τι ἀνήκει πλήρως στὴν περιοχὴ τοῦ ἀξιόλογου, μὲ ὅρους ποὺ θὰ χαρακτηρίζαμε ὡς ὑπερβατολογικούς, ἐκφραστικούς μᾶς *a priori* δυνατότητας γιὰ κατανόηση τοῦ αἰσθητικοῦ. Εἶναι ἐξ ὁρισμοῦ αὐτονόητο ὅτι σ' ἓνα τέτοιο ἀξιακὸ παράδειγμα ἀποκλείεται πλήρως ἡ ὅποια ἐμπορευματοποίηση τῶν προϊόντων τῆς μουσικῆς. Ἡ ἀλλοτρίωση ποὺ θὰ ἐπέρχετο θὰ ἦταν ἀκράϊου βαθμοῦ, καθ' ὅτι θὰ συνεκφέροντο δύο μὴ συμβατὰ μεταξὺ τους μεγέθη.

Ὅποιοι λοιπὸν εἶναι μουσικός, συνεπαγωγικά ἔχει ἀγαπητικὴ φορὰ πρὸς τὸ κάλλος σύμφωνα μὲ τὶς μεταφυσικὲς προδιαγραφές ποὺ ἡ καλλιτεχνικὴ καὶ μὲ αἰσθητικὲς ἀναφορὲς ἐσωτερικότητά του κατέχει¹⁸. Ἡ προοπτικὴ τοῦ ἐμμενοῦς *a priori* εἶναι ἐμφανὲς καὶ ἀνήκει, καὶ ἡ ἴδια, στὸ

rappelant à un degré inférieur, certes celles qui explicitent le pouvoir des Muses elles-mêmes» (*La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2004, σ. 18). Ἐφαρμόζοντας σὲ μόνιμη γλίσσα καὶ νεοπλατωνικὸς σχολάρχης τίς βασικὲς ἀρχές τοῦ συστήματός του, ὑπάρχει καὶ τίς θέσεις του περὶ μουσικῆς στὸ ἱεραρχικὸ παράδειγμα ποὺ υἱοθετεῖ, κατὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ Ἐκείθεν στὸ Ἐντεῦθεν, τὸ ὁποῖο ἐκτυλίσσει διὰ τῶν ἀναγκαιῶν ἐμπνευομένων διαμεσολαβήσεων. Κατώτεροι θεοὶ ἢ ἐξειδικεύσεις τῶν ἀνωτέρων διαφορθεύουν στὸν φυσικὸ κόσμο τίς αἰώνιες ἀρχετυπίες καὶ διαμορφώνουν μία ἐδραία στὴν ὀντολογικὴ ὑψή της καὶ στὶς λειτουργίες της ἐμμένη πραγματικότητα.

18. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Προῶτον Ἀλκιβιάδην*, 206, 1-11: «οὕτω γὰρ ἀπὸ τῶν Μουσῶν ἡ μουσικὴ λέγεται» ἀν, ἀπὸ δὲ ταύτης τὸ μουσικῶς. Ἐπὶ δὲ τούτοις τὸν ἑπαινον τοῦ νεανίσκου συμφώνως τοῖς προρηθεῖσιν ἀποδοδεόμενον ὑπὸ τοῦ Σωκράτους θεω-

καθεστώς του γενικότερου ανθρωπολογικού ρεαλισμού. Ἡ ἐρωτική αὐτή, ἐπομένως, κίνησή του δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ μονοδιάστατες ἀνθρωπολογικῆς ὕψης ἀντιδράσεις, ἐγκλεισμένες σὲ μία αἰσθητικὴ ἐνδοκοσμικοῦ τύπου, ἢ ὅποια μάλιστα μπορεῖ νὰ μετεξελιχθεῖ καὶ σὲ χυδαῖότητα ἢ τουλάχιστον σ' ἓναν αὐτοαναφορικὸ ἡδονισμό, καὶ ὄχι μόνον διότι στερεῖται στοιχείων αὐτοελέγχου. Προκύπτει ἀπὸ τὸ πῶς ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση καὶ βιωματικότητα ἔχουν προσλάβει καὶ ἐνεργοποιήσει τὰ μεταφυσικά ἀρχέτυπα στὴν προοπτικὴ τῆς πνευματικῆς διάρθρωσης ἑνὸς προσώπου τὸ ὁποῖο διεκδικεῖ μονίμως τὴ διαύγασή του ὡς ἐντελὴ αὐτοανάνωσή του σὲ ὅλο καὶ πῶς διευρυνμένους ὑπαρξιακοὺς ὁρίζοντες. Σημειώνεται, μάλιστα, ὅτι τὸ μουσικὸ ἄτομο, ὡς πρὸς αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν καλλιτεχνική-αἰσθητικὴ διάθεσή του, ἔχει τὶς ἴδιες προθέσεις μὲ τὸ ἄτομο ποὺ διακρίνεται γιὰ τὴν ἐρωτικὴ σχέση του μὲ τὰ πράγματα¹⁹, ἢ ὅποια σὲ διηνεκὴ κλίμακα

ρήσομεν. Προεῖρηται μὲν γὰρ ὅτι «πρέπει ἂν πού καὶ σοὶ τὸ καλῶς διαλέγεσθαι», τοῦ δὲ τὴν ἀπόκρισιν ἐμμελὴ πεποιημένου καὶ ἀναμάρτητον ἐπὶ γὰρ ὁ Σωκράτης τὸ «εὖ λέγει», ὃ δὲ τῷ «καλῶς» εἰς ταυτὸν πᾶς ἔρχεται, καὶ ἔστι δῆπου ταῖς Μούσαις, εἴπερ τι ἄλλο, καὶ τὸ καλὸν οἶκετον. Φιλόκαλος γὰρ τίς ἐστι καὶ ὁ μουσικὸς τὴν φύσιν, καὶ τοῦτο κοινὸν ἔχει πρὸς τὸν ἐρωτικόν». Σημειώσεται ὅτι τὰ ἐντὸς μονῶν εἰσαγωγικῶν ἐνυθέμενα παραθέματα προέρχονται ἀπὸ τὸν πλατωνικὸν *Ἀλκιβιάδην Α'*, 108 c 6-7 καὶ 108 d 9, ἀντιστοίχως. Τὸ ἀνωτέρω ἐδάφιο εἶναι πολυδύναμο σὲ σημασίες, τόσο συστηματικοῦ ὥς καὶ ἱστορικοῦ τύπου, ἐνῶ θέτει ὡς ρητὴς τίς ὄντολογικῆς προκαίμενες τῶν καλλιτεχνικῶν καὶ τῶν αἰσθητικῶν ιδιοτήτων, ὑπὸ ὁρους προφανῶς κανονιστικούς, καθ' ὅτι θεωρεῖται ὅτι ἡ ἐδραϊότητα πρέπει νὰ κατευθύνει τὴ ρευστότητα. Ὁ Ε. Moutsopoulos, σχολιάζοντας, καὶ ἐπιμένοντας συγχρόνως καὶ σὲ ἱστορικὲς θεμελιώσεις, ὁρισμένα σημεῖα τοῦ ἀνωτέρου παραθέματος τονίζει: «Proclus fait dériver du terme de musique d'adverbe "musicalement" qui acquiert, des lors, une signification plus importante qu'on pourrait le croire de prime abord. En effet, le terme de musique ainsi conçue représente une longue tradition dont les racines remonteraient à l'époque classique» (*La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, σ. 17).

19. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Πρωτὸν Ἀλκιβιάδην*, 206, 11-14: «καὶ ὅλως ἡ ἀρμονία καὶ ἡ συμμετρία μετὰ τοῦ κάλλους πάντως ὑφέστηκεν, ὥσπερ ἡ ἀσυμμετρία καὶ ἀναρμοσία μετὰ τῆς αἰσχύνης». Οἱ ὅροι *συμμετρία* καὶ *ἀσυμμετρία* ἀνάγουν καὶ σὲ γεωμετρικὰ θεμελιώσεις, ἀλλὰ καὶ ἐδῶ ἡ ὄντολογικὴ παράμετρος προσηγείται. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος*, 246 d 3-4: «ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἔξ ἑνὸς λόγου λελογομένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε βιανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὴ, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτη ἔχεται καὶ λεγέσθω τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν». Ἀκμαῖο σὲ ἀφηγηματικὴ καίμενο, συμπλέει μὲ ὅσα υἱοθετεῖ ὁ Πρόκλος, μὲ τὸ θεῖον νὰ κατέχει τὴν πρωτοκαθεδρίαν καὶ νὰ ὁρίζει κανονιστικῶς ἀνώτατες ἀρετὲς ὅπως ἡ φιλία. Ὁ Υ. Brès διευκρινίζει, ἐπίσης τὰ ἑξῆς: «Là ou le *Banquet* n'évoquait qu'une expérience possible de la Beauté éternelle, le *Phèdre* évoque deux séries d'expériences: l'ancienne, qui est la participation plus ou moins grande de l'âme à la procession des dieux (246 d-249 b), et la nouvelle, qui constituent les diverses formes de l'expérience amoureuse (249 d-256 e)» (*La Psychologie de Platon*, σ. 253). Πβ. ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ, *Εἰς Φύλητον*, 236, 10-11: «ἡ δὲ συμμετρία τὰ ἐμπόδια περικόπτει τῆς πρὸς πληρώσιν ἐπιγνομένης συγκράσεως, οἷον πρὸ ὁδοῦ τῆς οὐκ αὐτῆς τοῦ κάλλους», ὅπου καὶ ἐδῶ ἡ γεωμετρία συνδέεται μὲ τὴν αἰσθητικὴν μὲ ὁρους πληρότητας.

χαρακτηρίζεται από εϋτακτες και έναρμόνιες –και βεβαίως μεταμορφωτικές– διακλαδώσεις της εσωτερικότητας. Προφανώς εδώ θα έννοείται ότι και οι δύο εξέρχονται από την ύπαρξή τους μ' έναν τρόπο ό οποίος διακρίνεται για τον αναφορικό χαρακτήρα του και άρα για τον μη άτομοκεντρικό και μη εγωιστικό, για την εκδίπλωση εκ μέρους τους, ως έμπλεων διαφωτιστικών καθηκόντων, των επικοινωνιακών δυνατοτήτων, από τις οποίες θεωρούνται ότι φύσει διακοσμούνται. Πρόκειται δηλαδή για καταστάσεις που κινούνται με όρους προσφοράς –στην οποία έμπεριέχεται και η συστηματική άναγνωση του «έναντι» ως υποκειμενικότητας με κορυφαία άξια– και όχι με όρους ιδιοκτησίας, ή έλεγγικού έλεγκτικού φρονήματος.

Τόσο λοιπόν στον μεταφυσικό κόσμο όσο και στον κόσμο των πολιτικών άξιών-άρετων ή άρμονία και ή συμμετρία συνυπάρχουν με το κάλλος, δηλαδή τά όντολογικά δεδομένα και τά συλλογικά, πραξιακά και διανοητικά, προϊόντα συνδέονται με ανώτερης ύψης αίσθητικές καταστάσεις. Προκαλούν γοητεία, ενώ συγχρόνως δέν παραμένουν σε μία διαχειριστική διεκπεραίωση τρεχουσών αποβλεπτικοτήτων τά όσα συνυφάνονται με το πολιτικό «πράττειν». Μεταξύ των δύο κόσμων αναπτύσσεται μία παράλληλότητα, ή όποία δέν καταλύει όμως την ιδιαιτερότητα εκάστου, καθ' ότι ένδεχόμενα όποιας ύψης πανθεϊσμού άπουσιάζουν ρητά από το σκεπτικό του νεοπλατωνικού σχολάρχη, παρά τον άκραίο μονισμό που το διέπει. Για τον μεταφυσικό κόσμο δηλαδή, αυτή ή συνάφεια συνδέεται, εκ των αυτοϊδρυτικών άπαρχών του, με την όντολογική ούστασή του και παραμένει άμειωτη. Για κάθε πόλη, όστόσο, εύρίσκεται καταρχάς στο έπίπεδο των όντολογικών προδιαγραφών ή εκείνης της δυνατότητας που προσδοκούν νά αποκτήσουν τις τεχνολογικές πραγματώσεις τους, και όχι βεβαίως με όπτικές διαχειριστικής τάξης. Δέν εκφαίνεται με όρους τυπικού αυτοματισμού και δέν θεωρείται ως αυτονόητη ότι θα άποτελέσει άρμό των έξειδικευμένων λειτουργιών της. Έτσι, για νά ενεργοποιηθεί πλήρως, πρέπει νά άποτελέσει γενική κανονιστική άρχή που νά έμφανίζεται και κατά περίπτωση και εις το συνεχές χωρίς αποκλίσεις απ' ό,τι εκφράζει την καθεαυτότητά της, το πηγαιόν των ιδρύσεών της. Και στο σημείο αυτό αναλαμβάνει την εϋθύνη των άντικειμενικών θεμελιώσεων ό,τι ενιάσσεται στην περιοχή του πρακτικού Λόγου, δηλαδή ή υπερβατολογική διάσταση των ενεργημάτων, ή όποία δέν άλώνεται από τις άμφιγρόειες του περιπτωσιακού, ή από τις άμφιβαλλόμενες προσεγγίσεις του, αλλά, άντιθέτως, έρχεται νά τις τροφοδοτήσει, προκειμένου νά αποκτήσουν έδραίο χαρακτήρα. Σε κάθε περίπτωση, μάλιστα, θεωρείται ότι ένυπάρχει *a priori* στην ανθρώπινη ύπαρξη και ότι είναι ίκανή νά κατακτήσει το αυθεντικό, καθορίζουσα τις συνθήκες δυνατότητας για κάθε αυθεντική κατάκτηση.

Κατά τον Πρόκλο, ή κάθε πόλη έπομένως καλείται διά της μουσικής νά πραγματώσει ό,τι της έχει χορηγηθεί εκ των μεταφυσικών άρχετύπων της. Διαθέτουμε, λοιπόν, τά έφαλτήρια, για νά υποστηρίξουμε εκ νέου ότι στο έργο του ή μουσική δέν κινείται άπλά στην περιοχή του καλλιτεχνικά άξιόλογου, αλλά κατέχει στοιχεία που υπερβαίνουν σε μείζονα βαθμό μία

μονοσήμαντη λειτουργία ενδοκοσμικών αναφορών. Έτσι, καθιστά τὸν ἄνθρωπο, διὰ τῶν ἀναγωγῶν ποὺ τοῦ ἐξασφαλίζει, πολίτη καὶ τῆς θείας πολιτείας. Καὶ ὑπὸ μία ἄλλη ὀπτική, πρέπει νὰ προσλαμβάνει τέτοια ποιητικά χαρακτηριστικά ἢ ἐκάστοτε σύνθεσή της, ὥστε νὰ ἀνταποκρίνεται στοὺς καθηκοντολογικοὺς κανόνες ποὺ θέτει ὁ μεταφυσικὸς κόσμος, ὑπὸ τὴν ιδιότητά του ὡς ποιητικοῦ καὶ ὡς τελικοῦ αἰτίου ἔναντι τῶν προϋόντων του. Ἡ προέκταση, συνεπαγωγικῶς, ποὺ προκύπτει εἶναι ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται ἡ αὐθαρεσία τοῦ μουσικοῦ συνθέτη ὡς πρὸς τὶς κατευθύνσεις τοῦ ταλέντου του καὶ ἔτσι ὁ Πρόκλος παραμένει στὶς θεωρητικὲς ἀρχές τοῦ Πλάτωνα²⁰. Ἡ μουσικὴ δὲν ἐξαντλεῖ τὴ σημασιολόγησή της στὸ περιεχόμενό της, εἴτιρα ποὺ ἐπ' οὐδενὶ δὲν τὴν μειώνει στὴν ἀξιολογικὴ κλίμακα τῶν πολιτιστικῶν προϊόντων. Ἡ τὸ περιεχόμενό της δὲν εὐρίσκεται σὲ ταυτότητα μὲ τὴν τυπικὴ γλωσσικὴ δηλωτικότητα τῆς ἐννοίας της, ἡ ὁποία ἔτσι ἐπιδέχεται πλείστους κατηγορηματικοὺς προσδιορισμούς, ἐκφαντικούς πραγματολογικῶν ἐξακτινώσεων καὶ προσλήψεων. Ὁ νεοπλατωνικὸς σχολάρχης προβάλλει, ἔτσι, μία μουσικὴ ἡ ὁποία ἐπιλέγει οἰκείως τὴν αὐτοκρατικὴ δύναμή της, προκειμένου νὰ ἀποκρυπτογραφῇ τὶς αὐτοῦ-περβάσεις της.

Η) Εἰλόγος

Ἡ πόλη, λοιπόν, στὴν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Πρόκλος πρέπει νὰ ἔχει τέτοιας ὕψους αὐστηροὺς νόμους ποὺ θὰ ὀρίζουν τοὺς κανόνες τῶν μουσικῶν συνθέσεων. Ἐκτιμοῦμε ὅτι μία αὐστηρότητα ἀκραιάς κανονιστικῆς ὕψους δὲν σημαίνει κατάρθρωση ἢ ἐξαντλητικὸ ἔλεγχο τῆς αἰσθητικῆς ὡς ἀξίας ἢ ἐγκλωβισμό τῆς σὲ ἀνελαστικὲς σκοπιμότητες κοινωνιοκεντρικοῦ ἐπικαθορισμοῦ

20. Πβ. ἐνδεικτικὰ, ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, 516 a-518 b, *Φαῖδρος*, 249 d-e: «Ἐστὶ δὴ οὗν δευρὸ ὁ πᾶς ἥρων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας – ἦν ὅταν τὸ τῆδὲ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, περῶται τε καὶ ἀναπτεινόμενος προθυμούμενος ἀναπέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος – ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιᾶσεων ἀρίστη τε καὶ ἔξ ἀρίστων τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωσύνῃσι αὐτῆς γίνεται, καὶ οὐ ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται. Καθάπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέσθαι τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τὸδε τὸ ζῶον». Πρόκειται γὰρ ἕνα ἐδάφιο τὸ ὁποῖο θὰ ἐνθουσίαζε τὸν Πρόκλο, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ γὰρ τὶς ὀλιστικὲς κατευθύνσεις του, καθ' ὅτι συνδέει μία γενικευμένη ἀνθρωπολογία (συνδυάζουσα ψυχολογία – καὶ μάλιστα μὲ τὴν περιγραφή ἐκρηκτικῶν τάσεων –, ἠθική, γνωσιολογία) μὲ καταστάσεις τῆς μεταφυσικῆς ὄντολογίας, ὡς πρὸς τὴν ἐξακτινωτικὴ προβολή της. Ἡ μεταφυσικὴ ὡς οὕτως εἰπεῖν προοντολογικὴ πραγματικότητα ἐκπέμπει στὸν ἄνθρωπο ὡς ὄντολογικὴ μονάδα τὴν πρόκληση ὥστε μέσῳ τῆς τέχνης νὰ ἀποτυπώσῃ αἰσθητὰ ὅ,τι ἀνωθεν τῆς ἔχει χορηγηθεῖ.

ή λογοκρισίας. Καί ἡ ἐν λόγῳ ρήτρα προκύπτει, διότι ἔχει ἤδη γίνει λόγος διὰ τὴν πηγή τῆς μουσικῆς εἶναι οἱ Μοῦσες καὶ διὰ τὸν οἱ μουσικοὶ συνθέτες ἔχουν μία ἐρωτική-δηλαδή σὲ προεχωρημένο βαθμὸν μυστική καὶ ἄρρητη-σχέση μὲ τὸ περιβάλλον τους. Πρόκειται, δηλαδή, γιὰ στοιχεῖα ποὺ ἐνδυναμώνουν, καὶ δὲν ἀποδυναμώνουν, τὸ καλλιτεχνικὸ βάθος καὶ τὸ αἰσθητικὸ ἀνοιγμὰ τῆς μουσικῆς σὲ ὀρίζοντες ποὺ ἀνατρέπουν τὸ συμβατικόν. Ὁ στόχος ποὺ φέρει στὸ προσκήνιο ὁ Λύκιος φιλόσοφος εἶναι τὸ πῶς-μὲ εὐρύτερη προοπτική νὰ μὴν παραμείνει σὲ γενικοῦ τύπου προτάσεις-ἡ μουσική ὡς ἕνα ἔντεχνο προϊόν μὲ διαστάσεις ποὺ πραγματώνουν τὸ κάλλος, μπορεῖ νὰ συνδεθεῖ μὲ τὶς ἀνώτερες κατακτήσεις τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς. Καὶ ἐπειδὴ ἐκτιμᾷ διὰ μία τέτοια συνάντηση δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ εἰσὶ χωρὶς διαμεσολαβήσεις, καταφεύγει στὴν ἐκπαίδευση. Ἔτσι, παραμένει καὶ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴ πιστὸς στὴν πλατωνικὴ παράδοση, διατυπώνοντας προτάσεις ποὺ ἀπαιτοῦν προεχωρημένες συνθέσεις²¹. Τὸ παράδειγμα τῆς ἔρευνας τοῦ παραμένει ἐδραίως ὀλισθητικὸ καὶ ἀνεῖτα προσλαμβάνει τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ συστήματος. Καὶ βεβαίως σὲ μία τέτοια προοπτικὴ ἀπουσιάζει ρητὰ ὅ,τι χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ Σχολὴ τῆς Φρανκφούρης ὡς «μαζικὴ κουλτούρα», ἡ ὁποία, κατευθυνόμενη ἀπὸ δυνάμεις κοινωνικοῦ καὶ οἰκονομικοῦ ἐλέγχου, ἐπιβάλλει στοὺς πολίτες συγκεκριμένου τύπου πολιτιστικὰς ἐπιλογές, ἐξουδετερώνουσα ἔντεχνα τὴν ἐνδόμυχη διάθεσίν τους γιὰ τὴν ἀναγωγή τους σὲ περιοχὰς ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀπουσιάζει ἡ σκοπιμότητα τῶν καθ' ἡμέραν συμβατικῶν δραστηριοτήτων²².

21. Πὰ τίς θέσεις τοῦ Πλάτωνα ἀναφορικά μὲ τὸν ἐκπαιδευτικὸ προσανατολισμὸ τῆς μουσικῆς, πβ. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, PUF, 1959, ὅπου ἐπισημαίνονται τὰ ἀκόλουθα: «Dans l'état Platonicien, des lois définiront rigoureusement et irrévocablement non seulement les matières à enseigner, non seulement les manifestations tendant à rendre la réalité musicale possession commune, mais aussi les agents, et les autorités de l'éducation musicale qu'elles élèvent ainsi au rang d'une institution publique» (σ. 218).

22. Πὰ τὸ σύγχρονο φαινόμενο τῆς μαζικῆς κουλτούρας, πβ. ἐνδεικτικὰ ΑΝΤΩΝΟ, ΛΟΒΕΝΤΑΛ, ΜΑΡΚΟΥΖΕ, ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ, *Τέχνη καὶ μαζικὴ κουλτούρα*, μτφρ. Ζήση Σαρίκα, Ἀθήνα, Ὑψίλον, 1984. Ἐνδεικτικὰ παραθέτουμε τὴν ἀκόλουθη ἐπισημάνση τοῦ Μάξ Χορκχάιμερ: «Ἡ ἀτομικότητα, ὁ ἀληθινὸς συντελεστὴς τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας καὶ κρίσης, δὲν ἔχει σχέση μὲ τὶς ἰδιοσυγκρασίες καὶ τὶς παραξενιές τῶν ἀνθρώπων. Ἀντίθετα, ἐκφορᾷ τὴ δύναμιν τῆς ἀντίστασης στὴν πλαστικὴ ἐγγείρευση στὴν ὁποία ὑποβάλλει τοὺς ἀνθρώπους τὸ ὑπάρχον οἰκονομικὸ σύστημα θέλοντας νὰ τοὺς ἐξομοιώσει καὶ νὰ τοὺς ἰσοπεδώσει (*Τέχνη καὶ μαζικὴ κουλτούρα*, σ. 49). Ἀφήνουμε πάντως τὴ συζήτηση σὲ αὐτὸ τὸ προοιμιακὸ σημείον, διότι προϋποθέτει εὐρείες ἐννοιολογικὰς διευκρινίσεις, προκειμένου νὰ ἀποκτήσουν ἐγκυρὴ θεωρητικὴ νομιμότητα οἱ συγκριτικὰς συνεξετάσεις μεταξὺ Πρόκλου καὶ τῶν ἐκπροσώπων τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρης. Ἐκτιμᾷμε διὰ συνιστᾶ ἕνα θελκτικὸ ζήτημα γιὰ ἔρευνα.

Σύμφωνα με τὰ ὅσα ἀναπτύξαμε, θὰ σημειώναμε ὅτι ὁ Πρόκλος δὲν θὰ παρακολουθοῦσε –τὸ ριζικὰ ἀντίθετο ἀκριβῶς μάλιστα θὰ συνέβαινε– τὰ ὅσα, μὲ βία τοῦλάχιστον τὴν κριτικὴ πού τοὺς ἀσχεῖ ὁ J. Habermas, υἱοθετοῦν ὁ Adorno καὶ ὁ Derrida ἀναφορικά μὲ ὅ,τι θὰ ὀριζόταν ὡς ὀλιστικὸ σύστημα: «Ὁ Adorno καὶ ὁ Derrida εἶναι μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἰδιαίτερα εὐαίσθητοι στὰ κλειστά, ὀλκυστικά μοντέλα, πού ἐνσωματώνουν τὰ πάντα, ἰδιαίτερα στὸ ὀργανικὸ στοιχείο μέσα στὸ ἔργο τέχνης [...]. Καὶ οἱ δύο χρησιμοποιοῦν τὸ ἀπόσπασμα ὡς μορφή παρουσίας καὶ βλέπουν μὲ δυσπιστία κάθε σύστημα [...]. Συναντῶνται σὲ ἓναν ἀρνητικὸ ἐξτρεισμό, ἀνακαλύπτουν τὸ οὐσιαστικὸ μέσα στὸ περιθωριακὸ καὶ τὸ δευτερεῦον, τὸ δίκαιο στὴν πλευρὰ τοῦ ἀνατρεπτικοῦ καὶ τοῦ ἀποκηρυγμένου, τὴν ἀλήθεια στὴν περιφέρεια καὶ ὄχι στὸ κυρίως πεδίο» (*Ὁ φιλοσοφικὸς λόγος τῆς νεωτερικότητος*, μτφρ. Λ. Ἀναγνώστου καὶ Ἀν. Καραστάθη, Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, 1993, σ. 234). Οἱ θέσεις τοῦ νεοπλατωνικοῦ σχολάσχη κινοῦνται πρὸς ἄλλης τάξης διαδρομές: «Καὶ ἡ τῶν ἀνθρώπων γνώσις ὀρισμένους ἔχει τοὺς τρόπους τῆς καταλήψεως, ἡ δ' ἐπιστήμη καὶ τὰ κριτήρια προεῖληφεν ἐν ἑαυτῇ τῆς ἐκάστου φύσεως»²³.

Χρήστος ΤΕΡΕΖΗΣ – Μαρία ΤΣΙΑΜΗ
(Πάτρα)

**THE POLITICAL AND PEDAGOGICAL FUNCTION OF MUSIC
ACCORDING TO THE NEOPLATONIST PROCLUS.
FROM THE WORLD OF NARRATIONS
TO THE REVOLUTIONARY COMPOSITIONS**

Abstract

In this article we attempt to show that Proclus does not approach music only by means of strictly artistic and aesthetical criteria. Thus, he does not isolate music from the wider human adventure, but he considers that it has the capability to contribute decisively towards the elimination of the personal and social pathological causes and to the significant improvement of the political system, by means of its inclusion in the curriculum. He argues that quality music does not aim so much at the entertainment or amusement of its listeners, but at their deep communication with their own internality and their fertile presence in the collective becoming. Our basis is Proclus' commentary on the Platonic dialogue *Alcibiades I*, 106 a, which is contained in his *Commentary on Plato's Alcibiades I*, 193, 25–206, 14. Our study is divided into the

23. Εἰς τὸν Πλάτωνος Πρωτὸν Ἀλκιβιάδην, 262, 7–10.

following sections: *A. Introduction*: here we concisely present the general epistemological principles, by means of which the Neoplatonist philosopher constructs his philosophical system. *B. Music and its self-transcendence*: in this section we present the way Proclus incorporates music in his philosophical system, particularly in what relates to the cultural matters in connection with practical Reason. *C. The commentary on Alcibiades I as a preamble of the new semantic era*: here what is concisely presented is the main, original directions of this treatise of Proclus in the fields of Anthropology, Ethics, Politics and Pedagogy. *D. Music as part of the curriculum*: according to the relation of music with sciences and gymnastics, what is discussed here is its particular pedagogical character and its implementations concerning the moral and political improvement of the pupil. More generally, the way of transformation of the political system through music in its perspective is also stressed, since it offers the basis for the transcendence of rivalry and the promotion of communication among the citizens. *E. Music and the morally worthy*: here it is underlined that music positively contributes both to individual ethics and to collective activities, with the latter factor offering substantial space to the former. We can argue that Proclus promotes music in such a way, that it is shown to be a revolutionary power. *F. The teleological course of the educational paradigm*: the discussion here is about the way music, according to the Neoplatonist philosopher, does not serve an educational system which supplies simple information material, but advances the realisation of the ideal type of man. In any case, however, the specific character of every student as a personality does not become invalid. *G. The primary metaphysical dimension of music*: in this section it is stressed that, according to Proclus' standard practice, music is presented as established in the metaphysical world. It expresses a type of what is worthy, that of authentic beauty, which contributes to the metaphysical principles becoming an individual and political fact. At the same time, it is the factor which elevates man to the metaphysical archetypes and contributes to his assimilation to the divine. *H. Epilogue*: as an extension, we formulate a proposal for the co-examination of Proclus' texts about music with the relevant positions of the representatives of the Frankfurt School, mainly those referring to the modern phenomenon of mass culture, within the perspective of transcendence of social pathological causes.

Christos TEREZIS – Maria TSIAMI

DAVID HUME ON NATIONAL CHARACTERS AND NATIONAL SELF

The debate over national characters in the modern era concerned the ways by which we can understand the differences in manners and human characters exhibited by different cultures. It was a debate riddled with errors and prejudices regarding the understanding of grouping together the members of a nation according to the same common characteristics and uniformities or following general rules. Nevertheless, the Enlightenment in particular was a century that contributed to an opening towards other cultures, something Voltaire particularly highlighted when he referred to Eastern cultures. The concept of national identity linked to cultural and ethnic identity, was particularly discussed by philosophers and thinkers in the 18th century when they pondered on the issue of national characters and whether they are shaped by natural or moral causes. When talking of the «national character» of a people we mean the typical features that characterise them, primarily mentality and cultural features, as well as patterns of behaviour that distinguish them from other peoples, neighbouring or far away. It is generally accepted that the Greeks, Romans, English, Russians, Spanish, Jews, Chinese and other peoples have a «national character», shaped by certain features that distinguish them from another nation or even from their distant ancestors, such as in the case of the modern Greeks and Italians. From antiquity to the modern era it has been noticed that there are differences in behaviour and character between Asians and Europeans, Northerners and Southerners, Negroes and Whites, or between neighbouring peoples, differences attributed to physical and moral causes. The question about the formation and differences of «national characters», connected sometimes to the issue of the rise and progress of fine arts, was posed in antiquity by Hippocrates, Strabo, Plato, Aristotle, Cicero, Plutarch, to mention some of the thinkers of the antiquity, but also in the modern era by many philosophers and scientists, such as Jean Bodin, F. Bacon, Thomas Sprat, William Temple, J. Dryden, Thomas Blackwell, David Hume, as well as the French Dominique Bouhours and St. Evremond, Dubos, Fontanelle, Marmontel, or Vico, philosophers who tried to examine the causes of the progress and fall of the nations as well as of the rise and progress of the arts and sciences in relation to the physical and moral causes.

David Hume seems to be particularly interested in theories emphasising the importance of climate to the formation of national characters as well as to

the rise and progress of arts from one nation to the other¹. In his well-known essay entitled «Of National Characters», published in 1748, he distinguished natural causes, *i.e.* climate and environmental conditions, from moral causes, which are custom, education, economic development and form of government, in other words the political and social conditions that shape a particular region. In this essay Hume argued that the character of a nation is influenced not by physical but, primarily, by moral causes in the same way that the individuals who comprise a nation are influenced. I have to point out that Hume's criticism to theories of physical causes is indirectly connected with his endeavour to explain the «rise and progress of the arts» and directly with the judgment we form on the particular characters of different people and nations. So, his essay «Of National Characters» has to be examined in comparison with his essays «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», «Of Eloquence» and «Of Civic Liberty» which had been published earlier in the year 1842.

In what follows I will focus on issues of nationality that Hume discusses in his works. In his *Treatise of the Human Nature*, Hume points out that, when the society becomes numerous, it is increased to «a tribe or nation»², and repeatedly notes that our nationalities make a difference to us most notably in the phenomenon of «national characters». According to Hume, a nation is «a collection of individuals», that have national affiliations, whose manners «are frequently determined by moral causes»³. In discussing qualities such as sharpness of mind, generosity, gaiety, or the warlike nature of different nations of ancient and modern times, Hume was to connect the national self with «national characters» and with the fact that people of the same nationality have the tendency to behave in the same way, a judgment based on observation and experience. Although he felt, as did many Scottish intellectuals, particularly anxious over issues relating to nationality and, above all, Scotland's position in a united Britain under English rule⁴, he nonetheless did not mention openly in his essay «Of National Characters» those keywords upon which each nationalist ideology is founded, such as language, religion, customs, traditions and art, which are considered to be criteria in the national identity of a people or nation, words which give meaning to national diversity and legitimise the cultural

1. R. MERCIER, La théorie des climats des *Réflexions critiques à L'Esprit des lois*, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 53, 1953, pp. 17-37 and 159-175.

2. Cf. *Treatise of Human Nature*, L. A. SELBY-BIGGE (ed.), 2nd ed. revised by P. H. Niddich, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 499. All the references that will follow are from this edition.

3. Cf. D. HUME, Of National Characters, in *Essays Moral, Political and Literary*, revised edition, Liberty Classics, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, pp. 189-215, esp. 198-199. All references will be from this edition.

4. Cf. D. C. AINSLIE, The Problem of the National Self in Hume's Theory of Justice, in *Hume Studies*, 21.2, 1995, pp. 289-313.

specificity of a people or nation in comparison and in contrast with other peoples or nations. Hume repeated in both the *Treatise of Human Nature* and his essay «Of National Characters», which is grouped with his historical works, the claim that each of us has a national character and, at the same time, a variety of individualised characteristics⁵. When he discusses national characters in the *Treatise*, he initially dismisses them as «rash», «errors», the result of «prejudice», due to «an unphilosophical species of probability, derived from general rules which we rashly form to ourselves»⁶, but later he says that observation of uniformities in the actions, «the very essence of necessity», force us to think in terms of them⁷. The same tension appears in the opening paragraph of his «Of National Characters» in which Hume points out that the «vulgar» overstate the force of national characters, while the «men of sense» are «prudent when they use them to form an initial assessment of strangers».

More specifically, at the beginning of his essay, Hume recognises that the common people tend to express extreme views on national characters, arguing that they believe «that any people are knavish, or cowardly, or ignorant, and will admit of no exception, but comprehend every individual under the same censure». However, he points out that: «Men of sense condemn these undistinguishing judgments; though at the same time, they allow, that each nation has a peculiar set of manners, and that some particular qualities are more frequently to be met with among one people than among their neighbours». He continues his argument stating that the men of sense believe that «The common people in Switzerland have probably more honesty than those of the same rank in Ireland; and every prudent man will, from that circumstance alone, make a difference in the trust which he reposes in each. We have reason to expect greater wit and gaiety in a Frenchman than in a Spaniard; though Cervantes was born in Spain. An Englishman will naturally be supposed to have more knowledge than a Dane; though Tycho Brahe was a native of Denmark»⁸. Even though Hume generally rejects the conceptions we have of the «national characters» as «deceit» and the result of «prejudice»⁹, he ultimately accepts that the existence of similarities that can be found within

5. *Essays*, p. 203, and *Treatise*, p. 403.

6. *Treatise*, pp. 146-147: «A fourth unphilosophical species of probability is that deriv'd from general rules which we rashly form to ourselves, and which are the source of what we properly call Prejudice. An Irishman cannot have wit, and a Frenchman cannot have solidity; for which reason, tho' the conversation of the former in any instance be visibly very agreeable, and of the latter very judicious, we have entertain'd such a prejudice against them, that they must be dunces or fops in spite of sense and reason. Human nature is very subject to errors of this kind: and perhaps this nation as much as any other».

7. *Ibid.*, p. 403.

8. *Essays*, p. 198.

9. *Treatise*, pp. 146-147.

nations enables us to think in a similar fashion to the common people¹⁰, and to attribute specific qualities to certain nations, qualities that he does not believe that are the result of the climate and the winds, as had been excessively emphasised from antiquity until his time, but due to custom, education, and form of government. He would go even further in his essay and comment upon the characteristics of the peoples of antiquity, such as the Greek, the Roman, Chinese or Jewish, and sometimes make comparisons between them and other peoples, such as the Turks, Spaniards, or Icelandic, emphasising more generally that the reasons given for national characters are explained sometimes by physical and other times by moral causes: «Different reasons are assigned for these *national characters*; while some account for them from moral, others from physical causes. By *moral* causes, I mean all circumstances, which are fitted to work on the mind as motives or reasons, and which render a peculiar set of manners habitual to us. Of this kind are, the nature of the government, the revolutions of public affairs, or penury in which the people live, the situation of the nation with regard to its neighbours, and such like circumstances. By *physical* causes I mean those qualities of the air and climate, which are supposed to work insensibly on the temper, by altering the tone and habit of the body, and giving a particular complexion, which, through reflection and reason may sometimes overcome it, will yet prevail among the generality of mankind, and have an influence on their manners»¹¹.

Hume appears to have known of the famous theory of Hippocrates and his School, that the natural environment and its qualities, primarily air and climate, shape people's character. He seems to criticise this theory, although he does not refer to it directly, while citing Strabo, according to whom most arts and spiritual qualities could flourish in any climate and their progress depends on moral causes. Hippocrates certainly mentions climatic differences between Asian and European countries and correlates them with the peculiarities of their inhabitants, pointing to the joylessness and unmanliness of the people of Asia, describing them as gentler and unwarlike in comparison with the Europeans, who are more spirited, although he does not seem to overlook the moral causes that also shape them¹².

Hume seems to know a wide literature connected with the role of climate in the formation of the arts and the national characters, referring to opinions about the character traits that differentiate Asians and Europeans, or people

10. *Treatise*, p. 403.

11. *Essays*, p. 199.

12. *On Airs, Waters, and Places*, 41, 1277-1288, 54, 1531-1537, 49, 1455-1456, 40, 1538-1548. In antiquity, Aristotle argued for the influence of environment in relation to the physiological and intellectual differences between Asians, Greeks and other European races. Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, A, 13, 78 b 30, and *Politics*, H, 7, 1327 b 23.

from the North and the South, however, he is convinced that there are the moral causes that determine the differences in both national and individual characters, as he clearly notes: «As poverty and hard labour debase the minds of the common people, and render them unfit for any science and ingenious profession; so where any government becomes very oppressive to all its subjects, it must have a proportional effect on their temper and genius, and must banish all the liberal arts from among them». He continues by arguing that the character of persons that follow some professions is shaped by moral causes which have the power to change the natural disposition and the personality of these persons: «moral causes fixe the character of different profession and alter even that disposition, which the particular members receive from the hand of nature. A soldier and a priest are different characters, in all nations, and all ages; and this difference is founded on circumstances, whose operation is eternal and unalterable»¹³. Regarding soldiers, he claims that, «The uncertainty of their life makes them lavish and generous, as well as brave: Their idleness, together with the large societies, which they form in camps or garrisons, inclines them to pleasure and gallantry: by their frequent change of company, they acquire good breeding and an openness of behaviour: Being employed only against a public and an open enemy, they become candid, honest, and undesigning: And as they use more the labour of the body than that of the mind, they are commonly thoughtless and ignorant»¹⁴. As for the priests, he acknowledges the truth of «the maxim that *the priests of all religions are the same*» and points out that the character of this profession prevails over their personal character and way of life, as having been elevated above humanity, priests acquire a uniform character»¹⁵.

Hume arguing that national characters are not determined by the effects of air or climate but mainly by moral causes, such as education and customs, as well as forms of government, resorts to experience and history. Of the many observations he makes on the peoples of antiquity and of his contemporary reality, I will focus my attention on what he says about the ancient Greeks and the modern Greeks. He first argues that, in small neighbouring polities, where environmental differences do not exist, the peoples have different characteristics and can be as different in their manners as with the most distant nations. He thus turns to the examples of the Athenians, who were famed for being ingenious, polite and gay, and the Thebans, who were known for being dull, simple and cold: «In small governments, which are contiguous, the people have notwithstanding a different character, and are often as distinguishable in their manners as the most distant nations. Athens and Thebes were but a short day's

13. *Essays*, p. 198.

14. *Ibid.*, p. 199.

15. *Ibid.*

journey from each other; though the Athenians were as remarkable for ingenuity, politeness, and gaiety, as the Thebans for dulness, rusticity, and a phlegmatic temper»¹⁶. Citing the ancient geographer Strabo, who in Book II of his *Geography* (3, 7) rejected wholesale the influence of climate upon both men and animals, stressing the role of custom and education, Hume points out that: «It is not from nature, that the Athenians are learned, the Lacedaemonians ignorant, and the Thebans too, who are still nearer neighbours to the former. Even the difference of animals [Strabo adds] depends not on climate»¹⁷. Hume, then, makes comparisons between different peoples, in relation to moral causes, and documents various cases which he believes confirm his positions. Thus, in comparing the modern Greeks and the Turks, he argues that, «The integrity, gravity, and bravery of the Turks, form an exact contrast to the deceit, levity, and cowardice of the modern Greeks»¹⁸, in order to support his view that: «a difference in language or religion, keeps two nations, inhabiting the same country, from mixing with each other, they will preserve, during several centuries, a distinct and even opposite set of manners»¹⁹. He supports his conviction that the manners of a people change considerably from one age to another due to changes in their government, the intermarriage with new people or the general inconstancy to which all human affairs are subject, and, by comparing the ancient with the modern Greeks says: «The ingenuity, industry, and activity of the ancient Greeks have nothing in common with the stupidity and indolence of the present inhabitants of those regions»²⁰.

I shall focus on Hume's opinion cited above regarding the differences of moral and personal qualities of ancient and modern Greeks who in the above quotation are named as «the present inhabitants of those regions». We know that Hume's *Essays* and his *History of England* were received warmly in Britain and on the Continent, and continued to be read widely for more than a century after his death. *The History of England* as well as the *Essays* seemed to attract the interest of the prerevolutionary Greeks who lived abroad, who in the first decades of the 19th century made particular mention of his «Of the Populousness of Ancient Nations», «Of National Characters» and his much admired *History of England*. The widely respected and eminent classicist and political theorist Adamantios Korais (1748-1833)²¹, a Greek enlightener who

16. *Ibid.*, p. 204.

17. *Ibid.*, p. 202, note.

18. *Ibid.*, p. 205.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 206.

21. Korais, who had earlier studied medicine at Montpellier, lived as an intellectual activist in Paris, and was well known among the French ideologues as well as among the circles of the European philologists. Cf. R. D. ARGYROPOULOS, *Adamantios Korais et sa*

devoted his life to editing, annotating and translating into French or modern Greek many ancient and modern medical, philosophical and literary texts for the benefit of his countrymen living under foreign occupation, cites and discusses Hume in his *Discours Préliminaire sur le Traité d'Hippocrate «Des airs, des eaux et des lieux»*. Korais published this work in Paris in 1800 in the hope of benefiting not only doctors, but also historians, cosmographers and politicians²². In his *Discours Préliminaire*, the Greek intellectual discusses the influence of climate on man and mentions Hume's essay «Of National Characters», particularly his view that differences between peoples derive more from «moral causes» such as governments, than from «physical causes» such as climate or air. Korais himself thought that both physical and moral causes influenced peoples, and he rejected Hume's views about the uniformity of character among both the Chinese and the Jews, even though they lived under different geographical conditions²³, as Hume suggests in his *Essay «Of National Characters»*. Curiously enough, he does not criticise Hume's views on the national character of the ancient and modern Greeks neither their comparison with the Turks, and he cites it only to argue against physical causes, noting that Hume misread Strabo in his efforts to deny the influence of climate,

réflexion philosophique: vers une anthropologie médicale et culturelle, in P. M. KITROMILIDES (ed.), *Adamantios Korais and the European Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, pp. 187-212. Korais was nominated member of the Société des Observateurs de l'homme (1799-1805), in which he developed bonds of friendship with other Observateurs such as Destutt de Tracy, Silvestre de Sacy, P. C. F. Daunou, Fr. Thurot, E. Clavier. Cf. Ph. ILIOU, *Stin trochia ton Ideologon: Korais, Daunou, Fournarakis*, *Chiaka Chronika*, 10, 1982, pp. 36-68.

22. For the reception of his editorial work on ancient texts in Britain, and especially for his corrections on the medical work of Hippocrates, which Korais had made relying upon previous editions, cf. V. PERRAKY, *L'histoire britannique de Coray: une histoire de manuscrits (1789-1803)*, in P. M. KITROMILIDES (ed.), *supra*, pp. 37-90.

23. Cf. A. CORAY, *Discours préliminaire sur le «Traité d'Hippocrate des airs, des eaux et des lieux»*, Premier partie, «De l'influence du Climat sur l'homme», A. CORAY (ed.), Paris, 1800, pp. 30-35. Between 1782 and 1805, Korais had edited and published a series of texts, some of them critical editions of ancient Greek authors. He was interested in the medical studies as he had studied medicine in the School of Medicine in Montpellier, and his study of Hippocrates' work had as a result the publication in the above mentioned series of a book entitled *Traité d'Hippocrate des airs, des eaux et des lieux*, traduction nouvelle, avec le text grec collationné sur discours préliminaire, des notes critiques, historiques et médicales, un discours préliminaire, un tableau comparatif des vents anciens et modernes, une carte géographique et les index nécessaires, par A. CORAY, Docteur en Médecine de la ci-devant Faculté de Montpellier, vol. I, Paris, Baudelot et Eberhart, 1800. Korais is using the English edition of Hume's works entitled *Essays and Treatises on Several Subjects* (1784: vol. 1, p. 217). Cf. *Of National Characters*, in *The Philosophical Works of David Hume*, T. H. GREEN and T. H. GROSE (eds), vol. 3, London, 1889, p. 248.

since Strabo held that physical and moral causes influenced man equally²⁴. Korais, born on April 27th of the year in which Hume's essay was published, has not taken offence at Hume's description of modern Greeks described by him, in comparison with the Ancients, characterised as ingenuous, industrious, and active, as being stupid and indolent; Korais' indifferent attitude to this comment would be explained as he was thinking that this view, widely held at that time, was correct, as learning among his compatriots was the principal cause of their predicament due to their Ottoman dominion for more than 300 years²⁵. Actually, the Greek intellectual found the preparation and publication of classical Greek authors as the «only means» of the rediscovery of the ancestors and the advancement of learning, by which national awareness and progress could be achieved.

On the other hand, Evangelos Papanoutsos (1900-1982), a contemporary Greek philosopher and translator of Hume's *Essays*, seems to have been the first to comment, in footnotes, on Hume's opinions of the national character of the modern Greeks, pointing out that he would not comment on Hume's view because these criticisms were common among Europeans of the time who had no first hand knowledge of the character of modern Greeks²⁶. I have to comment here that in the 18th and 19th centuries European intellectuals were feeling enthusiasm and expressed admiration for ancient Greece and its achievements while they had a vague idea about the Greece of their own day. Modern Greece was for the most of them a backward and uninviting country, which had lost its liberties and seemed more deserving of pity than of admiration. Most of them were not sharing the hopes of the philhellenes that the Greek revolution would mark the real beginning of Greek regeneration. Especially in the 19th century the British used the idea of character in order to justify colonisation and rule over other lands and peoples. The British were considering as moral virtues characteristics like «self-restraint, perseverance,

24. *Discours Préliminaire sur le Traité d'Hippocrate «Des airs, des eaux et des lieux»*, op. cit.

25. I. D. EVRIGENIS, *Enlightenment, emancipation, and national identity: Korais and the Ancients*, in P. M. KITROMILIDES (ed.), *supra*, pp. 91-108, especially p. 91; Evrigenis comments on this view and cites in parallel J. Locke's opinion about modern Greeks, the enslaved descendants of the original possessors of a country to 'retain a Right to the Possession of their Ancestors': «Who doubts but the Grecian Christians descendants of the ancient possessors of the Country may justly cast off the Turkish yoke which they have so long groaned under when ever they have a power to do it?», in JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*, P. LASLETT (ed.), Cambridge, 1960, II, § 192.

26. D. HUME, *Dokimia Oikonomika-Istorika-Politikokoinonika*, translated by Evangelos Papanoutsos, Athina, Papazissis, 1979, pp. 148-164, esp. 156. On the issue of the national characters, cf. also E. PAPANOUTSOS, *Ethnikoi characteres: Physika einai ta aitia tous, e ethika?*, *Aphieroma ston K. Tsatso*, Athina, Ant. N. Sakkoulas, 1980, pp. 187-191.

strenuous effort, effort in the face of adversity and duty» traits that contribute to the social development of the individual and of the society²⁷. They considered themselves different from other nationalities, including fellow Europeans like French, Germans and other nations, attributing to themselves a distinct ethnic identity. They developed from pre-existing conceptions of other nationalities opinions that rank them according to race and culture, and when they ruled the Ionian Islands, from 1815 till 1864, they based their government on «hierarchy and racial superiority»; in the official correspondence between British officials and the colonial Office Ionians were characterised as «children», «corrupt», «immoral», «dirty», descriptions justifying British imperial rule²⁸.

Coming back to the Enlightenment's perceptions of the Orient, overseas exploration and discoveries worked to undermine Western self-assurance and complacency. The Chinese had a society that seemed admirable in many ways even if it was not Christian. What Voltaire found in the Chinese, other thinkers found in real or imagined others that constituted the Asian diversity. China, considered as «oriental», became a separate object of study due to rapid information about it. For the most Europeans the essential «Orient» narrowed itself to the Ottoman Empire, Persia and Mughal India and «Orientals» were by definition Muslims, endowed with cultures that seemed to have much in common. Real or imagined voyages flourished in the works of such philosophers like Bernard de Fontenelle, the chevalier Ramsay, Denis Diderot, Constantin-François de Volney. Works like the letters of Lady Mary Wortley Montagu, detailing a trip to Constantinople, encouraged a tolerance of others and a new willingness to accept innovations from them. Many Europeans appreciated the luxury of the East and especially of the Ottoman Empire that in their mind was the «other», «the different» mostly because of the different culture, customs, arts, and music; the «alla turca» style was *à la mode* in some European musical works and had attracted the European imagination in artistic affairs depending on the political relations of Europeans with the Ottoman Empire. Muhammad was shown at that time as a major figure in secular history with heroic characteristics, and not as an impostor able to chastise erring Christians.

Hume appears to have great appreciation for the Turks, as he compares them with ancient Romans, noting that, «The ancient Romans seem to have been a candid sincere people, as are the modern Turks»²⁹. He also appreciated

27. S. COLLINI, The idea of character in Victorian political thought, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, London, 1985, p. 31, as cited by Maria Paschalidi, *Constructing Ionian Identities: The Ionian Islands in British Official Discourses: 1815-1864*, PhD, Department of History, University College London, 2009, p. 39.

28. *Ibid.*, pp. 41-42.

29. *Of National Characters*, p. 211.

the English more than the Scots: «the English are the most remarkable of any people that perhaps ever were in the world. Nor is this to be ascribed to the mutability and uncertainty of their climate, or any other physical causes; since all these causes take place in the neighbouring country of Scotland, without having the same effect»³⁰. On the other hand he compares the English to the ancient Greeks: «Who can doubt, but the English are at present a more polite and knowing people than the Greeks were for several ages after the siege of Troy? Yet is there no comparison between the languages of Milton and that of Homer?»³¹. Emphasising the value of democratic government that is connected with the progress of the peoples and the arts, he notes that national groups, for example the ancient Greeks, who lived in different climatic and cultural environments and in the same space, had different characteristics, such as the Athenians, the Lacedemonians and the Thebans did. Hume explains, with the issue of moral causes, differences caused by imitation of foreign habits, mentioning the soldiers of Alexander who changed their behaviour and became debauched and drinkers, when they imitated the Persians, although he admits that in their case we have to take under consideration the geographical and physical causes³². That is apparent when he speaks about the democratic politics of ancient Greece that made possible the rise and progress of arts and philosophy, when he states, noticing the importance of cultural factors such as language and religion as well as the importance of the climate and geographical place in his essay «Of the rise and progress of arts and sciences», that «Greece was a cluster of little principalities, which soon became republics: and being united both by their neighbourhood, and by the ties of the same language and interest, they entered into the closest intercourse of commerce and learning. There concurred a happy climate, a soil not infertile, and a most harmonious and comprehensive language; so that every circumstance among the people seemed to favour the rise of the arts and sciences. Each city produced its several artists and philosophers, who refused to yield the preference to those of the neighbouring republics»³³.

Discussing the problem of the natural and moral causes as far as the moulding of the national characters, Hume turns primarily against Abbé Dubos, who argued for the importance of natural causes in the formation of national character, mentioning two moral causes, the «fixed» and the «accidental»³⁴. The former are connected to the government of a society and with specific professions, such as the priesthood, but these are not fixed for the

30. *Ibid.*, 207.

31. *Ibid.*, 209.

32. *Ibid.*, p. 214.

33. *The Rise and Progress of the Arts and Sciences, Essays*, pp. 120-121.

34. *Of National Characters, Essays*, p. 203.

national self, which is also influenced by accidental causes, such as an important historical figure or the feeling of sympathy. It seems that he knew the views of Greek and Roman authors, like Hippocrates, Strabo, Caesar and Livy, as well as of the Europeans, such as Abbé Dubos³⁵, Montesquieu³⁶, Malebranche³⁷, who gives his version of the climate theory linking it to the debate over national characters, or Fondenelle³⁸; all these thinkers had endorsed the idea that climate has a significant effect on character and shapes the national characters although the latter has also stressed the importance of the historical and social environment in the formation of the cultural and intellectual achievements of an era. Hume mentions Bacon's opinion concerning «the inhabitants of the south that are, in general, more ingenious than those of the north»³⁹. I can mention here Bolingbroke, who stressed the importance of education, custom and example in the formation of national characters⁴⁰ and G. Turnbull⁴¹, thinkers who pointed out the role of good education in the flourishing of arts and sciences, or the Scottish classical scholar Thomas Blackwell⁴², who, although he considered the role of moral causes as very important in the flourishing of the human spirit, he uses widely the theory of climate in order to explain the formation of a genius such as Homer. Hume, being in favour of moral causes, also mentions in his *Essay* the role of forms of government in determining national character, although he states that Scotland and England both come under the same government although they have distinct national characters⁴³, something that is absent in his first treatment of the issue in the *Treatise*⁴⁴. Moreover, in *The History of*

35. Abbé DUBOS, *Critical Reflections on Poetry and Painting*, vol. 2, translated by T. Nugent, London, John Nours, 1748.

36. Charles-Louis Secondat, baron DE MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws* (1748), translated by A. M. Cohler, B. C. Miller, and H. Stone, Cambridge, Cambridge UP, 1989. This was an extremely influential work in the history of political theory and sociology, approaching different forms of government and developing a theory of the influence of climate on political and social organisation. This work established him as a leading figure in the intellectual circles of France.

37. N. MALEBRANCHE, *The Search After Truth* (1674-75), translated by T. M. Lennon and P. J. Oscamp, Columbus, Ohio State UP, 1980, pp. 94-95.

38. Bernard le Bovier DE FONTENELLE, *Digression sur les anciens et les modernes* (1688).

39. Of National Characters, p. 211.

40. H. Saint John BOLINGBROKE, *Letters on the Study and Use of History* (1752) in *Works*, D. MALLETT (ed.), Hildesheim, 1968, vol. II, pp. 292 ff.

41. G. TURNBULL, *A Treatise on Ancient Painting, Containing Observations on the Rise, Progress and Decline of that Art...*, printed by the author and sold by A. Millar, London, 1740.

42. Th. BLACKWELL, *An Enquiry into the Life and Writings of Homer* (1735), Hildesheim-New York, 1976.

43. Of National Characters, p. 207.

44. *Treatise*, pp. 316-317.

England he says that the determination of the form of government depends in part on the character of the people⁴⁵. As far as this view goes, he notes that the activities required by a particular form of government will also affect its citizens' behaviour. As he states, eloquence is part of the character of a nation with a «popular» government⁴⁶, and a character for superstition will often be associated with monarchies because it is in the interest of monarchs to promote reverence for religion as a means to bolster reverence for their own power⁴⁷. In the same essay Hume also observes, mentioning Europe and particularly Greece in relation to geographical and environmental reasons, that make possible the progress of arts and sciences, that «Europe, of all the four parts of the world, is the most broken by seas, rivers, and mountains: and Greece of all countries of Europe. Hence these regions were naturally divided into several distinct governments. And hence the sciences arose in Greece; and Europe has been hitherto the most constant habitation of them»⁴⁸. In addition, he, on the one hand, mentions Longinus and several other eminent modern writers, like Addison and Lord Shaftesbury, who asserted that the arts and sciences could never flourish but in a free government⁴⁹; on the other hand, he mentions cities like Rome and Florence which had lost their liberty in Renaissance, but led all the fine arts to perfection. For him the most eminent instance of the flourishing of learning in absolute governments is France whose people, except the Greeks, have been at once philosophers, poets, orators, historians, painters, architects, sculptors, and musicians⁵⁰. As far as the politeness of manners in the modern era, he thinks that it arose most naturally in monarchies and courts where the liberal arts flourished: «The republics in Europe are at present noted for want of politeness. The good-manners of a Swiss civilised in Holland is an expression for rusticity among the French. The English, in some degree, fall under the same censure, notwithstanding their learning and genius. And if the Venetians be an exception to the rule, they owe it, perhaps to their communication with the other Italians, most of whose governments beget a dependence more than sufficient for civilizing their manners»⁵¹.

More generally, Hume believes, in the framework of his moral psychology⁵²,

45. *The History of England*, W. B. TODD (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 1987, vol. IV, App. iii, pp. 384-385.

46. *The Rise and Progress of the Arts and Sciences*, *Essays*, p. 119.

47. *Ibid.*, p. 126.

48. *Ibid.*, p. 123.

49. *On Civil Liberty*, *Essays*, p. 91.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 127.

52. Cf. J. MCINTYRE, *Character: A Humean Account*, *History of Philosophy Quarterly*, 7, 1990, pp. 193-206.

that «characters are the causes of actions and the objects of moral assessment; that is, we understand people's actions by relating them to their character-sources, which in turn cause the moral sentiments»⁵³. He notes that we must distinguish between acts which are the result of the fact that we have grown up in a specific national culture, and those which are associated with the individual character and the personal self. Hume argues, moreover, in reference to the national characters of different peoples, that the convictions we have formed on the differentiability between national characters lead us to make generalisations or to have misconceptions regarding someone's behaviour, until we are able to get to know him as a character. So, given that the French have a national character for gaiety, when we find out that a happy person is French, we will see their happiness not so much as a reflection of oneself, but rather as a reflection of their nationality. Of course, Hume knows that causal generalisations often lead to mere prejudice, as we tend to link nationality with individual behaviour, and he argues that the «causal generalisations» we make are usually marked by prejudice⁵⁴. Hume, as a Scot, often felt the force of vulgar misconceptions when in England, while he was more relaxed when in France where there was a less prejudiced attitude towards Scots. But, as far as the Modern Greeks go, it seems that he had a prejudiced attitude and not an open mind, although he was convinced that openness of mind is the result of experiencing others by travelling and discovering what the different manners or characters of other nations are really like⁵⁵.

Arthur Schopenhauer in his *Aphorismen zur Lebensweisheit* points out that every living being lives as that which it is («Von dem, was einer ist»), as that which it has («Von dem, was einer hat») and as that which represents to the others («Von dem, was einer vorstellt»). Hume's opinion on the national characteristics of modern Greeks, as well as other south nations, reminds us the criticism we, as contemporary Greeks, recently came across vis-à-vis the political and economic crisis, as expressed by German public opinion, who tended to accuse the Greek people as corrupt, liars, and lazy, a criticism based on puritan popular morality and on racial prejudices. It is odd enough to accuse a whole nation in this way, especially the Germans who with the

53. *Treatise*, p. 575.

54. Cf. D. C. AINSLIE, 'The problem of the National Self in Hume's Theory of Justice', pp. 296-297.

55. D. HUME, *History of England: From the Invention of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (1754-62), 6 vols, Indianapolis, Liberty Classics, 1983-1985, vol. I, p. 126. I have to notice here Hume's views on the inferiority of the Negro (Of National Characters, p. 208), although he was opposed to the institution of slavery (Of the Populousness of Ancient Nations, in *Essays, Moral, Political and Literary*, Part II (1752), ed. by E.F. MILLER, *op. cit.*, p. 384, n. 7).

romanticizing of antiquity of such thinkers as Weber, Heidegger, Freud, Marcuse, Arendt, Gadamer and Habermas, have transformed their understanding of the modern self, of political community and of Enlightenment rationality. Hume recognises that differentiability, typically associated with sympathy, allows him to have sympathy with co-nationals and show less sympathy for foreigners in matters of justice, but we have to admit that his views on national characters and the national self of modern Europeans are generalisations due to different sources and not accurate observations. We also have to consider his opinion about ancient nations as he admits the importance of physical and environmental causes, but in most cases, in his effort to point out the factors that have an influence on the development of the arts and the national characters, he denies the view that physical environment could essentially determine it; so he refers to the historical and social environment. His explanations from the methodological point of view entail a negation of the physiological explanation and of the causal explanation as he notices that national characters or artistic affairs are often subject to accidental factors or to change. We have to admit that his interpretation of the national self and the arts is based on social institutions and collective forms of behaviour which show his linking of arts with the activity of a whole nation.

Hume uses the word «character» primarily to mean what we would call a «character trait» or the structured group of such traits that make up someone's personality, that is «her character», and accordingly, a «national character» consists of a set of characteristics for various qualities. As A. Baier indicates a person might be said to have individual character traits for generosity, raillery, and tennis, a national character that includes courage and the love of liberty, and an admirable character, *i.e.* personality⁵⁶. It seems also that Hume's views are connected with the so called «Ancient – Modern Controversy» over whether the intellectual culture of the moderns was comparable with that of the ancients, a controversy using either climatic or moral accounts of national characters in support of the views of partisans of both sides⁵⁷. Hume discusses the Ancient – Modern controversy in a number of his essays, mostly in «Of the Populousness of Ancient Nations» and «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences» and provides us with clear views concerning important discussions of national characters of ancient and modern nations and states.

The subject of national characters is linked to the meanings of ethnicity

56. A. BAIER, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Harvard UP, 1991, pp. 252-253.

57. Cf. M. CARDY, Discussion of the Theory of Climate in the Querelle des Anciens et des Modernes, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 163, 1976, pp. 73-88; E. C. MOSSNER, Hume and the Ancient-Modern Controversy, 1725-1752: A Study in Creative Scepticism, *University of Texas Studies in English*, 28, 1949, pp. 139-153.

and nation-states. Undoubtedly, in the 18th and 19th century, nations proved to be the great personalities of history and the particular characteristics of each one came to be seen not only as a result of the natural environment but, primarily, as a product of social, historical, intellectual and political factors. When talking specifically on the subject of European cultural identity and the importance of national cultures in the progress and development of European civilisation, John Stuart Mill wrote characteristically: «What has made the European family of nations an improving, instead of a stationary portion of mankind? Not any superior excellence in them, which when it exists, exists as the effect, not as the cause; but their remarkable diversity of character and culture. Individuals, classes, nations, have been extremely unlike one another: they have struck out a great variety of paths, each leading to something valuable... Europe is, in my judgment, wholly indebted to this plurality of paths for its progressive and many-sided development»⁵⁸. Even though the 19th century emphasised the importance of national cultures, it also supported the excellence of individuality and freedom of action and discouraged obedience to types. Even so, the Enlightenment was the century which made an opening to other cultures and heterogeneity, as Voltaire pointed out when talking of the civilisations of the East, such as the Chinese. He was the first to discuss the concept of differentiality⁵⁹ as well as that of religious tolerance, which he saw not so much as a concept but as an outlook on life⁶⁰.

The concepts of identity and difference are a subject of research in contemporary cultural studies, and for this reason those who argue in favour of the construction of identity often base their arguments on a distinction between two forms or models of their production, in an attempt to make a historical rather than a theoretical distinction between identities⁶¹. The first model presupposes that there exists a native and substantive content to each identity, which is determined by either a common descent or a common

58. John Stuart MILL, *On Liberty* (1859), in S. COLLINI (ed.), *John Stuart Mill On Liberty and Other Essays*, Cambridge, Cambridge UP, 1989 (Greek transl., Athens, Epikouros, 1985, p. 125).

59. Cf. VOLTAIRE, *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations*, R. POMEAU (ed.), 2 vols, Paris, Garnier, 1963. Cf. also J. SCHLOBACH, *La découverte des cultures au XVIII^e siècle*, Conférence annuelle C.Th. Dimaras, 1996 (Ἡ ἀνακάλυψη τῶν πολιτισμῶν στὸν 18ο αἰῶνα, Greek translation by Rania Polykandrioti), Department of Neohellenic Research, National Hellenic Research Foundation, Athens 1997.

60. Cf. VOLTAIRE, *Traité sur tolérance*, critical edition by John Renwick, Oxford, Voltaire Foundation, 2000. Cf. also, Cl. LAURIOL, *Voltaire et l'affaire Calas. De l'histoire au mythe*, Conférence annuelle C.Th. Dimaras, 2005, (Ὁ Βολταῖρος καὶ ἡ υπόθεση Καλὰς, Ἀπὸ τὴν ἱστορία στὸν μύθο, Greek transl. A. Tabaki), Department of Neohellenic Research, National Hellenic Research Foundation, Athens, 2006.

61. Cf. S. HALL, Cultural Identity and Diaspora, in J. RUTHERFORD (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart, 1990, pp. 222-237.

structure of experience or by both of these elements, and attempts to discover the «authentic» and «genuine» content of this identity. The second model denies the existence of separate or distinct identities, which are instead believed to be based on a universal common descent and experience. It argues that identities are always relative and incomplete during the process of their formation, so consequently identity is the opportunistic and unstable result of relations, which defines identities by emphasising the differences⁶². Hume followed the Enlightenment attitude to the examination of the other, appreciating «ethnological» traits. In between these opposing views, there are other approaches that lay greater emphasis on the historical and symbolic/cultural characteristics of national identity. All those who consider the ethnic group as a kind of cultural community that highlights the role of mythical descent and historical memories and makes it unrecognisable on the basis of one or more cultural differences, such as religion, customs, traditions, language and institutions⁶³, acknowledge that the elements of a common name, common descent, common historical memory, and one or many differentiated elements of a common culture create among the peoples a sense of solidarity, that is linked to the bond to a particular homeland⁶⁴.

Certainly, people tend to form communities that are *racial*, as large families or social groups, to which are attributed unique, inherited biological characteristics, which supposedly define their intellectual traits; *linguistic* communities, with the mother tongue helping to maintain the ties between people as members of a group with a common descent; and, *cultural* communities, that are communities with common traditions, common ways and common forms of living. The unity of the community or the ethnic group, the people or the nation-state is, moreover, considered as being formed and stabilised through existing or actual enmities outwardly, while national identity is formed in time rather than place, deriving first and foremost in the past while national characters are certainly linked to both natural and moral causes, as Hume finally admits.

Athanasia GLYKOFRYDI-LEONTINI
(Athens)

62. IDEM, *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity*, in A. KING (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, London, Macmillan, 1991, pp. 19-39, esp. p. 21. On the issue of identity and difference as regards cultural studies, cf. L. GROSSBERG, *Identity and Cultural Studies: Is that all there is?*, *American Cultural Studies. A Reader*, J. HARTLEY and R. E. PEARSON (eds), Oxford, Oxford UP, 2000, pp. 114-121.

63. Cf. A. D. SMITH, *National identity*, Reno, University of Nevada Press, 1991 (Greek transl. E. Peppas, Athina, Odysseas, 2000, pp. 38-40).

64. *Ibid.*

DAVID HUME: «ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΘΝΙΚΩΝ ΧΑΡΑΚΤΗΡΩΝ»

Περίληψη

Η έννοια της εθνικής ταυτότητας συνδέεται με αυτήν της πολιτισμικής και απασχόλησε ιδιαίτερα τους φιλοσόφους κατά τον 18ο αιώνα, όταν αυτοί στοχάστηκαν γύρω από το θέμα των εθνικών χαρακτήρων και για το κατά πόσον αυτοί διαμορφώνονται από φυσικές ή ηθικές αιτίες. Κάνοντας λόγο για «εθνικό χαρακτήρα» ενός λαού αναφερόμαστε σε τυπικά γνωρίσματα που τον χαρακτηρίζουν, κυρίως σε ψυχικές και πνευματικές ιδιότητες αλλά και τρόπους συμπεριφοράς που τον διαφοροποιούν από άλλους λαούς, γεγονότους ή μακρινούς. Κατά γενική ομολογία υπάρχει ένας «εθνικός χαρακτήρας» των Ελλήνων, των Ρωμαίων, των Άγγλων, των Ρώσων, των Ισπανών, των Εβραίων, των Κινέζων και άλλων λαών, ο οποίος συγκροτείται από γνωρίσματα που τον διαφοροποιούν από άλλους λαούς ή ακόμη και από τους μακρινούς προγόνους του, όπως λ.χ. η περίπτωση των Ελλήνων και των Ιταλών. Έχουν, επίσης, διαπιστωθεί διαφοροποιήσεις συμπεριφοράς και χαρακτήρα μεταξύ λευκών και μαύρων, Ασιατών και Ευρωπαίων, μεταξύ Βορείων και Νοτίων, ή μεταξύ όμορων λαών. Πώς όμως διαμορφώνονται οι «εθνικοί χαρακτήρες»; Από φυσικές ή ηθικές αιτίες; Το ερώτημα αυτό τέθηκε στην αρχαιότητα από τον Ίπποκράτη και τον Στράβωνα αλλά και στην εποχή της νεωτερικότητας από πολλούς φιλοσόφους και επιστήμονες. Στον 18ο αιώνα ο David Hume, διακρίνοντας τις φυσικές αιτίες, δηλαδή τις κλιματολογικές και περιβαλλοντικές συνθήκες, από τις ηθικές, που είναι η συνήθεια, η εκπαίδευση, η οικονομική ανάπτυξη και η μορφή διακυβέρνησης, δηλαδή πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες που διαμορφώνονται σε μια συγκεκριμένη περιοχή, στο γνωστό δοκίμιό του που τιτλοφορείται «On National Characters» προσπάθησε να απαντήσει στο ως άνω ερώτημα. Σε αυτό υποστηρίζει ότι ο χαρακτήρας ενός έθνους επηρεάζεται όχι από φυσικά αλλά κυρίως από ηθικά αίτια κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο επηρεάζονται και τα άτομα που συγκροτούν ένα έθνος. Αναφερόμενος σε ποιότητες, όπως η δξύτητα του πνεύματος, η γενναϊότητα, η εϋθυμία, ή το πολεμοχαρές διαφύρων εϋνών της αρχαιότητας και των νεώτερων χρόνων, ο Hume θά συνδέσει το εθνικό εγώ με τους «εθνικούς χαρακτήρες» και θά υποστηρίξει ότι άτομα της ίδιας εθνικότητας έχουν την τάση να ενεργούν με τον ίδιο τρόπο.

Ο Hume επαναλαμβάνει τόσο στο *Treatise on the Human Nature* όσο και στο δοκίμιο «On National Characters», το οποίο εντάσσεται στα ιστορικά του δοκίμια, πώς κάθε ένας από μās έχει τον εθνικό του χαρακτήρα και συγχρόνως ποιήλα εξατομικευμένα χαρακτηριστικά. Αν και γενικά απορρίπτει τους «εθνικούς χαρακτήρες», ως «πλάνες» και αποτέλεσμα «προκατάληψης», τις γενικεύσεις, και τελικά παραδέχεται πώς ή παρατήρηση ομοιομορφιών συμπεριφοράς που άνευρίσκονται στα έθνη, μās προτρέπει να σκεπτόμαστε παρόμοια με τους κοινούς ανθρώπους και να αποδίδουμε συγκεκριμένα γνωρίσματα σε όρισμένα έθνη, γνωρίσματα που δέν θεωρεί πώς είναι αποτέλεσμα του κλίματος και του άερα, όπως έχει υπερβολικά τονιστεί από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή του, αλλά συνήθειας, εκπαίδευσης και διακυβέρνησης. Θά προβεί ακόμη στο δοκίμιό του σε σχόλια για χαρακτηριστικά λαών της αρχαιότητας, όπως ο έλληνικός, ο ρωμαϊκός, ο κινεζικός, ο έβραϊκός, όρισμένες φορές συγκριτικά προς άλλους λαούς, όπως ο τουρκικός, ο ισπανικός, ο ισλανδικός, και θά έπισημάνει γενικότερα ότι οι λόγοι που δίδονται για τους εθνικούς χαρακτήρες εξηγούνται άλλοτε με ηθικές και άλλοτε με φυσικές αιτίες. Από

τίς πολλές παρατηρήσεις που κάνει για λαούς της αρχαιότητας αλλά και της σύγχρονης του πραγματικότητας, θα επικεντρώσω στη μελέτη αυτή το ενδιαφέρον μου σε όσα αναφέρει για τους Έλληνες και κυρίως για τους Νεοέλληνες, απόψεις που βασίζονται στις προκατειλημμένες αντιλήψεις ευρωπαϊών λογίων και περιηγητών της εποχής παρά στη δική του εμπειρία, για λαούς του Νότου, μεταξύ των οποίων και οι Νεοέλληνες, που μοιάζουν με σύγχρονες προκατειλημμένες αντιλήψεις που διατυπώνονται γι' αυτούς από τους λαούς του Βορρά στην εποχή μας λόγω της κρίσης του καπιταλισμού. Ο Hume αξιολογεί τους αρχαίους Έλληνες, χαρακτηρίζει άρνητικά τους Νεοέλληνες και επαινεί τους Τούρκους για αρετές που διαθέτουν, τονίζοντας πως οι ήθικες ατίες διαμορφώνουν το ήθικώ έχω και όχι τα φυσικά αίτια.

Άθανασία ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ

Ο ΚΑΝΤ ΚΑΤΑ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΛΟΓΟΥΝΤΟΣ ROUSSEAU

“Οτι θ’ ἀκολουθήσει δὲν συνιστᾷ ἐξαικόνισιν μᾶς δραματικῆς ἀντιπαράθεσως μεταξὺ δύο ἀνταγωνιστικῶν θεωρήσεων, ὧς ἀντιθέτως προσπάθειαν ἀξιοποίησεως ὁρισμένων νεοπλατωνικῶν ἀνθρωπολογικῶν μνημονευμάτων στὸ πλαίσιον τοῦ μετακριτικοῦ καντιομοῦ¹, τὰ ὁποῖα προκύπτουν μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς συγκρίσεως τοῦ Kant πρὸς τὴν θέσιν τοῦ Rousseau², ὅπως αὐτὲς ἐκτίθενται στὴν *Νέαν Ἑλοῖζα* (1761), στὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιο* (1762) καὶ στὸν *Αἰμίλιο* (1762)³. Γνωρίζομε πὺς ὁ Rousseau ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν ἀρχὴν ὅτι ὁ ἄνθρωπος καθ’ ἑαυτόν, ἐκ φύσεως εἶναι ἀγαθὸς ὡς ὅτι διαφθείρεται λόγῳ τῆς συμβιώσεώς του πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους· συνεπῶς, λόγῳ τῆς κοινωνίας ποὺ συγκροτεῖ μὲ τοὺς ὁμοίους του⁴. Ὁ νεοπλατωνισμός, ἐξ ἄλλου, ταλαντεύεται ὡς πρὸς τὸ θέμα αὐτό, καθ’ ὅσον ὑποστηρίζει πὺς ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ προϊόν ἑνὸς μείγματος ὅπου ὑπεισέρχεται ἡ ὕλη ἢ ὁποῖα εἶναι τὸ μὴ ὄν⁵, κατὰ τὸν Πλωτῖνον, ἢ, ἔστω, τὸ *οἶονεῖ* μὴ ὄν⁶, κατὰ τὸν Πρόκλον, καί, ὡς στέρησις, ταυτοχρόνως ἀρχὴ καὶ καταγωγὴ τοῦ κακοῦ. Ἡ ἀντίληψις αὕτη ἐνισχύεται στὸ ἐπίπεδον τῆς θεωρίας περὶ τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς ποὺ ἀποτελεῖ τὴν πιὸ δραματικὴν ὑπόστασιν, ἀφοῦ διχάζεται σὲ ψυχὴν ἄνω-

1. Ὅλες οἱ ἀναφορὲς εἰς τὰ κείμενα τοῦ Kant παραπέμπουν εἰς τὴν ἔκδοσιν τῆς Προσωπικῆς Ἀκαδ. τ. 6, Berlin, 1907 (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* – βραχυγρ. *RGBV*, ed. princeps, Königsberg, Nicolovius, 1793-σ. 1-202, ἰδίως Α' μέρος). Πβ. E. MOUTSOPOULOS, *L'emprise du Bien sur le mal dans les limites de la religion*, d'après Kant, ἐν ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Valences de l'action*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2012, σ. 257-264.

2. Πβ. K. VON DIETERICH, *Kant und Rousseau*, Tübingen, 1878· H. HOFFDING, *Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik*, *Kant-studien*, 2, 1899, σ. 11-21. H. VON STEIN, *Rousseau und Kant*, *Deutsche Rundschau*, 56, σ. 206-217· W. ZIEGENFUSS, J.-J. Rousseau. *Eine soziologische studie*, Erlangen, Palm-Enke, 1952.

3. Πβ. R. DEPATHÉ, J.-J. Rousseau et le christianisme, *Rev. Metaph. Mor.*, 58, 1948, σ. 379-414.

4. Πβ. *Émile*, βιβλ. III.

5. Πβ. ΠΛΩΤΙΝΟΥ, *Ἐνν.*, I, 8, 5, 5-6· II, 4, 16, 4-5. Πβ. A. ΜΑΝΟΥ, *Ἡ ὀντολογία τοῦ πάθους στὸ ἔργο τοῦ Πλωτίνου. Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, Ἀθήναι, Ε.Ε.Φ.Μ., 1990, σ. 64-69.

6. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Σχολ. εἰς τὸν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 839, 20-28· 38-42 (COUSIN)· εἰς *Ἀλφαβ. Α'*, 108, 3 (WESTERINK) Πβ. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, σ. 35 καὶ σμ. 41· 158 καὶ σμ. 35· β' ἔκδ. Paris, L'Harmattan, 2006, *αὐτόθι*.

τέραν πού επιζητεί να προσεγγίσει την καθ' όλου ψυχήν και, δι' αὐτῆς, τὸν νοῦν, ὑπόστασιν ἐκ τῆς ὁποίας ἡ ἴδια προέκυψε, καὶ σὲ ψυχήν κατωτέραν ἢ ὁποία, μὲ τὴ σειρά της, ὑποβαθμίζεται τείνουσα πρὸς τὴν ὕλην.

Ἐνώπιον τῶν θεωρήσεων αὐτῶν, ὁ Kant τοποθετεῖται στὸ ἐπίπεδον τοῦ Χριστιανισμοῦ, προκειμένου νὰ ὑποστηρίξει πὼς ὁ ἄνθρωπος εἶναι, βεβαίως, κατ' οὐσίαν κακός⁷, ἐφ' ὅσον ὑπάρχει πρᾶγματι στὴν ἀνθρώπινη φύση μία τάσις πρὸς διάπραξιν τοῦ κακοῦ⁸, ἀλλὰ πὼς ἡ φύσις αὕτη ἀλλοιώθηκε κατὰ τὴ στιγμή τῆς πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου⁹. Κατὰ τὸν Kant (ὅπως καὶ κατὰ τὸν Rousseau), ὑπῆρξεν ἀρχικῶς μὴ ἀνθρωπότης τείνουσα πρὸς τὸ ἀγαθόν, καὶ μόνον ἡ «καιρικὴ», θὰ ἔλεγα, ἀποφασιστικὴ στιγμή τῆς εἰσχωρήσεως τοῦ κακοῦ στὴν ἀνθρώπινη ζωὴ τὴν διαφορίζει καί, χρονικῶς, ἀκόμη καὶ «ἱστορικῶς», τὴν μεταθέτει σὲ στάδιο προηγούμενο τῆς ἀντίστοιχης, κατὰ τὸν Rousseau, στιγμῆς¹⁰, πού εἶναι ἡ κοινωνικοποίηση τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ὁ Kant ὑποστηρίζει τὴν ὑπαρξὴ μίας στιγμῆς ὠριμένης πού συνεπλήχθη τὴν πτώση λόγῳ τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος: αἷτια διαφορετικὰ κι, ὁμοίως, ἀποτελέσματα διαφορετικῶς ἐκτιμώμενα. Ἡ ἀνάκτηση τῆς ἀρχικῆς ἀνθρώπινης φύσεως θὰ κατορθωθῇ, κατὰ τὸν Rousseau, διὰ μόνης τῆς κατ' ἀλλήλην παιδείας· κατὰ τὸν Kant, ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, διὰ μέσου μίας ἠθικῆς πού στηρίζεται ἐπὶ τῆς θρησκείας. Ὡστόσο ἐδῶ τίθεται τὸ πρόβλημα, σὲ ποιὸν τύπο θρησκείας πρέπει ν' ἀποβλέψουμε.

Κατὰ τὸν Kant, πάλι, δυὸ τύποι θρησκειῶν ὑπάρχουν: ἀφ' ἑνός, ὅσες συνίστανται στὴν ἀπλήν λατρεία καὶ στὴν μόνην παράκληση τῆς εὐνοίας μίας θεότητος, ὁπότε ὁ πιστὸς ἐπαίρεται εἴτε γιὰ τ' ὅτι ἡ θεότης αὕτη εἶναι σὲ θέση νὰ τὸν καταστήρῃ εὐδαίμονα συγχωρώντας τὰ σφάλματά του δίχως ὁ ἴδιος νὰ κοπιᾷ πρὸς βελτίωσιν ἑαυτοῦ, εἴτε γιὰ τ' ὅτι ὁ Θεὸς δύναται νὰ τὸν καταστήρῃ εὐδαίμονα διὰ μέσου τῆς πρὸς Ἐκεῖνον προσευχῆς του πού, κατὰ βάθος, δὲν εἶναι παρὰ μόνον ἀπλή εὐχή· κι, ἀφ' ἑτέρου, ὅσες θρησκείες, ὅπως ὁ Χριστιανισμὸς, στηρίζονται ἐπὶ τῆς ἀγαθῆς τοῦ πιστοῦ ἠθικῆς συμπεριφορᾶς καὶ πού ἀπαιτοῦν ἀπὸ τὸν καθέναν προσπάθειαν βελτιώσεώς του ἰδίως δυνάμεσιν¹². Τὸ πρόβλημα τῆς θείας Χάριτος θίγεται καὶ συγχρόνως ὑπερβαίνεται. Ὁ Kant ἐπιμένει ἰδιαίτερος ἐπὶ τῆς ἐννοίας τῆς βελτιώσεως τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῆς θρησκευτικῆς παιδείας ἢ ὁποία ἀπευθύνεται ἰδίως εἰς τὸν ἀνθρώπινον λόγο, παρόντα, ἐδῶ, ὑπὸ τὴν πρακτικὴν του ὄψιν. Ὁλόκληρη ἡ καντιανὴ διδασκαλία περὶ τῆς ἐπανακτήσεως τῆς ἀγαθότητος ἀπὸ τὸν

7. Πβ. *RGBV*, σσ. 32, 13 – 39, 6.

8. Πβ. *ἀντόθι*, σσ. 28, 27 – 32, 9.

9. Πβ. *ἀντ.*, σσ. 26, 4 – 28, 24.

10. Πβ. *ἀντ.*, καὶ σημ. 1-3.

11. Πβ. *RGBV*, Γεν. παρατ., σσ. 44-53, ἰδίως σσ. 51, 22 – 52, 15.

12. Ἀναφορὰ στὴν παραβολὴ τῶν ταλάντων, *ΛΟΥΚΑ*, 19, 12-16.

τελικώς αποκατασταθέντα με τις δικές του προσπάθειες άνθρωπον, περιέχεται στη Γενική παρατήρηση που κλείνει το πρώτο κεφάλαιο (*Stück*) και οίονει συμπυκνώνεται σε μίαν καθολικήν αρχή που συνοψίζει τις προηγηθείσες μακρές αναπτύξεις περί της συνοικήσεως του αγαθού και του κακού μέσα στον άνθρωπο: «Ούτε ούσιαστικόν ούτε, άλλωστε, κι αναγκαίον είναι για τον καθένα να γνωρίζει τί ο Θεός πράττει ή έπραξε προς σωτηρίαν του, αλλά τί ο ίδιος πρέπει να πράττει, ώστε ν' άξιωθ^η αυτής της καταστάσεως¹³».

Η προδιάθεση προς το κακόν¹⁴ είναι, συνεπώς, αποδοτέα, πρώτον, στην αδυναμία της ανθρώπινης φύσεως, «της ανθρώπινης καρδιάς»¹⁵. Ύστερα, στον μακρόν χαρακτήρα της φύσεως αυτής¹⁶, όφειλόμενον στο προπατορικόν άμάρτημα¹⁷, και, τέλος, εις ένα είδος ατέλειας, διαφθοράς κ' έκφυλισμού που εγκαθίσταται σ' αυτήν και την χαρακτηρίζει στο σύνολό της¹⁸. Εις το πλαίσιον αυτό, όλα άνάγονται στην θεώρηση του πράττειν το αγαθόν ως συμπίπτοντος προς την αγαθήν βούλησιν και προαίρεσιν (*Willkür*)¹⁹. Η άναγωγή αυτή της ήθικης αντικειμενικότητας σε μίαν ριζικήν ύποκειμενικότητα διέπει άκριβώς τον τρόπο μεταβάσεως από την κακήν ανθρώπινη φύση σε μίαν κατάσταση βελτιώσεως της φύσεως αυτής της όποιας ή τάσις προς το κακόν²⁰, έστω και προσωρινώς, άναστέλλεται και οίονει περιορίζεται, έν άναμιονή της σταθεροποιήσεως της καταστάσεως αυτής ένεκα επανειλημμένων πρακτικών²¹. Δέν πρόκειται, βεβαίως, για «κάμψιν της μηχανής», κατά την έκφρασιν του Pascal, αλλά για προετοιμασίαν του έδάφους προς σύζευξιν, έκασποτε άνανεούμενην, της ήθικης αντικειμενικότητος προς την συνειδησιακήν αντικειμενικότητα.

Άνακεφαλαιώνοντας όσα προηγούνται, τονίζω πώς κατ' αντίθεσιν προς τις θέσεις του Rousseau, ό όποίες στην έποχήν εκείνην είχαν πολύ συζητηθ^η, ο Kant προσφύγει στη χριστιανική διδασκαλία για να ύποστηρίξει πώς το προπατορικόν άμάρτημα διέστρεψε ριζικώς την ανθρώπινη φύση καθιστώντας την κακήν, και, συνεπώς, ότι, προκειμένου να βελτιωθ^η, ο άνθρωπος έχει ανάγκην άδιακόπως να καθίσταται άξιος της Χάριτος την οποίαν προσιοιώνεται μιά θρησκεία, έν τέλει, άρκούντως φιλοσοφική, ώστε ο ίδιος ο Kant, προσπαθώντας να στηρίξει την ήθική του επί θεμελίωθ^η θρησκευτικών, να δέχεται να παραμείνει στα όριά της. Ό,τι προέχει είναι να διαπιστωθ^η

13. *RG BV*, σ. 52, 12-25.

14. *Α.έ.τ.*, σ. 28, 27 και σημ.

15. *Α.έ.τ.*, σ. 29, 16-20.

16. *Α.έ.τ.*, σσ. 29, 30 – 30, 8.

17. *Α.έ.τ.*, σ. 31, 27.

18. *Α.έ.τ.*, σ. 30, 9-12.

19. *Α.έ.τ.*, σ. 29, 27-28.

20. *Α.έ.τ.*, σ. 28, 27.

21. *Α.έ.τ.*, σ. 31, 8-9.

πώς, κατ' αντίθεσιν πρὸς τὸν Rousseau, ὁ Kant ὑποστηρίζει τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ὅχι διὰ μιᾶς ἀπλῆς παιδείας ἀλλὰ διὰ τῆς σωτηρίας τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ καταστῇ ἄξιος, συμμορφούμενος πρὸς τοὺς ἐξ ἀντικειμένου ἠθικοὺς κανόνες. Συμπερασματικῶς, ἀντὶ ν' ἀπαρνεῖται τὴν ἰδέαν τῆς κατηγορικῆς προσταγῆς, τὴν ὁποίαν διέτύπωσε στὴν *Κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου*²², ὁ Kant ἐπανέρχεται, ἔστω καὶ μερικῶς, εἰς τὸ μεταγενέστερον ἔργον του, *Ἡ θρησκεία ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ ἀπλοῦ λόγου* (1797), ἐπὶ τῶν προηγηθεισῶν θεωρήσεών του, προκειμένου νὰ ὑποδείξει πρότυπα συμπεριφορᾶς ὑποτασσόμενα σ' ἓνα καθολικευτικὸν ὑποκειμενισμό²³ τῆς συνειδήσεως, διὰ μέσου μιᾶς θρησκευτικῆς ἀντιλήψεως τοῦ ἀγαθοῦ καί, τελικῶς, εἰς τὸν θρίαμβον τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τοῦ κακοῦ²⁴, ὁ ὁποῖος καὶ ὁδηγεῖ στὴν σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπου.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Αθήνα)

KANT VS. ROUSSEAU ON MORALISM

Abstract

Instead of abandoning the concept of the categorical imperative, which he expressed in his *Critique of Practical Reason*, Kant reiterates on his previous theories, even partly, in his subsequent treatise *Religion within the Bounds of Bare Reason* (1797), in order to suggest norms of behaviour which succumb to a generalised subjectivity of the conscience, through a religious concept of the Good and, finally, towards the triumph of good over evil, which leads to the salvation of man.

E. MOUTSOPOULOS

22. Παράρτ. 7.

23. Παρόμοια ὑποκειμενικὴ διαλεκτικὴ ἀξιοῦσα καθολικότητα λανθάνει στὴν κα-
ντιανὴ *Κριτικὴ τῆς κριτικῆς δυνάμεως* (1791). Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Forme et sub-
jectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964, σσ 85-120· β' ἔκδ., Paris,
I.P.R., Vrin, 1997, αὐτόθι.

24. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἀνωτ.*, καὶ σημ. 1.

DE LA VIE DES FORMES AUX FORMES DE VIE¹

INTRODUCTION

Voici en guise d'exergue, quelques lignes de l'épistémologue français Gilles Granger dans *Epistémologie et langages*: «Il se peut comme l'a suggéré Wittgenstein, que le jeu réglé de nos langues pénètre notre vie de part en part², sans que rien ne soit accessible par là d'essentiel. Mais communiquer, mais construire des concepts, mais proposer des interprétations qui donnent un sens à l'expérience, sont des aspects de notre activité qui supposent assurément des langages. Philosophier sur ces activités est justement possible encore par le moyen de la langue³; et quand bien même nous ne pourrions jamais ainsi qu'explorer, découvrir, instituer des formes en surface, du moins cette méditation serait-elle un travail, une opération, une maîtrise, qu'il vaudrait la peine encore d'exercer⁴. En quel sens «le jeu réglé de nos langues pénètre notre vie de part en part», comme le dit Wittgenstein, et inversement comment l'activité vivante du langage et de ses formes constitue l'essentiel du cadre dans lequel nous usons d'un symbolisme pour communiquer avec autrui, seront les questions auxquelles nous nous intéresserons dans cette étude.

Dans mon article paru en anglais sur l'esthétique chez Wittgenstein⁵, je mentionne l'approche de Jacques Bouveresse dans son livre *Philosophie, mythologie et pseudo-sciences*⁶, que je vais discuter ici en vue de proposer une lecture de l'esthétique de Wittgenstein qui ne présuppose pas que ce que

1. Ce texte est la transcription simplifiée par moi-même de deux séances de séminaire sur la question figurant en titre, dispensées en 2012-13 à la Fondation de la maison des sciences de l'homme, qui héberge nos séminaires de recherches et que je remercie ici.

2. G. Granger renvoie ici à *Bem. Ueber die Farben* (*Remarques sur les couleurs*), éd. originale chez Suhrkamp, 303, p. 57.

3. Le symbolisme des langues naturelles ici est en jeu, du point de vue de la connaissance.

4. Klinkensiek, 1979, lignes écrites en 1978, cf. conclusion p. 210.

5. *Wittgenstein and Aesthetics, Perspectives and Debates*, A. ARBO, M. LE DU, S. PLAUD (éds), Frankfurt, Ontos Verlag, 2012, pp. 45-59.

6. L'Éclat, 1991.

l'on entend par ce nom soit une chose acquise. Il est possible de voir chez Wittgenstein une contribution à une autre «esthétique» que ce que l'on entend par cette expression.

Entre esthétique et anthropologie: esthétique est cette «description qui place les choses côte à côte, ce que, dit Wittgenstein, «l'esthétique fait que l'explication freudienne fait aussi»⁷. Le but qui est d'exhiber des traits véhiculés par des raisons, qui sont d'autres descriptions justifiant des traits comme dans une œuvre d'art, suppose de ne pas répondre à la question «pourquoi» en alléguant des causes. Cette acception n'a rien à voir avec la psychologie dans sa prétention empirique (ou psychanalyse) et n'est pas celle dont se réclame une «science». La critique de la prétention à être une science qui vise Freud est claire dans les *Conversations sur l'esthétique* (1938) de Wittgenstein et plus tard assumée dans ses *Conversations sur Freud* (1942-6).

La psychanalyse ressemble à l'esthétique, la philosophie aussi. La psychanalyse par exemple fournit des «moyens (ou formes) de représentation», *Darstellungsform*, (ex: des «raisons» pour le rêve) qui sont utiles pour la comparaison sur lesquelles se fondent les jeux de langage. C'est ce que Freud montre qu'il fait dans *l'Interprétation des rêves* où se trouve construit un «nouvel art d'interpréter» qui rappelle l'art d'«Assembling reminders» de Goethe.

De la philosophie, Wittgenstein qui n'est pas ennemi de la psychanalyse (contrairement à ce qu'en juge Jacques Bouveresse) déclare: «notre méthode est à certains égards, semblable à la psychanalyse» (Rem. *Mêlée*, 1930; *Ph. Researches*, § 144). Ce qui a suggéré à G. Baker⁸ l'idée que Wittgenstein a nourri un modèle psychanalytique de la philosophie. «Esthétique»: n'est pas le nom d'une discipline pour Wittgenstein, mais plutôt un faisceau de ressemblances partielles que possèdent incomplètement et de façon partielle les arts de comprendre que sont esthétique, psychanalyse et philosophie.

L'anthropologie quant à elle, sous la plume de Wittgenstein, n'est pas davantage professionnelle. Elle procède de l'intérêt non directement pour les formes des mots (ce que croient erronément les philosophes) mais pour l'usage de ces formes. Or derrière l'usage réside un geste. Le mot est en effet enseigné comme s'il était un substitut à une expression faciale ou un geste. C'est le «jeu» (game) de ces manifestations qui apparaît alors, non une quelconque forme de ces mots. Ce n'est pas sur le mot qu'il faut concentrer son regard, mais sur les circonstances dans lesquelles il est articulé.

7. *Cambridge Lectures 1932-35*, (éd. A. AMBROSE, d'après ses notes). C'est le titre de mon article in A. ARBO (2012), cf. note ci-dessus.

8. Le «3e Baker» d'après K. Morris correspond à la période finale où Gordon Baker a lu le Wittgenstein de maturité dans une perspective marquée par Fr. Waismann. G. Baker professeur à St John's College, à Oxford, a été un très grand interprète de Wittgenstein. Nos travaux sur les *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick* (2 vols; PUF, 1997-8, en réédition chez Vrin) ont été menés avec lui et à son initiative.

On le voit avec l'exemple de la musique et la critique que fait Wittgenstein de l'argument tolstoyien du contenu «sentimental» de la musique (dans une des *Remarques Mêlées*, 1947)⁹. Là, dans cet exemple, on verra que coïncident vie des formes et formes de vie, ou plutôt que l'une se noue à l'autre, ce qui est l'objet de ma démonstration. De même dans une remarque sur les mélomanes amoureux de Chopin réunis dans une salle de concert¹⁰, les deux aspects sont, sous le même regard d'un observateur extérieur, concomitants, pris ensemble, pour ne pas dire interdépendants au sein d'une même culture.

Nous allons voir comment ce recouplement de la vie des formes avec les formes de vie, faisant se croiser l'esthétique et l'anthropologique comme dimensions, plutôt que comme domaines, gagne en clarté à la lumière de l'argument d'Andrés Raggio de l'importance du contexte pour les concepts modaux.

Une question se pose à nous qui est la suivante: si la forme dans son aspect vivant renvoie aux formes de vie sur lesquelles elle se boucle, y-a-t-il là un gain, ou une perte? Comment les formes de vie peuvent-elles être renouvelées en dehors de ce bouclage? C'est la question que j'ai posée à Vienne dernièrement: comment, en partant des formes de représentation qui présupposent des formes de vie, donner lieu à de nouvelles formes de vie? Une réponse à cette interrogation apporterait des éléments à la fameuse injonction du changement (de vie) comme manière de voir la même chose autrement dont on sait qu'elle occupe le centre de la démarche de Wittgenstein. Faire varier sa manière de voir donne une liberté de supposition qui est la clef d'une certaine forme de liberté, je dirais, sémantique.

À ce point, la réponse sera de comprendre l'efficacité de la description de l'usage lui-même, de l'application du symbolisme dans ce qu'il a de créatif à travers la variation.

I. LA VIE DES FORMES

Dans les «formes sonores animées», les sons. Un héritage hanslickien: le mouvement des sons

La thèse de l'autonomie du musical liée au fait que la musique «ne dit rien» transitivement parlant, n'a aucun «contenu», et s'entend dans le prolongement d'Ed. Hanslick, historien de la musique viennois du milieu du 19^e siècle. Ce critique de la musique à la plume acérée, grand pourfendeur de la musique

9. Je renvoie ici à mon livre où le lecteur trouvera l'analyse de cette critique: *Au fil du motif, autour de Wittgenstein et la musique*, Delatour-France, 2012.

10. *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I, 888.

wagnérienne, est le premier à avoir considéré que, loin d'être sentimental comme la conception classique de l'*Affektlehre* le faisait croire, le contenu musical de ce qu'il appelait «formes sonores animées» se confondait avec le formel de la musique au sens où la forme qui n'est pas une ligne tracée autour d'un vide, n'est pas arabesque mais tableau, forme pleine et manifestée de l'Idée musicale «auto-télique»¹¹.

Cette thèse, retravaillée à la lumière d'une méthodologie formelle mais non formaliste (au sens logique) invite à une réévaluation totale de la «forme»; forme pleine, active, forme-force, par opposition au formel kantien¹².

À cet égard, le modèle musical du «contenu comme forme et de la forme comme contenu» a beaucoup à nous apprendre. D'une part, il révèle un sens d'abord esthétique-musical bien avant que l'épistémologue Gilles Granger ne s'avise de parler de «contenu formel»¹³, qui lui élabore cette notion plutôt en lecteur du linguiste danois Hjelmslev et sans penser à la source esthétique. Ensuite, il porte la dimension vitale de l'acte de pensée, crucial pour Gilles Granger qui invoque souvent l'exécution de la musique par un interprète comme «modèle» (*Gleichnis*) de la méthode philosophique dans les *Recherches philosophiques*, consistant à comparer les expressions pour en appliquer les différences et les similitudes. C'est alors sur le modèle du musicien et de l'interprétation variationnelle des accords que le lecteur est appelé à saisir la philosophie comme activité et non doctrine faite de thèses. Le corollaire de cette conception est l'absence de référence à un objet extérieur à la mélodie. De même –et c'est une vue autocritique de Wittgenstein par rapport aux «objets» constituant l'arrière-plan quasi-ontologique de son *Tractatus*–, la méthode comparative des jeux de langage est appelée à pallier l'impossibilité de dire en quoi les «objets» consistent. On analogise donc ce qu'on ne peut pas définir. Les «objets» comme références disparaissent devant les «objets» comme «paradigmes» de comparaison. «Paradigmes» ici étant pris, dans un sens non platonicien, quoiqu'on en trouve l'emploi modeste en grec ancien, de pièces servant

11. *Le Beau dans la musique*, chez Hermann, nouvelle édition, 2012, LISSNER et LE LANNOU, prés. et trad.

12. En trad. due à J. Labia, cf. *Sur l'impression subjective de la musique et sa place dans l'esthétique*, in *Formalisme esthétique, Prague et Vienne au XIXe siècle*, textes réunis par C. Maigné, Paris, Vrin, 2012.

13. Cf. *Formes, opérations, objets*, Paris, Vrin, 1994, ch. 3. Dualité à cerner dans le domaine du symbolisme, le contenu formel se manifeste comme «obstacle» (impossibilité d'extraire la racine carrée d'un nombre négatif) à un déploiement opératoire. P. 65, Granger prend l'exemple de l'équation cubique, où «l'objectal déborde l'opérateur», en l'absence d'adéquation entre le système des opérations de l'algèbre qui s'opposent à ce que cette formule ait un sens, et le système des objets que ces opérations déterminent, puisque, de fait, l'équation est satisfaite par trois nombres (3 racines réelles) définis par la même algèbre.

d'instruments linguistiques représentants, et non de modèles ou originaux supérieurs qui se trouveraient représentés (dans le langage et son symbolisme).

Vie des formes dans la peinture

J'ai également repéré un usage esthétique chez Henri Focillon dans sa *Vie des formes*¹⁴, parlant des formes en arts en termes de «contenu formel» suggérant aussi un certain vivre des formes associé à leur aspect dynamique. Le «contenu formel» a pour lui, partie liée avec «la vie des formes». Cela s'entend bien dans les arts visuels comme en musique. Il en est de même dans le langage.

Il arrive même que le musical permette de renvoyer au mouvement qui seul permet de voir la vie dans un tableau, par exemple la représentation de couleurs incompatibles. Un tableau de Paul Klee le montre à l'évidence dont le titre est bien musical: *Rythmus*. Son titre «Rot und Grün, Stufung, ou Rythmus», de 1921, nous signale que ce n'est que dans le mouvement, sous l'aspect musical du rythme, qu'on pourra voir rouge et vert ensemble, ces carrés mis côte à côte dans le tableau, que la logique oppose comme radicalement incompatibles. L'art résoudrait ainsi des impossibilités logiques, par le mouvement associé au musical¹⁵.

Vie de l'acte de pensée (Gilles Granger)

1. Vie de l'acte de la pensée: Le «complexe de Pygmalion», texte de Gilles Granger de 1947

Une indication que Granger a bien pu être marqué par cet emploi est ce qu'il caractérise comme étant «la vie» propre à «l'acte de pensée», à distinguer de la désignation d'objets par des concepts: en effet les signes loin de présenter des objets à saisir, nous montrent ce qu'ils font» (*Pour la Connaissance Philosophique*, p. 203)¹⁶. Ce «montrer» s'articule à une opération d'application de symboles dans un milieu où cette application est suivie d'effets. La conception est propositionnelle et renvoie à l'énoncé complet comme entité sémantique.

14. Paris, Vrin, 1943, p. 5 où l'expression se trouve utilisée.

15. Un point que j'ai abordé dans mon texte sur *Objet esthétique, objet scientifique*, entre art et création chez Granger, in *La pensée de Gilles Granger*, colloque que j'ai organisé, avec la collaboration de Arley Moreno (Campinas Université, Brésil), à la Maison des sciences de l'homme de Paris-Nord, et dont les Actes sont publiés chez Hermann, 2010, avec une participation des musiciens de l'équipe CICM, dirigée par Horacio Vaggione, compositeur chercheur à l'université de Paris 8-St Denis, coord. A. Sédès, p. 257.

16. Odile Jacob, 1988.

Son interprétation du «complexe de Pygmalion», texte de 1947, placé en tête de son livre *Formes, opérations, objets*¹⁷, témoigne. À Pygmalion, figure de l'échec de cette extraction directe de la forme à partir de la matière, parce qu'il échouait à donner la vie à son œuvre sculptée Galatée, il fallait «précipiter l'art dans la vie» (c'est une critique de Goethe). Car il faut bien, disait Spinoza que cite Granger, un «marteau pour créer le marteau, et une enclume sur laquelle faire l'enclume». Mais précipiter l'art dans la vie, sans médiation, était voué à l'échec.

2. Médiation par le symbolisme

Epistémologiquement, ces considérations conduisent à marquer l'importance des opérations pour constituer des «structures d'objets» au lieu de les considérer comme donnés. Donc un «travail». L'allégorie de Pygmalion signe ce besoin d'une médiation par un symbolisme. Saisie dans le marbre séparément de la forme, Galatée en effet ignore «le tremblement léger, imperceptible qui indique qu'elle vit» (H. Focillon, v. ci-dessus à propos de la vie de la forme). Or vivre est vivre dans la donnée inséparable de la forme et de la matière par la médiation active d'un système de signes, dit aussi Wittgenstein dans son *Tractatus*, 4.002: il est «humainement impossible» d'extraire du langage sa forme logique, «immédiatement». Le mot «immédiatement» (*unmittelbar*) est la clef de ce passage. Cela est possible seulement dans le mouvement, avant-même toute séparation théorique entre forme et matière. C'est donc bien la forme qui «témoigne qu'elle vit», dit encore Henri Focillon (dans l'ouvrage cité plus haut). Cette vie qui ne vient pas de l'extérieur à la matière, est celle d'une «logique interne d'une praxis de signification», écrit de son côté l'épistémologue Granger, en accord d'ailleurs avec la formule du musicologue Boris de Schloezer à propos de la musique. L'emprunt de ce dynamisme d'une praxis de signification à l'esthétique musicale n'échappe pas non plus à l'épistémologue pour qui le symbole est une sorte de création, comparable à l'œuvre d'art¹⁸.

Or c'est précisément cette «vie» qui d'après le second Wittgenstein manquerait encore dans la première conception qu'il s'est formée de l'image logique du *Tractatus*, et qu'il va s'atteler à restaurer, en plusieurs étapes. C'est aussi elle qui va nous permettre à nous lecteurs de saisir ce que la «vie du langage» signifie.

17. Paris, Vrin, 1994.

18. L'esthétique de l'exécution musicale est très présente dans les écrits de Gilles Granger, et lui vient sans doute, en partie de Wittgenstein. Cf. *La pensée de Gilles-Gaston Granger*, Actes d'un colloque, réunis par Arley Moreno et moi-même chez Hermann, 2010.

II. LES ÉTAPES WITTGENSTEINIENNES VERS LA VIE DE L'ACTE DE PENSÉE

*Le Tractatus Logico-philosophicus*¹⁹

En 4.0311, Wittgenstein utilise l'expression française «Tableau vivant» pour caractériser le fait que dans une séquence de noms, chacun figurant pour un objet, un état de choses se trouve présenté «comme un tableau vivant du monde». Soit dit en passant, cette expression, en son usage de source baroque, est d'inspiration musicale.

Le lecteur sait que Wittgenstein se reprochera bientôt d'avoir échoué à faire que de telles séquences expriment la vie qu'il signifiait. Ainsi en 6.21, la formulation n'est pas adéquate: «Une proposition n'exprime pas une pensée», elle ne dit rien. Elle n'est qu'une question d'inférences, et ce n'est pas vers des inférences que nous regardons dans la «vie réelle». À ce stade, Wittgenstein estime encore qu'en l'absence d'une «pensée» (au sens de Frege), une proposition manque la vie. Cette vue ré-apparaîtra dans le contexte de la critique que Wittgenstein adresse plus tard au mathématicien anglais Alan Turing. La «pensée» à laquelle les mathématiques sont dites indifférentes fausse l'accès à la «vie» parce que la «pensée» selon Frege n'est pas la vie. Wittgenstein vise alors une activité mathématique dans «la vie réelle»: «*im Leben*».

Le Cahier Bleu

Plus tard en 1933, Wittgenstein loue Frege de s'être rendu compte que les formalistes faisaient erreur en confondant des signes sans importance avec la signification (*Sinn*). Frege a vraiment essayé de donner une vie aux signes mathématiques, reconnaît-il, mais en termes objectivistes de «pensée». Ce en quoi il se trompait. Traités comme de simples taches de graphite sur le papier, les signes mathématiques dit-il, sont «morts et absolument inintéressants». Frege pensait au contraire qu'il était possible de donner aux signes une «sorte de vie». La «pensée» était à ses yeux d'ontologie (au sens moderne que prend cette expression qu'on associe alors à un «platonisme» logique) des «objets mathématiques», cette sorte de vie sans laquelle une proposition «est absolument

19. Les références aux ouvrages de Wittgenstein dans cet article sont les éditions chez Blackwell, pour la traduction anglaise notamment *The Blue Book*, originellement en anglais (1975) et les *Recherches philosophiques*, en anglais, *Philosophical Investigations* (trans. E. Anscombe, 1953), et pour les *Remarques Mêlées* sous le titre anglais *Culture and Value* (trans. Peter Winch): The University of Chicago Press (1980). Pour le *Tractatus*, nous travaillons sur l'édition anglaise avec texte allemand, publiée par Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961 (trans. D. Pears – Br. McGuinness).

morte et une chose triviale». Et Wittgenstein d'ajouter: «Aucune adjonction d'un signe inorganique ne suffit à rendre la proposition vivante». On remarquera qu'il s'agit ici toujours de «proposition».

Il doit cependant y avoir quelque fonction immatérielle en plus, adjointe à ces signes, et dotée d'une qualité dynamique. Cette qualité dynamique consiste en l'usage, l'activité de l'usage. Seul l'usage peut donner une vie au signe. La vie passe par l'usage. En dehors de l'usage, un nom, un signe est mort. Ce point de vue affirmé en particulier par Wittgenstein n'est pas absolument neuf, si l'on se souvient de l'importance que donne Socrate à l'usage (*ethos*) dans le *Cratyle*. J'ai eu l'occasion de montrer dans ma thèse publiée comme livre sous le titre *Grammaire philosophique chez Platon*, que Platon dans le *Sophiste* traitait les seuls noms, non liés dans une *symplokè*, de la même façon²⁰.

Dans ces passages bien connus du Cahier Bleu où Wittgenstein critique Frege tout en admettant le bien-fondé de sa quête, l'on s'achemine vers l'idée de vie dans le langage, en passant de l'appel à la «vie réelle», «im Leben», à «la vie d'une proposition», mot-clef ici, si pour Frege une pensée est exprimée (p. 4). L'erreur du logicien fondateur Frege a été la suivante: regarder vers un «objet» (qui serait donné) correspondant à un signe et coexistant avec lui tandis que nous devrions, corrige Wittgenstein, regarder vers «l'usage du signe».

L'usage est la vie, si elle est considérée en relation avec un «système» auquel le signe appartient. Un système ici est simplement l'ensemble dans lequel entre un élément qui lui appartient. La thèse du «système» contraste avec celle, formulée d'abord par Wittgenstein dans son *Tractatus*, et adoptée par le Cercle de Vienne après lui, de l'existence d'«éléments» (énoncés élémentaires ou protocolaires) à la base de la connaissance, énoncés primaires auxquels se réduirait le langage de la connaissance s'il n'est pas spéculatif²¹. Wittgenstein lui, se centre maintenant sur l'usage, soit, en d'autres termes, «l'activité d'opérer avec des signes»: «the activity of operating with signs» (original anglais, chez Blackwell), plutôt que l'activité mentale qui serait soi-disant sous-tendue, qui, dit-il, reste brumeuse, et une chose étrange: «cloudy» and «a queer thing» (p. 6).

Vie vs pensée (au sens de Frege)

Telle est la «motivation» d'un signe, comme les linguistes disent. Si les signes exprimant des pensées font davantage pour Frege que de contribuer à

20. Ou un projet de *Grammaire philosophique* chez Platon, Paris, PUF, 1991.

21. On a reconnu ici la doctrine réductionniste de l'unité de la science, qui fut soumise ensuite à révision par les membres du Cercle de Vienne eux-mêmes qui n'arrivaient pas à s'entendre sur le sens à donner aux énoncés de base. Cf. notre *Manifeste du Cercle de Vienne* (sous ma direction), Paris, PUF, 1985, réédité chez Vrin en 2010 sous ma direction.

construire un système de signes, pour le simple objectif mécanique d'un calcul inférentiel, la quête de Frege doit, plutôt que d'être abandonnée, être reformulée autrement, non au niveau de la relation nom/objet, mais à travers le fait d'articuler des propositions dans le contexte d'une activité d'usage des signes employés pour un but déterminé.

On a affaire ici à deux conceptions de la vie en conflit: l'une c'est la vie réelle comme lorsque l'enfant va acheter chez l'épicier 6 pommes, et la vie en tant qu'usage des signes dans ce contexte pragmatique (p. 17). Dans le *Cahier Bleu*, les deux cohabitent.

C'est ainsi qu'apparaît pour la première fois l'idée des jeux de langage. Quand on se met à les décrire, le brouillard disparaît au fur et à mesure. La vie de ces activités apparaît avec d'autant plus de relief que la pensée au sens de Frege qu'on croyait être la vie, s'impose moins.

Critique de l'interprétation de P. Maniglier: «l'esprit du signe»?

L'argument de la perceptualité du signe

Il est intéressant de constater que l'argument en faveur d'une dimension immatérielle (par exemple la «pensée», selon Frege) qui se trouverait rajoutée aux signes pour leur donner «vie», ne conforte en rien les défenseurs de l'immatérialité de la signification dans leur thèse. Telle est par exemple celle de l'interprétation de Patrice Maniglier dans son livre: *La vie énigmatique de signes*²².

Il soutient à tort que Jacques Bouveresse (après et d'après Wittgenstein) pense que les signes devraient être réduits à leur réalité empirique. Sa lecture qui doit beaucoup au second Saussure repose sur le fait que, pour lui au contraire, Patrice Maniglier, lecteur du second Saussure, les signes ont bel et bien leur part immatérielle. Il objecte donc que la perceptualité des signes telle qu'elle est soulignée par Jacques Bouveresse (d'après Wittgenstein, n'est pas une raison à ses yeux suffisante pour attribuer à ces signes une «vie». L'aveuglement de P. Maniglier à la dimension de la perceptualité des signes dans des contextes, autrement dit, selon l'expression de Wittgenstein, aux «aspects», alors que c'est cette perceptualité-même qui constitue justement un argument en faveur de leur «vie» aux yeux de Wittgenstein –comme le comprend bien Jacques Bouveresse–, peut être expliquée par un échec touchant la plupart des linguistes, à savoir l'incapacité de ces derniers à voir l'importance de l'usage dans les matières linguistiques. On pourrait parler d'une «cécité à l'usage» allant jusqu'à tourner le dos aux «aspects» qui intéressent la grammaire

22. Sur Saussure et la naissance du structuralisme (sous-titre), Editions Leo Scheer, 2006, introduction, p. 14.

des expressions psychologiques dans la dernière philosophie de Wittgenstein. Cette «vie» est avérée dans la créativité du langage, à savoir la capacité de créer de nouveaux sens avec des signes que nous connaissons déjà, comme de comprendre des propositions que nous n'avons jamais entendues jusque là (cf. *Tractatus*, 3.318, 4.027-4.03...).

Ainsi comprise, on peut mentionner un philosophe du langage avant la lettre, critique de l'idée que le langage se réduirait à un système de signes produits. C'est le linguiste prussien W. von Humboldt à qui, comme l'a bien développé Ernst Cassirer, la dimension culturelle de l'activité du signe n'a pas non plus échappé. Le langage comme *energeia* affirmé par Humboldt qui était un grand lecteur de Kant, renferme une critique du caractère statique de la synthèse kantienne de l'intuition et du concept²³.

Wittgenstein n'a probablement pas lu Humboldt. Notons cependant que Hanslick lui connaissait le «linguiste anti-linguiste» prussien (selon l'expression de H. Meschonnic)²⁴, et que sa conception du «contenu comme forme et forme comme contenu» dans la musique, reprenait à son compte son important motif dynamique inscrit dans l'idée d'*energeia*, de l'activité de l'usage des signes, en tant qu'opposée à *ergon* (appliquée à un système produit de signes). Faute de cette capacité active des signes à rendre la communication possible, le langage non seulement manque le vie, mais manque de vie. Il n'est pas exclu que les connexions qu'établit Wittgenstein entre langage comme activité de vie, culture, et *Lebensformen* doivent quelque chose à ces avancées humboldtiennes, bien que Wittgenstein n'ait pas directement été influencé par lui. L'expression «formes de vie», à l'origine forgée par Julius Spranger pour signifier des types de caractères individuels, se retrouve ensuite chez le jeune Marx. Elle est également centrale pour comprendre un aspect social et politique de la philosophie du Cercle de Vienne dans le contexte viennois d'entre-deux-guerres.

III. DE LA DISSOLUTION DE L'ANALYTICITÉ À LA DIAGRAMMATIQUE (A. GARGANI)

Aldo Gargani appelle «dissolution de l'analyticité» (ch. 7 de *Musica, Parola, Gesto*)²⁵, cet effondrement du parallèle analytique entre langage et musique qui porte atteinte à l'idée-même de «contenu conceptuel» chez Frege. Par «dissolution de l'analyticité», il faut entendre ruine de l'élément au fondement

23. Mon séminaire de 2012 à la FMSH, immeuble «Le France», campus Tolbiac de la BNF, a porté en particulier sur cette question que je ne peux développer ici.

24. Cf. *La pensée dans la langue, Humboldt et après*, ss la dir. H. MESCHONNIC, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1995. Voir à ce sujet l'article de J. Trabant sur *Sprachsinne*: le sens du langage, de la linguistique et de la philosophie du langage, pp. 51-71.

25. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.

d'un corpus d'énoncés scientifiques, et donc fin de la sacro-sainte réduction (par le moyen purement formel de la déduction logique) d'un complexe de tels énoncés à leurs atomes. La signification n'est pas faite de noms renvoyant un à un à des objets prédonnés ayant un statut ontologique de références fondamentales pour une sémantique digne de ce nom. Ce à quoi a d'abord fait croire le *Tractatus* tel que l'ont lu les membres du Cercle de Vienne. Wittgenstein qui revient en critique de son propre dogmatisme, sur ses thèses antérieures, rapproche, au § 46 des *Recherches philosophiques*, sa première illusion de celle des «individus» selon B. Russell, mais aussi des éléments selon l'atomisme linguistique ancien qu'une discussion dans le *Théétète* rapporte et met en question dans la bouche de Socrate. En se retournant contre cette première vision des choses, c'est la thèse de la compositionnalité du sens –visant surtout Bertrand Russell– qu'il met à l'épreuve, en écho aux querelles de ces prédécesseurs, sans égard, comme je l'ai montré dans un travail maintenant publié²⁶, pour le langage adopté dans ces théories antérieures, et dans l'indifférence totale aux données de l'histoire de la philosophie (en particulier grecque) traditionnellement pratiquée, même en son temps. Son indifférence à la philologie choquera, mais à ses yeux, et il l'écrit en 1933, ce qui est important c'est, «non la philologie, mais la grammaire philosophique».

Critique de la fatalité du «doit» logique (l'inférence): Friedrich Waismann

Le lien avec la culture ne suffit cependant pas si l'on cherche à apprécier toute la force de l'argument de cette activité de vie qu'est l'usage du langage chez Wittgenstein. Pour apporter à cette activité, son complément de force, il reste à saisir une dimension-clé du langage: le caractère physionomique de la signification, en soulignant les manières que nous avons de l'entendre dans un milieu au besoin appareillé, au détriment d'un quelque chose de «dit» (*Fiches*, § 173). Et s'il s'agit de phénomènes émergents²⁷, l'évaluation de tels *qualia* (ex-qualités secondes selon Locke) ou «aspects» ici révélés par l'usage conceptuel, requiert une constellation de traits qui n'a plus grand chose à voir avec les réquisits d'une logique demeurée inférentielle comme celle forgée par Russell après Frege.

26. Cf. mon article, dans sa version française, intitulé Du chariot d'Hésiode au balai des *Recherches philosophiques*, en passant par Russell, ou le *Théétète* d'après le §46 des *Recherches* de Wittgenstein, in *L'idée platonicienne dans la philosophie contemporaine*, ss la dir. de S. DELCOMINETTE et A. MAZZU, Paris, Vrin, 2012, p. 307.

27. Dont la survenance (par exemple du mental sur le physique, des propriétés morales sur les propriétés naturelles, sans s'y réduire) n'est ni causale ni déductive. Cf. P. Engel dans le *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, PUF, 1998. Cf. Horacio Vaggione pour cette définition étendue à la composition musicale aujourd'hui.

La linéarité de la transition d'un troisième à partir de prémisses se trouve désormais mise hors jeu. Wittgenstein peut alors parler de scintillements. C'est la synopsis qui domine au détriment de la logique inférentielle dont Friedrich Waismann, le scribe de Wittgenstein dans les années 1930 et son meilleur interlocuteur jusqu'à la rupture, a le premier dénoncé la pathologie qu'il attribue à la névrose obsessionnelle propre au logicien²⁸. Reconnaître quelque chose dans un contexte autre, est au fondement de la saisie d'une structure de signification qui tient plus de la vibration dans le mouvement de l'usage sur le mode d'un «voir-comme» que de la dérivation logique. Ce quelque chose peut être de l'autre, et non de l'identique même voué à devenir autre (*Remarque Mêlée*, 1946).

Waismann²⁹, lui-même philosophe des mathématiques au départ, est le premier à appliquer explicitement ce voir-comme à l'écriture du symbolisme mathématique pour l'invention d'opérateurs nouveaux. Il est clair que sa dette à Wittgenstein dont il a suivi pendant quelques années les moindres nuances et changements de pensée, n'y est pas pour rien. Pour penser cette «action» de l'usage dans un «voir-comme» appliqué au symbolisme, force est de se débarrasser du préjugé que les caractères d'un concept sont les propriétés des choses dont les concepts sont les concepts. Une confusion déjà dénoncée par le grand Bernard Bolzano. Or c'est précisément cela que dit une «forme de représentation», *Darstellungsform*. Notre «manière de parler des choses» est une telle «Darstellung», qui ne se réduit pas à ce qu'il conviendrait de «prédiquer de la chose» en question. Aussi bien, décrire ces traits d'une manière de se représenter, n'est pas pénétrer ces propriétés-mêmes en tant qu'elles seraient possédées par ces choses dont on se construit une «représentation».

La fonction-trait

Les symboles mathématiques sont dits pour cette raison «actifs» en écho aux constructions actives du logicien intuitionniste Brouwer dont s'est inspiré aussi H. Weyl, nous rappelle le philosophe Aldo Gargani³⁰. Le point n'est pas

28. How I see philosophy, in Sir Alfred Ayer's *Logical Positivism*, London, Macmillan, 1959, texte 17, p. 345.

29. Un interlocuteur très attentif de Wittgenstein qui s'attacha à transcrire ses pensées, proche aussi de M. Schlick, «l'âme du Cercle de Vienne». Nous renvoyons ici à notre numéro sur Fr. Waismann, co-édité par J-Ph. Narboux et moi-même, Waismann, *Textures logiques*, in nos *Cahiers de philosophie du langage*, 6, Paris, L'Harmattan, 2008.

30. En 1986 dans la revue *SUD*, «techniques descriptives et techniques constructives» sur Schoenberg et Wittgenstein, p. 74. Numéro consacré à Wittgenstein, J.-P. COMETTI (coord.).

non plus étranger à notre philosophe des mathématiques Jean Cavaillès, comme l'écrit Hourya Sinaceur encore dans son dernier livre sur Jean Cavaillès³¹. Ainsi la barre de Sheffer a une action qui est celle de l'imagination symbolique. D'où, s'agissant de la «fonction-trait» («Stroke-function»)³² le rapprochement intéressant suggéré par Aldo Gargani, entre le constructionnisme mathématique et la musique. Dans la musique, la fonction-trait s'applique à la notation. Mais elle suppose aussi, à partir de Guido d'Arezzo que celle-ci n'est plus un aide-mémoire des musiques qui auraient tendance à disparaître, mais des appels à jouer des airs à venir (cf. Eric Havelock et sa comparaison entre les signes alphabétiques et les notes de la musique)³³. Cette vision réclame un changement de perspective du support de la pensée loin du frégéanisme.

(i) Se trouve dès lors mieux expliquée la critique par Wittgenstein de la machine déductive sur le modèle de laquelle les logiciens-mathématiciens ont imaginé des machines à penser. Ainsi la machine de Jevons, première machine logique digne de ce nom, est mentionnée par Otto Neurath (leader du Cercle de Vienne d'inspiration austro-marxiste) comme machine à purger les énoncés, en vue de l'unité de la science, telle qu'elle a été conçue pour la première fois par Jevons pour traiter le calcul de Boole, jugé trop compliqué.

(ii) Par ailleurs, elle tourne l'attention vers des prédicats et les ressemblances ou différences de famille entr'eux plutôt que vers des propositions.

Cette machine devait en effet par la mécanisation des inférences logiques simplifier le calcul. Construite en 1869, rappelons que cette machine à calculer fut présentée par Jevons lui-même qui en rédigea le rapport à l'attention de la Royal Society of London in 1870 et qui fut publié tôt après dans les *Philosophical Transactions* de la même Society, la même année, sous le titre, *The mechanical performance of logical inference*³⁴.

(iii) Quant à la question aspectuelle, elle s'enracine dans celle des prédicats de ressemblance de famille: les «frp» (abréviation anglaise pour ces prédicats) et les jeux de langage. Il s'agit des concepts qui correspondent à des activités mentales (supposant l'emploi de verbes psychologiques) qu'on décrira, mais sans expliquer ces activités qu'on ne peut saisir que dans des situations concrètes à travers leurs réalisations. On peut se référer ici au *Cahier Bleu*, p. 70, et aux

31. Cavaillès, Belles Lettres, 2014.

32. Cf. le renvoi de Aldo Gargani à des travaux sur les constantes logiques de Sheffer (notes 39 et 40 pour la page 95, *op. cit.*, in *Revue Sud*) dont il rapproche l'inventivité des formes chez Schoenberg (propos sur la Main heureuse, monodrame de 1928). Cf. aussi dans notre *Wittgenstein et l'art*, l'article de A. Gargani, in *Rue Descartes*, Paris, PUF, 2003, n° 39, pp. 66-67.

33. En référence aux Grecs anciens, *Aux origines de la civilisation en Occident*, Paris, Maspero, 1981, p. 95.

34. Cf. notre *Manifeste du Cercle de Vienne* dans la 2e édition actualisée, *op. cit.*, n. 1, pp. 65-66, Paris, PUF, 1985 (1e éd.).

Recherches Philosophiques I, qui offrent de multiples cas de descriptions de comportements humains comme «contextes». C'est d'une certaine «logique» qu'il s'agit encore, mais déjà plus tout à fait au sens déductif et canonique de Frege-Russell. Ces concepts sont en effet «modaux» et analytiquement irréductibles contrairement à ce que la méthode frege-russellienne laissait attendre.

Leur logique (engendrement par l'exemple) ébranle «la centralité de la détermination du sens» selon Frege (G. Baker, P. Hacker, dans leur fameux commentaire des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, pp. 376-377)³⁵. Pour Frege, le modèle de compréhension d'un énoncé est de connaître une *Merkmale-Definition* qui présuppose de déterminer un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes pour l'application d'une expression. Cette procédure exclut l'indétermination et le vague. Wittgenstein rejette cette demande qui s'articule avec une conception du langage comme calcul, analogie qu'il a d'abord adoptée mais qu'il rejette maintenant.

Renvoi au donné des «formes de vie»

Le point de départ est l'activité de «comparaison» qui s'oppose résolument à voir quelque chose en commun *Das Gemeinsame sehen* (*Rech. Ph.*, §72), d'inspiration platonicienne. En critique de la «Platosbetrachtungsweise», Wittgenstein met en place sa méthode comparative des paradigmes, dans les *Recherches Philosophiques* suite à sa critique dirigée contre Frege (*ibid.*, §71). Les différents cas de comparaison n'ont rien en commun, pas de caractéristiques communes à tous les cas de comparaison, pas même le mot qu'on utilise (réponse nominaliste)³⁶. Comme le dit Marcel Détienné pour le champ anthropologique grec, il s'agit de «construire des comparables», et non de les dénicher quelque part. Cela n'empêche pas les «frp» de fonctionner comme prédicats dans le langage auxquels on associe des séries inductives ayant un caractère analogique (on invente alors des connexions intermédiaires). Les possibilités sont devant, apportées par l'usage. Les «frp» ne se rapportent pas tant à ce qui arrive dans l'esprit d'une personne ni même à des qualités ponctuelles, qu'à ce qu'elle fait ou qui arrive après et à des contextes du comportement humain. C'est une généralisation par «séries inductives», ou définitions récursives, et un réaménagement de la définition contextuelle selon Frege³⁷.

35. Dans leur grand et fameux commentaire des *Recherches philosophiques*: Wittgenstein, *Understanding and Meaning*, publié chez Blackwell, 1980.

36. Cf. *Cahier Bleu*, p. 55.

37. Sur ces points, je suis le passionnant article de A. R. Raggio (1969) in *Revue Internationale de Philosophie*, numéro consacré à Wittgenstein, contenant les Actes du premier grand colloque organisé par G. Granger à Aix-en-Provence). Raggio y démontre

Pour le faire comprendre, Raggio prend un contr'exemple, celui du traitement husserlien des concepts modaux fondés sur l'expérience et son intentionnalité à la source des *Vermögenheiten*. «Partout où Husserl utilise un concept modal, possibilité ou potentialité, Wittgenstein, lui, renvoie au contexte dans lequel s'inscrit l'expérience présumée (p. 344)». De quel réductionnisme logique pourrait-il alors être question, demande-t-il, dans le cas de l'emploi de concepts modaux chez Wittgenstein?

À cela Raggio répond que Wittgenstein n'indique aucune voie propre à une telle réduction et que les concepts modaux se réduisent à d'autres concepts modaux, ce qui complique plutôt la grammaire et tend à rendre l'analyse elle-même interminable.

La forme de vie reste donc l'ultime «donné» auquel renvoie l'emploi des concepts modaux. Ainsi l'usage de prédicats modaux par lesquels sont saisis, dans des jeux, des symboles qu'on applique, s'engendrent sans renvoyer à autre chose: ni objectivité fondamentale (par ex. le corps résonant pour justifier au XVIII^e siècle les *qualia* sonores), ni états mentaux, ils figurent seulement pour des qualités dispositionnelles (les «aspects» ou «qualia» peuvent avoir ce sens) qui ne sont pas justifiées en arrière-plan par des expériences qui seraient en droit premières (visuelles ou sonores) sur lesquelles elles se grefferaient. Celles-ci sont donc indifférentes au «point de vue».

CONCLUSION

De l'essence de la notation à une diagrammatique du symbolisme (Gargani) – Vers une dimension opératoire

En revanche le parallèle avec les mathématiques, le caractère notationnel déjà mis en relief dans des propositions centrales du *Tractatus*, le thème de «l'essence de la notation»³⁸, l'efficacité perceptuelle des signes ou caractère des concepts dont la méthode descriptive de la philosophie dite seconde doit ressaisir l'usage et la portée, à travers des jeux qui le font varier toujours plus à distance de l'idée (fallacieuse) d'un contenu de sens, conceptuel (contre Frege), tout cela incline à remettre en chantier, non ce qu'il en est du langage dont la musique en particulier, on l'a compris, illustrerait le caractère vital et

que les frp sont logiquement non réductibles et qu'il n'y a pas de «frp de frp» (comme il y aurait une classe d'éléments).

38. 3.342..., 5.514, 6.122: une notation permet de reconnaître (*erkennen*) à même le symbolisme (*das bloße Ansehen*) les propriétés formelles (internes) des propositions.

dynamique, mais une certaine «grapholexie» comme l'a appelée Max Black³⁹, portée par des signes pour des structures d'opérations, qu'il s'agisse de la lecture de caractères écrits du langage, ou de symboles de sons dans la musique. C'est cette idée qui engage à mon sens une réflexion sur le support de la pensée en acte chez Wittgenstein, aujourd'hui.

En commun aux mathématiques et à la musique se trouve cette tâche: donner une expression aux «relations internes». Aldo Gargani que je viens de citer, a hasardé une thèse «diagrammatique» pour situer l'approche très singulière du dernier Wittgenstein. J'ai renvoyé plus haut à son livre *Musica, parola, gesto*. La «diagrammatisation du symbolisme» comme l'a dit aussi, est fondamentale car elle introduit, à distance d'une conception déterministe de la logique⁴⁰, un dynamisme de l'écriture par le dessin du symbole «à la main» avec cette dimension active d'une force –celle qui lui fait parler d'un «tenseur»– qui vaut pour les mathématiques comme pour la musique. C'est sur ce modèle actif, dans la dynamique de l'usage, et ouvert aux changements d'aspects, que la philosophie est description au sens pragmatique du mot pour Wittgenstein, c'est à dire, non pas seulement, enregistrement de traits produits ou vécus, mais action de transformation de ces traits en faveur d'opérations nouvelles. D'où la gestualité à l'œuvre.

Ces vues intéressent peut-être l'aspect digital, entr'aperçu par le philosophe J.-Ch. Nyiri, un spécialiste hongrois de Wittgenstein⁴¹, de la conception du notationnel chez Wittgenstein dans un sens qui nous éloigne beaucoup de la conception platonicienne d'un «*biblion en psychè*». Ce n'est ni bien ni mal. C'est un fait d'importance philosophique, peut-être anthropologique, qui me paraît devoir être mesuré, l'aspect que j'appelle non-grec de Wittgenstein, mais (n'en déplaise à Alain Badiou) pas «anti-philosophique» pour autant⁴².

Antonia SOULEZ
(Paris)

39. Commentaire de 2.13, entrée «éléments» (p. 79) de son commentaire du *Tractatus*, Ithaca, Cornell UP, 1964. En 3.342, la nécessité (ou non arbitraire) n'est ni celle des symboles, ni celle des règles, mais le fait que, étant donné certaines règles, d'autres suivent logiquement.

40. Cf. ma conférence à Vienne mi-octobre 2013 exposée en anglais publiée dans les Actes édités par Esther Ramharter que prolonge en partie ma conférence à l'ENS-Ulm/IRCAM du 9 novembre 2013 dans le cadre d'une Journée d'études organisée sur mon livre *Au fil du motif, autour de Wittgenstein et la musique*, Delatour-France, 2012, *op. cit.*

41. Dans un article sur Wittgenstein and the Problem of Machine-consciousness, in *Grazer Philosophische Studien*, R. HALLER (éd.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 33/34, 1989, p. 375.

42. J'exprime ici ma gratitude à Maria Protopapas que j'ai eu la chance de rencontrer à Ioannina l'été dernier 2013.

ΑΠΟ ΤΟΝ ΒΙΟ ΤΩΝ ΜΟΡΦΩΝ ΣΤΙΣ ΜΟΡΦΕΣ ΤΟΥ ΒΙΟΥ

Περίληψη

Δέν πρέπει νά ἐπικεντρώνουμε τὸ βλέμμα μας στὴ λέξη ἀλλὰ στὶς συνθήκες κάτω ἀπὸ τίς ὁποῖες αὐτὴ διαρθρώθηκε. Αὐτὸ καθίσταται πλέον ἐμφανὲς μὲ τὸ παράδειγμα τῆς μουσικῆς καὶ τῆς κριτικῆς ποὺ ἀσκεῖ ὁ Wittgenstein (σὲ μία ἀπὸ τίς *Wermische Bemerkungen*, 1947) στὸ ἐπιχείρημα τοῦ Tolstoy, ὅσον ἀφορᾷ τὸ «αἰσθηματικὸ» περιεχόμενο τῆς μουσικῆς. Ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ παραδείγματος αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ, καταδεικνύω ὅτι ἀντικείμενο τῆς μελέτης μου ἀποτελεῖ τὸ γεγονός ὅτι ὁ βίος τῶν μορφῶν καὶ οἱ μορφές τοῦ βίου, συμπίπτουν, ἢ μᾶλλον ὅτι ὁ ἕνας εἶναι συνδεδεμένος μὲ τίς ἄλλες. Ἡ συνάφεια ποὺ παρατηρεῖται στὶς μορφές αὐτὲς ἀποτελεῖ σημειο-κλειδί γιὰ τὸν πυρήνα μιᾶς ἀνάλογης κουλτούρας ἢ ὁποία ἐπιτρέπει τὴν ὑπερβαση τῆς ἀποψῆς ὅτι τὸ νὰ ζεῖ κανεὶς σημαίνει νὰ ζεῖ ἕναν συγκεκριμένο βίον, προκειμένου νὰ καταδείξει ὅτι ἡ ἔκφραση τῶν μορφῶν εἶναι καὶ ἡ ἴδια μιὰ μορφή βίου. Ἡ ἀποψη αὐτὴ ποὺ ἐφαρμόσθηκε σὲ μουσικὰ ἔργα, ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὴ θεωρία τοῦ μουσικολόγου Boris de Schloezer, συνάδει πρὸς τὴν αὐτονομία τοῦ μουσικοῦ ἔργου, τοῦ ὁποίου ὁ Wittgenstein παραμένει ὁ φορέας τῆς ἀμεσης μαρτυρίας, ἀποφασιστικὰ ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν φορμαλισμὸ τοῦ Eduard Hanslick.

Εἰσήγαγε τὴν ἐπέκταση τοῦ μαθήματος στὴ φιλοσοφία σύμφωνα μὲ τὸν Wittgenstein ἐκεῖ ἀκριβῶς ὅπου ἡ ἀνθρωπολογία καὶ ἡ αἰσθητικὴ διασταυρῶνται διωδύοντες ἢ μία στὴν ἄλλη. Αὐτὴ ἡ διασύνδεση δὲν θὰ ἦταν ἐφικτὴ ἐὰν ἡ «ἀνθρωπολογία» διατηροῦσε τὴν ἐπαγγελματικὴ τῆς ἐκδοχὴ τῆς περιγραφῆς τῶν μορφῶν τοῦ βίου. Χωρὶς νὰ ἀποδίδει προσοχὴ στὴν ἐκφραστικότητα τῶν μορφῶν σὲ μιὰ τέχνη, καὶ ἐὰν ἡ «αἰσθητικὴ» παρέμενε ἐκείνη ἡ μεταφυσικὴ θεωρία ποὺ ὑπῆρξε, ἢ μιὰ ἐμπειρικὴ ἐπιστῆμη τοῦ εἶδους τῆς ψυχολογίας. Ἐν συνεχείᾳ, ἡ διασύνδεση ἐπίσης αὐτὴ, φέρνει στὴν ἐπιφάνεια τὰ ἔργα τοῦ Wittgenstein ποὺ, ἔχοντας ἐγκαταλείψει τὴ συστηματικὴ τῶν «ἀντικειμένων» τοῦ *Tractatus*, τὴν «ὄντολογία» τοῦ θὰ λέγαμε, στὴν παρατήρηση, γραμματολογικὴ ἢ ἐκλογικευμένη, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς δεκαετίας τοῦ 1930, ἀφήνει ὅλο τὸν χώρο στὴν ἀποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «ἐμεῖς» εἴμαστε οἱ μόνον ὑπεύθυνοι.

Ἡ κίνησις αὐτὴ, ἐκτὸς τῆς λογικῆς, ἔχει ἐπίδραση καὶ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο παρουσιάζεται ἡ σημασία – ὅχι πλέον ἀφηρημένα ἀλλὰ ὑπὸ μορφή διαγραμματικὴ. Εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς μακρᾶς ἔρευνας σχετικῆς μὲ τὸν βίον τῆς γλώσσας, τὸν δυναμισμό τῆς ποὺ ὀδήγησε ὡς ἐκεῖ, ἕναν «βίον» τοῦ ὁποίου ἡ «κίνησις», ποὺ δὲν εἶναι τὸ συναίσθημα ἀλλὰ ἕνας ἐνεργὸς συλλογισμὸς μεταξὺ μορφῆς καὶ περιεχομένου (ὁ συμβολισμὸς κατὰ τὴν ἀνάλυση ἀπὸ τὸν Granger τοῦ «συνδρόμου τοῦ Πυγμαλῶνα», 1947), δὲν διαθέτει τὴ λογικὴ ποὺ ὁ Frege, ὁ Russell καὶ ὁ πρῶμος Wittgenstein θεώρησαν ὅτι εἶχαν ἀνακαλύψει. Μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, καθίσταται ἀποτελεσματικὴ αὐτὴ ἡ σύνδεση τοῦ βίου τῶν μορφῶν μὲ τίς μορφές τοῦ βίου, δυνάμει τῆς ὁποίας ἡ αἰσθητικὴ καὶ ἡ ἀνθρωπολογία εἶναι διαστάσεις ἀλληλοεξαρτώμενες.

Antonia SOULEZ

(μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

C. CASTORIADIS LECTEUR CRITIQUE DE M. MERLEAU-PONTY: L'ONTOLOGIE EN QUESTION

Castoriadis, on le sait bien, a à maintes reprises attaqué les représentants des tendances nouvelles de la philosophie et de la psychanalyse françaises contemporaines. Les structuralistes, J. Lacan, J.-F. Lyotard sont certaines des cibles favorisées de sa critique¹. Or, cette dernière a épargné Merleau-Ponty, du moins dans le premier des deux articles que Castoriadis a consacrés au philosophe français, *Le dicible et l'indicible*². Cet article, publié au numéro spécial de *L'Arc*, paru en hommage à Merleau-Ponty en 1971, dix ans après sa mort, est un commentaire détaillé de la réflexion merleau-pontienne du langage, qualifiée par Castoriadis de «mouvement avançant de loin l'épidémie linguistique», n'ayant «rien à voir avec l'extrapolation universelle d'un pseudo-modèle plat de la langue /.../, pas plus qu'avec une "philosophie linguistique" qui prétendrait donner réponse à tout par la clarification et la fixation des usages permis des mots»³. Malgré le bien fondé des analyses de Merleau-Ponty, que Castoriadis met en relief dans son texte, et tout en reconnaissant que «la langue, comme la pensée, existe grâce aussi à ces faits innombrables et énormes: il y a des arbres. Il y a une terre. Il y a des étoiles. Il y a des jours et des nuits. Les arbres tiennent à la terre. Les étoiles tiennent à la nuit. En ce sens, et non par la vertu d'une théologie de l'être, ce qui est parlé à travers la langue», il n'a pas manqué de souligner que Merleau-Ponty a «le tort /.../ de croire qu'il existe une ontologie indubitable, dont on retrouvera dans les langues effectives des réalisations plus ou moins déficientes», et qu'il est, ainsi, prisonnier d'une vieille métaphysique⁴.

C'est précisément l'ontologie de Merleau-Ponty que le philosophe grec

1. Cf. p. ex. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975¹ (*Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλκιά, Γ. Σπανιδάκη, Κ. Σπανιδάκη, επιμ. Κ. ΣΠΑΝΙΔΑΚΗ, Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1978, σ. 102).

2. IDEM, *Le dicible et l'indicible*, *L'Arc*, 46, "Merleau-Ponty", 1971¹, 1990², pp. 67-79, désormais: *L'Arc* (*Τὰ σταυροδρόμια τοῦ λαβύρινθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκα, Αθήνα, "Ύψιλον / βιβλία, 1991, σσ. 155-180).

3. *Ibid.*, p. 67.

4. *Ibid.*, p. 70.

5. *Ibid.*

soumettra à une critique plus systématique cinq ans plus tard, dans un long article intitulé, Merleau-Ponty et le poids de l'héritage philosophique⁶. Cet article a été rédigé en 1976-77, cinq ans après le précédent et, ce qui est plus important, un an après la publication du maître-livre de Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. Cette mention liminaire explique, je pense, pour une grande part, le ton de cet article et l'orientation générale de la critique castoriadienne, dont nous tenterons de discuter certains des points principaux.

La thèse qui inaugure l'argumentation de Castoriadis est ainsi loin de nous surprendre: «La représentation est imagination radicale /.../ elle l'est tout autant lorsqu'elle est représentation perceptive et qu'elle s'étaye /.../ sur un être-ainsi du sensible. /.../ Percevoir est imaginer, au sens littéral et actif de ce terme»⁷. À la suite de cette assertion, la perception qui occupe une place centrale dans l'œuvre de Merleau-Ponty, se voit privée du «privilege ontologique» qu'une longue tradition philosophique lui aurait, selon Castoriadis, accordé, et qui ne constituerait que «l'autre face du préjugé ontologique que la philosophie a toujours accordé à la res – qu'elle soit extensa ou cogitans»⁸. Ce qui est ici contesté, c'est non seulement le primat de la perception mais, surtout, la notion de res. L'attention de Castoriadis est portée sur le niveau de l'*institution* et de l'*imaginaire* qui s'y relie. C'est pourquoi, parmi les préjugés qu'il estime comportés par le primat de la perception, c'est la «décision de laisser être "les étants" et de les laisser venir-devant» qu'il précise⁹.

Pourquoi la perception «comme rencontre des choses naturelles» serait-elle considérée par Merleau-Ponty, selon ses propres termes, «comme archétype de la rencontre originaire, imité et renouvelé dans la rencontre du passé, de l'imaginaire, de l'idée»¹⁰, se demande Castoriadis, pour aboutir à la conclusion suivante: «Toutes les décisions ontologiques ont déjà été prises avec ce simple mot: la perception est archétype»¹¹. Il s'agirait bien plutôt d'une décision ou «attitude fondamentale»: il arrive souvent de révéler une telle

6. C. CASTORIADIS, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe*, V, Paris, Seuil, 1997, pp. 157-195 (désormais: FF). Cet article a été initialement un des chapitres du livre de Castoriadis, *L'élément imaginaire*, publié en 1975.

7. FF, p. 157.

8. *Ibid.*, pp. 157-158. Nous devons observer que les analyses de Merleau-Ponty dans la longue introduction de la *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, montrent que, loin de jouir d'un privilège, la perception a été mal interprétée par les représentants de l'empirisme autant que par ceux de l'intellectualisme, qui ont manqué de mettre en lumière sa spécificité.

9. FF, p. 158.

10. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par Cl. LEFORT, Paris, Gallimard, 1964 (désormais: VI).

11. FF, p. 161.

«décision comme servant de base à une théorie philosophique qui la développe ensuite rationnellement»¹².

Le primat chronologique reconnu à la perception en tant que pré-supposition du cogito¹³ semble recouvrir une priorité proprement ontologique et ouvrir dès 1946 le long chemin qui mènera Merleau-Ponty à l'ontologie de sa dernière période¹⁴. C'est, plus particulièrement, depuis 1952 qu'ayant découvert «le leurre auquel sont attachées les philosophies de la conscience» il tentera de «donner un fondement ontologique aux analyses du corps et de la perception dont il était parti»¹⁵. La rencontre perceptive, visuelle, non conceptuelle, de l'homme et du monde et la foi perceptive qui l'accompagne sont, selon Merleau-Ponty, primordiales. Castoriadis, de son côté, n'a pas sousestimé le rôle de la perception qui est, selon lui, «conditionnée, mais non pas causée, par l'être-ainsi de l'environnement et des 'objets' qui s'y rencontrent»¹⁶. La convergence de cette thèse et des analyses merleau-pontiennes de la *Phénoménologie de la perception* est évidente: la juxtaposition de l'«objet» et du «sujet» y est sapée par l'accent mis sur l'interaction, la mutualité et la «symbiose» qui caractérisent leur mise en relation pendant la perception¹⁷. Certes, Merleau-Ponty estime que le monde est une réalité «flottante»¹⁸ ou, selon l'expression de Malebranche, qu'il adoptait volontiers, un «ouvrage inachevé»¹⁹. Quand il entreprend l'examen de la «présence» ou de «quelque chose» tel qu'il se donne, c'est un caillou ou un coquillage qu'il choisit comme exemples, observe Castoriadis, bien qu'un rêve est également quelque chose qui se donne et qui aurait pu lui servir d'exemple²⁰. Cependant, Castoriadis

12. Cf. P. KONDYLI, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta Verlag, 1981 (trad. grecque, 'Αθήνα, Θεμέλιο, 1993, τ. 1, σ. 48). Cf. IDEM, *Puissance et décision*, Athènes, Stigmi, 1991 (en grec); H. BERGSON, *L'intuition philosophique, La pensée et le mouvant*, Paris, Quadrige / PUF, 1990 (1938¹), p. 132: «chaque doctrine développe en extension ce qui est donné en tension à un point initial, comme une intuition inaugurale, qui sera ensuite mise en concepts».

13. M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. XLI, 1947¹).

14. Emm. DE SAINT-AUBERT, *Vers une ontologie indirecte*, Paris, Vrin, 2006, p. 18. Cette excellente recherche contient plusieurs extraits de manuscrits inédits du philosophe, conservés à la B. N. ou ailleurs, et suit minutieusement l'évolution de sa réflexion ontologique.

15. Cl. LEFORT, Avertissement, in M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, texte établi et présenté par Cl. LEFORT, Paris, Gallimard, 1969, p. XI.

16. C. CASTORIADIS, *Psychanalyse et philosophie*, FF, p. 150.

17. Cf. p. ex. *Phénoménologie de la perception*..., p. 367.

18. VI, p. 143.

19. Cf. Un inédit de M. Merleau-Ponty, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1962, p. 404.

20. FF, p. 161 et VI, p. 213.

lui-même avait admis dans son article précédent²¹ que «toute organisation de la langue prend appui sur l'organisation du monde /.../»²², et malgré les variations sémantiques immenses d'une langue à l'autre «on n'en trouvera pas une qui classe ensemble, sous le même mot, les roses d'hier matin et les étoiles de demain soir»²³. Le rêve, d'autre part, comme la fiction, ne peut pas «prétendre à la même solidité» que le monde réel, puisque, selon Merleau-Ponty, «le réel se prête à une exploration infinie, il est inépuisable»²⁴ et constitue le «sol de toutes les pensées», le «berceau des significations» et «la patrie de toute rationalité»²⁵. Le sort de l'imaginaire dans une telle philosophie serait une question cruciale, selon Castoriadis, qui considère les références correspondantes dans les derniers écrits de Merleau-Ponty «indéterminées», bien qu'assez fréquentes, et pas suffisamment radicales, de façon à lui permettre «de prendre à revers l'ensemble de l'ontologie, depuis ses origines»²⁶.

Chez Castoriadis, l'inséparabilité de l'imaginaire et de la perception est essentielle²⁷: «la chose perçue, autant que la pensée, sont des créations de l'imaginaire radical social-historique», proposition qui, ajoute-t-il, «peut paraître scandaleuse» mais qui «serait une conséquence immédiate de ce qu'il n'y a pas de pensée sans langage et pas de langage transcendantal»²⁸. Nous savons bien, cependant, que si Merleau-Ponty ne réserve pas un rôle central à l'imaginaire social-historique, bien qu'il se réfère, certes, à l'histoire, l'inséparabilité de la pensée et du langage a été un des axes principaux de sa philosophie, que Castoriadis a analysé et mis en avant dans son article plus ancien.

La création constitue également, d'ailleurs, une notion nodale de la réflexion du philosophe français, proche, de ce point de vue, de la pensée castoriadienne, mais, en plus, considérée comme «exigée» par l'Être «pour que nous en ayons l'expérience»²⁹. La spécificité de la pensée merleau-pontienne consiste dans cette prise globale de l'Être et l'action humaine à son intérieur, ce qui n'implique aucunement qu'il envisage l'Être comme posé, fini ou achevé.

21. Cf. le passage déjà cité: «La langue, comme la pensée, existe grâce aussi à ces faits innombrables et énormes: il y a des arbres. Il y a une terre. Il y a des étoiles /.../, *supra*, p. 350.

22. *L'Arc*, p. 70.

23. *Ibid.*

24. *Phénoménologie de la perception*..., p. 374.

25. *Ibid.*, p. 492. Cf. aussi *ibid.*, p. 32.

26. *FF*, p. 159.

27. *Ibid.*, p. 167. C'est ce qu'il a affirmé dès le début de cet article.

28. *Ibid.*, pp. 167-168.

29. *VI*, p. 251.

Chez Merleau-Ponty l'Être «n'est jamais complètement»³⁰, «le monde est champ, et à ce titre toujours ouvert»³¹, c'est pourquoi la critique castoriadienne de «l'insertion du voyant au visible» chez Merleau-Ponty ne nous semble pas bien fondée: la phrase de Castoriadis, «il n'y a pas de visible tout donné et tout fait, dans quoi le voyant pourrait s'insérer [...] mais émergence, création continuée, inachèvement qui n'est jamais comblé mais se transforme en un autre inachèvement»³² aurait bien pu avoir été écrite par Merleau-Ponty lui-même.

Il nous semble que Castoriadis, en écrivant son second article, essaie de trouver, à l'encontre du premier, des points de divergence avec la pensée du philosophe français, envisagée à travers le filtre de ses propres thèses. C'est ce qu'on constate, entre autres, relativement à la question du sujet dans les articles mentionnés. Les dernières pages du premier sont consacrées à une approche attentive et compréhensive de la conception merleau-pontienne du sujet parlant, s'avérant compatible avec la sienne. «Les Notes de travail» [du *Visible et l'invisible*] écrivait Castoriadis dans son premier article, sont, malgré leur caractère, accomplies à un degré étonnant. Les questions qui y sont soulevées sont effectivement traitées (ce qui ne veut pas dire fermées). Il n'y a qu'une seule qui reste non pas ouverte, mais béante: celle de l'être du sujet»³³. Castoriadis admet, dans son premier article, que Merleau-Ponty est allé loin dans la voie qu'il a ouverte, la voie du dépassement de la «dichotomie classique du sujet et de l'objet»; il admet aussi qu'il a éliminé, dans son ontologie, «les derniers vestiges de la philosophie de la conscience», sans écarter la question du sujet³⁴ qu'on pourrait qualifier d'«ouvrant»³⁵. Il se réfère longtemps, d'ailleurs, dans ce même article, à la notion de l'institution, également capitale, dans les années '50³⁶ chez Merleau-Ponty qui reprend, à cette période, ses analyses de la perception de façon à rendre clair ce qui, pendant cet acte même, relève de l'invention humaine³⁷.

Dans le second article le ton devient beaucoup plus dur. Castoriadis estime maintenant que *Le Visible et l'Invisible* nous laisse «avec une série d'aporées brutes, d'interrogations totalement désarmées, devant l'être du sujet (cf. VI,

30. M. MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne. L'œil et l'esprit*, trad. grecque A. Mouriki, Athènes, Nefeli, 1991, p. 114. Cf. *supra*, note 14 et *Phénoménologie de la perception*, p. 384: «Il est essentiel à la chose et au monde de se présenter comme "ouverts", de nous renvoyer au-delà de leurs manifestations déterminées [...]».

31. VI, p. 239.

32. FF, p. 168.

33. *L'Arc*, p. 77.

34. *Ibid.*

35. C'est la dernière phrase de l'article: «le sujet est l'ouvrant», *ibid.*, p. 79.

36. Cf. *L'Arc*, pp. 72-73.

37. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde...*, p. 97: «notre perception projette dans le monde la signature d'une civilisation, la trace d'une élaboration humaine».

pp. 244, 247, 255) /.../ condamnés à le poser simplement comme un *x* qui viendrait animer le monde perçu et le langage (VI, p. 244) /.../ un *x* qui, comme son vénérable ancêtre kantien, devrait être chaque fois différent, puisqu'il est "de mon côté" (VI, p. 244) et qui pourtant, n'étant que *x*, ne peut être que partout et essentiellement le même donc – un concept qui se contredit lui-même³⁸. À la phrase suivante du passage en question, «la perception m'a comme le langage» (VI, p. 244), Castoriadis ne reconnaît qu'une simple négation des énoncés «anthropologiques» ou «transcendants», une négation d'inspiration heideggerienne³⁹. Son interprétation littérale et ironique détruit la métaphoricité de cette phrase, qui exprime l'atmosphère de généralité et d'anonymat dans laquelle a lieu la perception selon les analyses de la *Phénoménologie de la perception*⁴⁰, où Merleau-Ponty inaugure la voie du dépassement de la juxtaposition du sujet et de l'objet.

La critique que Castoriadis fait subir aux analyses merleau-pontiennes (qu'il s'agisse de la perception, de la notion de la représentation ou de la dualité du monde privé et du monde public) vise surtout la notion fondamentale du philosophe français, celle de l'Être en tant que *brut, sauvage* et *fond dernier* d'un monde⁴¹, en tant que *registre*⁴² qui comprend tout ce qui pourrait être créé (langages, cultures, art) et qui même «exige» la création. Les analyses de l'*Institution imaginaire de la société*, qui ont mis l'accent sur le rôle nodal de l'imaginaire à l'institution du social-historique autant que l'envergure de ce dernier, semblent avoir privé Castoriadis de toute tolérance face à une perspective ou, plutôt, une *décision* ontologique (dans le sens défini plus haut) suivant laquelle l'accent est mis sur la connexion, l'inséparabilité, mais aussi sur la dualité du *visible* et de l'*invisible* envisagés comme l'*envers* et l'*endroit* l'un de l'autre⁴³, sur leur prise globale impliquée par les notions de l'Être, de la *chair*, du *chiasme*, de la *réversibilité*⁴⁴. L'*invisible* est un terme qui exprime «le cogito et les λεκτά [sic]», la membrure et les dimensions du visible, ses aspects cachés⁴⁵. L'Être est un concept qui permet le dépassement de la juxtaposition

38. *FF*, p. 169.

39. *Ibid.*, p. 169-170.

40. *Phénoménologie de la perception*..., p. 249.

41. *FF*, p. 171.

42. VI, p. 239; *FF*, p. 172.

43. Cf. p. ex. VI, p. 289. L'*invisible* est considéré par Merleau-Ponty comme un *pli* dans la passivité, comme un creux dans le visible. Cette dualité est compatible avec la récusation de la «distinction immédiate et dualiste du visible et de l'invisible, celle de l'étendue et de la pensée /.../ "qui" sont l'une pour l'autre l'envers et l'endroit» (VI, p. 200).

44. Cf. p. ex. VI, p. 317: «Réversibilité: le doigt de gant qui se retourne»; VI, p. 239: «la subjectivité et l'objet sont un seul tout /.../ les "vécus" subjectifs comptent au monde /.../ sont portés au "registre" qui est l'Être».

45. Cf. VI, p. 311. C'est un terme qui montre, en plus, que «la visibilité même comporte une non-visibilité /.../ l'invisible du visible. C'est son appartenance à un rayon du monde» (VI, p. 300).

de la nature et de l'idéalité, de la facticité et de l'idéalité⁴⁶, de l'homme et de la nature, entre lesquels Merleau-Ponty ne voit pas de coupure, mais en souligne la *co-naissance*, un terme de ses derniers écrits auquel nous reviendrons.

Castoriadis montre bien que Merleau-Ponty non seulement prend en considération la contribution de l'imaginaire et du culturel-historique à l'élaboration des concepts de *vision en général* ou de *visibilité anonyme* en connexion avec ceux de *réversibilité du voyant et du visible*, du *chiasme* et de la *chair*, mais aussi il n'ignore pas leur intervention à l'acte même de la perception. Ce qu'il refuse d'admettre, c'est la considération globale, typiquement merleau-pontienne, du naturel et du culturel-historique. «La distinction des deux plans (naturel et culturel) est abstraite», écrit Merleau-Ponty, «tout est culturel en nous /.../ (notre perception est culturelle-historique) et tout est naturel en nous (même le culturel repose sur le polymorphisme de l'Être sauvage)⁴⁷. Or, selon Castoriadis, l'institution social-historique du monde public («Kosmos Koinos») n'est que *création* «qui ne saurait trouver hors d'elle-même des conditions nécessaires et suffisantes» et qui paraîtra toujours, «quant au réel comme quant au rationnel, arbitraire et immotivée⁴⁸. Le culturel ne pourrait aucunement reposer sur le polymorphisme de l'Être sauvage. Dans son premier article Castoriadis n'avait pourtant pas jugé comme insoutenable la thèse de Merleau-Ponty suivant laquelle «l'arbitraire apparent, la liberté d'organisation manifestés par le langage sont travaillés de l'intérieur par l'être – ainsi du monde⁴⁹. Dans son second article il radicalise son interprétation, il proclame la nécessité de l'abandon total de l'ontologie héritée⁵⁰ et accepte une seule signification possible de la notion de être: *à-être*⁵¹. Mais, comme nous venons de le souligner, Merleau-Ponty, de son côté, n'a jamais envisagé l'être comme «Être donné, Être achevé, Être déterminé⁵². L'argumentation de Castoriadis sur ce sujet n'était donc pas nécessaire. Dès la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty avait récusé la notion de la conscience thétique,

46. Cf. VI, p. 157: «Ce monde, cet Être, facticité et idéalité indivises /.../ c'est en lui qu'habitent /.../ notre vie, notre science, notre philosophie». Cf. aussi VI, p. 289: «L'esprit sourd comme l'eau dans la fissure de l'Être». Cf. aussi notre étude, *Dimensions du visible. La philosophie de l'art dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Athènes, Ennoia, 2008, pp. 292-344.

47. VI, pp. 306-307, cité et commenté par Castoriadis, *FF*, pp. 176-177.

48. *FF*, p. 178 (passim).

49. *L'Arc*, p. 70.

50. *FF*, p. 179.

51. *FF*, p. 181. Cf. K. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, *Η άνοδος της άσημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμέ-νου, Αθήνα, Ψυλόν / βιβλία, 2000, σ. 147: «Τὸ ἐπάρχον δὲν εἶναι ῥησιστό /.../ εἶναι ἀνοικτό, τὸ δὲ εἶναι παράλληλα καὶ ἐσόμενον». Cf. IDEM, *Η φαντασιακή θέομιση...*, σσ. 511-517.

52. *FF*, p. 181.

possédant la pleine détermination de ses objets, au moyen de ses analyses de la perception et de la perception du corps propre⁵³. C'est le corps qui, chez Merleau-Ponty, est le «pivot ontologique», tout en étant, d'autre part, une «puissance symbolique»⁵⁴ au moyen des gestes et de la mimique qui inaugurent la voie de l'expression et du langage⁵⁵. L'être-au-monde est, pour ainsi dire, la «généralité» de la corporéité, et la notion de *chair*, qui a une fonction analogue à celle de *Être*, «est synonyme de cette généralité»⁵⁶.

Pour Castoriadis les jeux sont faits: l'ontologie est congédiée et, de plus, il n'y a pas lieu de parler de la contribution du «naturel» à la perception. Or, si Merleau-Ponty accorde à celle-ci un primat, que Castoriadis lui refuse, et s'il semble s'occuper de questions d'origine, ce n'est pas parce qu'il se nourrit d'illusions rétrospectives: «La philosophie», écrit-il, «n'est ni /.../ rétrospection ni prospection seulement. C'est l'invitation à re-voir le visible, à re-parler la parole, à re-penser le penser», ce qui ne signifie pas «les défaire pour les refaire comme un tissu»⁵⁷. Comme le navire de la connaissance où nous sommes embarqués, selon la métaphore de Neurath, ne peut pas être démoli en pleine mer de façon à révéler comment il a été fait, nous sommes, de même, pris dans le tissu de la perception et du langage et c'est à ce sens qu'ils «nous ont», selon la phrase déjà citée de Merleau-Ponty⁵⁸; il serait impossible d'y échapper pour en chercher les origines. C'est ce qu'il faut avoir en vue devant un passage comme le suivant: «Que dire de la première parole de l'humanité? /.../ la première parole ne s'est pas établie dans un néant de communication, parce que /.../ elle prenait racine dans un monde sensible qui déjà avait cessé d'être privé»⁵⁹.

La position de Castoriadis sur ce sujet est connue: «ce n'est que moyennant le langage que le monde sensible a pu cesser d'être monde privé /.../», et même, «il n'est pas en vérité possible de penser à un «monde privé» après quoi il y aurait monde public»⁶⁰, ce qui indiquerait la *connaissance* du privé et du public. C'est une autre co-naissance, cependant, qui sert de fond à la réflexion

53. Cf. p. ex. *Phénoménologie de la perception*..., p. 61.

54. Cf. LÉFORT, *op. cit.*, p. III.

55. Cf. *Phénoménologie de la perception*..., pp. 203-232, surtout p. 214.

56. Emm. DE SAINT-AUBERT, *op. cit.*, p. 202; cf. aussi N.-Ch. BANACOU-KARAGOUNI, *op. cit.*, pp. 299-306.

57. Brouillon cité par de Saint-Aubert, *op. cit.*, p. 191. Cf. VI, p. 172: «Voir, parler, même penser, sont des expériences à la fois irrécusables et énigmatiques. Elles ont un nom dans toutes les langues, mais /.../ ce n'est pas un de ces noms, comme ceux de la science, qui font la lumière en attribuant à ce qui est nommé une signification circonscrite, mais plutôt /.../ une lumière qui, éclairant le reste, demeure à l'origine dans l'obscurité».

58. Cf. *supra*, p. 6 et note 42.

59. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*..., p. 60.

60. *FF*, p. 186. C'est nous qui soulignons.

de Merleau-Ponty, comme nous l'avons vu, celle de l'Être et de l'homme⁶¹. La *connaissance* désigne, chez le dernier Merleau-Ponty, «le domaine propre de la philosophie par delà toute anthropologie»⁶². L'anti-anthropologisme, que Merleau-Ponty semble ici défendre, n'est effectivement qu'un refus de l'anthropocentrisme et une mise en avant de la solidarité ontologique de l'homme et du monde, déjà thématisée dans la *Phénoménologie de la perception*. «Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain», écrivait alors Merleau-Ponty⁶³, indiquant par le terme de *racines* notre insertion corporelle dans le monde naturel. Notre rapport à l'Être est un rapport d'enveloppé-enveloppant, d'engendré-engendrant, et c'est dans ce cadre que s'inscrit le processus de l'institution selon Merleau-Ponty.

La différence principale des deux penseurs devient ainsi évidente. La notion d'être pré-linguistique et primordial n'est, chez Castoriadis, qu'une «abstraction réflexive»⁶⁴. Il reconnaît que l'ontologie indirecte ou endo-ontologie de Merleau-Ponty a le mérite de ne pas séparer l'ontique de l'ontologique, d'effectuer une «visée de l'être dans les étants»⁶⁵, mais lui reproche le privilège accordé au sensible, que Merleau-Ponty semble «vouloir maintenir à tout prix»⁶⁶, et son refus d'envisager séparément le niveau de la création et de l'institution et celui du «naturel» (ou du «Lebenswelt comme Nature»): «On ne peut s'installer à aucun de ces deux niveaux», précise Merleau-Ponty; «il s'agit d'une création qui est appelée et engendrée par le Lebenswelt comme historicité opérante, latente, qui la prolonge et en témoigne»⁶⁷. En d'autres termes, la création chez Merleau-Ponty s'articule au Lebenswelt et à la foi perceptive au sensible, «appelée» par elle, «exigée» par l'Être tel que Merleau-Ponty le conçoit, comme nous venons de voir, et inscrite en lui. L'assertion de Castoriadis suivant laquelle «l'émergence de l'histoire réduit en zéro tout ce qui a jamais été dit au sujet de l'être /.../ puisque ce que l'histoire *est* n'est pas»⁶⁸ ne peut pas concerner l'Être tel qu'il est envisagé par l'endo-ontologie merleau-pontienne, et c'est à tort que Castoriadis estime dans

61. Cf. aussi Emm. DE SAINT-AUBERT, *op. cit.*, pp. 33, 42, 143.

62. M. MERLEAU-PONTY, Cours au Collège de France, 1961, notes de préparation, texte établi et présenté par Cl. LEFORT, *Textures*, 8-9, 1974, cité par Emm. DE SAINT-AUBERT, *op. cit.*, p. 42. Cf. aussi *Notes de cours* (1960-61) éd. établie par S. MÉNASÉ, préf. Cl. LEFORT, Paris, Gallimard, 1996, p. 175: «Nature et homme, pas de coupure».

63. *Phénoménologie de la perception*..., p. 339.

64. *FF*, p. 186.

65. *Ibid.*, p. 191.

66. *Ibid.*, p. 190.

67. *VI*, p. 228.

68. *L'institution imaginaire*... (trad. grecque), p. 292.

son second article que Merleau-Ponty est un des philosophes selon lesquels l'être n'est plus «maintenu ouvert et maintenu comme l'ouverture même du sens, mais fixé comme sens (fût-il infini) de cet étant et à partir de lui»⁶⁹.

Castoriadis n'a certes pas cessé, dans cet article, de considérer Merleau-Ponty comme «un des premiers» et un des «rares» philosophes contemporains qui s'est montré attentif aux «interrogations proprement philosophiques que font impérieusement surgir la politique, la société, la psychanalyse, l'institution, l'art»⁷⁰ et qui a su en profiter pour renouveler sa propre pensée. Or, c'est surtout dans son propre domaine favori de l'institution qu'il reconnaît à Merleau-Ponty le mérite d'avoir attribué à ce terme d'*institution*, repris de Husserl (*Stiftung*), «une signification incomparablement plus forte»⁷¹. Il lui reconnaît aussi le mérite de s'être référé à l'imaginaire dans ses derniers écrits, même de façon différente de la sienne, en observant, pourtant, que «les quelques visées de l'imaginaire dans le *Visible et l'Invisible*» sont «hétérogènes à l'essentiel de la pensée qui s'y déploie» et «incompatibles avec elle»⁷². Il est évident que ce que Castoriadis ne peut pas pardonner au philosophe français, c'est sa décision ou intuition fondamentale qui l'a mené au domaine de l'ontologie –renouvelée ou pas– et à la réhabilitation ontologique du sensible dans une saisie globale de celui-ci, de l'homme et de son activité créatrice.

Dans le langage castoriadien il s'agirait d'une «Ur-phantasie» ou d'un «schème imaginaire»⁷³. En terminant son article, Castoriadis met l'accent, précisément, sur le «schème imaginaire sous-jacent» à la pensée de Merleau-Ponty, à sa «ur-phantasie» et à «son imaginaire qui forme et informe sa "perception" de ce qui est et décide de son "visible" /.../»⁷⁴. Et c'est ainsi que l'imaginaire, tel que lui-même le conçoit, gagne finalement la partie....

Niki-Chara BANACOU-KARAGOUNI
(Athènes)

69. *FF*, p. 194.

70. *Ibid.*, p. 159.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 160.

73. *Ibid.*, p. 194.

74. *Ibid.*

**ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ M. MERLEAU-PONTY
ΑΠΟ ΤΟΝ Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ: Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΕΛΩΔΙΟ**

Περίληψη

Είναι γνωστή η άρνητική στάση του Καστοριάδη απέναντι στους περισσότερους από τους έμφανείς εκπροσώπους της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας και ψυχανάλυσης. Η διαφορετική του στάση απέναντι στο φιλοσοφικό έργο του Merleau-Ponty όμως μόνο μπορεί να έπσημανθεί σε πολλές δημοσιεύσεις του, αλλά και διατυπώνεται σαφώς στο κείμενο που αφιερώνει στη μνήμη του το 1971, στο σχετικό ειδικό τεύχος του περιοδικού *L'Arc*, με τον τίτλο «Το ρητό και το άρρητο». Το κείμενο αυτό, το οποίο έχει περιληφθεί και στα *Σταυροδρόμια του λαβύρινθου* (1990), αποτελεί μια τεκμηριωμένη ανάλυση και ανάδειξη της ευστοχίας των αναφερόμενων στη γλώσσα θέσεων του Γάλλου φιλοσόφου.

Τη διακριτική έπσημανση, στο άρθρο εκείνο, της παρίδευσης του Merleau-Ponty σε μια «παλιά μεταφυσική» και «αναμφισβήτητη όντολογία» διαδέχεται, πέντε χρόνια αργότερα, μια συστηματικότερη και αυστηρότερη κριτική των όντολογικών του θέσεων με το έκτενές δοκίμιο «Ο Merleau-Ponty και το βάρος της όντολογικής κληρονομιάς». Η σύνδεση της ριζοσπαστικότερης αυτής κριτικής με τις περί της φαντασίας και της γλώσσας θέσεις που ο Καστοριάδης είχε, ένα χρόνο νωρίτερα, υποστηρίξει στο μείζον έργο του *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* είναι προφανής. Στο πλαίσιο του έλέγχου στον οποίο ο Καστοριάδης υποβάλλει την έκ μέρους του Γάλλου φιλοσόφου αντιμετώπιση της αντίληψης, της φαντασίας, του υποκειμένου και του Είναι, επιχειρούμε να αιτιολογήσουμε τις θέσεις του Merleau-Ponty αναδεικνύοντας τόσο τον καίριο ρόλο τον οποίο αναγνωρίζει στη δημιουργία και, κατά τη δεκαετία του 1950, στη θέσμιση, όσο και την ιδιότυπη θεώρησή του της έννοιας του Είναι, ώστε να συμβάλουμε στην κατανόηση των επιλογών του.

Νίκη-Χαρά ΜΠΑΝΑΚΟΥ-ΚΑΡΑΓΚΟΥΝΗ

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

NIKOS KAZANTZAKIS – HENRI BERGSON

An eternal traveller, the odyssean Nikos Kazantzakis, travels through his works and heroes-saints the terrestrial and extra-terrestrial spheres of phantasy and dream, the spiritual sphere, striving to grasp the incomprehensible mysteries and «urgently express», as Arthur Rimbaud puts it, «the topography of his soul and being».

Nikos Kazantzakis calls the incessant breaking up of the limits towards the future. He calls every static crystallization of man's judgements, fallacies and sentimental illusions a Nietzschean «death of God». He eliminates the relative and the finite, while the Bergsonian *élan vital*, sometimes creatively and sometimes destructively, using gods and devils, breaks down old and recreates new combinations, in climbing the ascent of the planetary universe.

From its ashes, the fighting man recreates the coming world, a certainty of tomorrow, which, in its turn, gives its place to another certainty that of the day after tomorrow, revealing, at the same time, the shifting boundaries of Ithaca and the brilliant cracks in the majestic scenery of the universe.

Nikos Kazantzakis dances to the rhythm of freedom overcoming fear and hope as the unavoidable and serious obstacles to the transformation of necessity into free will. At the same time, he prepares himself to take, in a heroic and saintly manner, the brave and fearless road of self-sufficiency, which means redemption and, consequently, liberation from Freedom itself; «I hope for nothing, I fear nothing, I am free», he will tell us using the words of the Cypriot cynic philosopher Demonax of the 2nd century A.D.

Poet-philosopher, or the reverse, Kazantzakis advances to the Aristotelian universals, the elements of complete synthesis which, according to his visionary teacher (1907-1909), the Parisian philosopher Henri Bergson, are also pythian in nature. He is attracted by the details of the Stagirite's *Poetics* putting his spirit to the test with all the teasing questions to reach, in the end, the awe of the heart, in which dwells the victory over death as a supreme will of bravery as well as Buddhist apathy. It is an ascetic attainment and a Greek reference to the Apollonian immortality, but basically, a resurrection similar to that of Christ, saintly and spirit-bearing.

Nikos Kazantzakis, like his teacher Henri Bergson, believes in the inner experience of the soul, which cannot be expressed in words. He affirms the philosophy of life and struggles for the supreme good; the good that revives the dreams but not the bodies, according to André Malraux, and saves things of value from death, strengthened by creative life.

Both Henri Bergson and Kazantzakis depart from the concept of space and mental extension, from the «esprit géométrique», and enter the variable life of

the spirit, the «*esprit de finesse*» –to use two phrases from Pascal– which does not respond to geometry, but is fluid and continuous, a creative soul that evolves, as Empedocles of Akragas puts it, from mineral to plant life and from there to animal and human life and even beyond them, to the kingdom of spirit and freedom.

The fire of spiritual energy excites in Bergson and Kazantzakis the spirit of victory over body and brain, while, at the same time, the soul-consciousness remembers the higher world of forms, as knowledge-recollection of the self-driven soul in the world, the fundamental difference here being the distinction between intellect and the Dionysian ecstatic intuition, which is direct knowledge. N. Kazantzakis, like H. Bergson, does not like what is practical and useful, and does not look for things that are ready (this is obvious by his relations and his life with Alexis Zorbas, which are full of adventure and intensity). He dynamically falls in love with life, with the amazement and with the interjectional. He is to be found at the point where the source of Life, the Castalian spring of heaven, gushes forth permanently and in abundance.

Kazantzakis and Bergson, each in his own manner of expression, oppose intellect against vision because they do not wish to break away from life-giving nature (they are pre-Socratic in their views as regards this point). They love passion and the indescribable depth of things, the completeness of the inexpressible, the *Cry for the unknown*, as is characteristically called by Nikos Kazantzakis. Kazantzakis and Bergson meet each other at the immediacy of experience.

N. Kazantzakis unsatisfied with intellectual writing and study (he was a pen-pusher as he puts it), accepts the instinct - intuition (Zorba) as the centre of being. It is the direct self-awareness of spirituality, the very Bergsonian creative evolution, as the absolute meaning of life, awareness, self-action and freedom. It is for this reason that he incessantly contends with the mechanical, the mathematical, static state of things. Like Bergson, he looks for the dynamics of life, the *élan vital* («life force») of the creative universe, that never rests or remains inactive.

Like his other teachers, Nietzsche and Schopenhauer, Kazantzakis breaks away from the fleeting representations of the ordinary world and struggles as a true fighter for the great *Ascent*, using as his weapons the desire for life and for the new forms of life (otherness). He accepts the Bergsonian view that «God is nothing complete, nothing accomplished. God is incessant life, energy, freedom». It is the ever-living fire of the Ephesian mystic of the «common» Word. Thus, he is to be found powerful, almighty in the centre of the Cycle. The great Cretan, like Bergson, had understood that «there is something more in becoming» than in the cyclical being.

The Dionysian irrationalism, the living perception and dynamic action, has borne to Bergson and Kazantzakis the qualitative intensity as inner reality, free and capable of lasting and flowing, a fact which is not, but is always becoming. The latter contends with the expansive, spatial matter, with intelligence; it breaks away from necessity, discontinuity, the concept of space, and enters the immediacy of continuous life, of living experience. He views the organic and conceives fluidity from inside. Each viewing of reality cannot be acquired easily; it is a forceful internal stir of happy instances and bursts of the heart, of the true existential sea,

which is offered by the holy Cretan sea and to which the Cretan gaze turns to see the Being in the Becoming; that Becoming which is something more than the Being: outside and beyond the concepts of reflective intelligence (*dianoia*), a dynamic, mystical existence, a survival after death, health of the essential soul.

Bergson and Kazantzakis stand for the open, heroic and holy morality of men of a higher order in contrast to the closed morality of the masses, hence, to the anti-Socratism and the anti-Christian Zarathustrean doctrines of Nietzsche that Kazantzakis often follows in his texts. Both teacher and student reject the mythologising of the masses and declare themselves in support of the personal, responsible, anti-dogmatic and beyond the intellect morality of the free soul.

Bergson and Kazantzakis break away from practicality and the mathematical dimensions of length and breadth to the continuous change and the uninterrupted whirl of duration. They are lovers of internal experience; and psychology becomes for them a metaphysical extension. N. Kazantzakis, a literary figure and thinker, struggles hard and in an odyssean manner to overcome the inflexible limits of words. In this, like Bergson, he follows intuition, which leads to an insightful analysis, and not to an intellectual one, that does not result in vision.

They both believe in the revolution, that inconceivable internal miracle, the grace which the Vedas, Buddha, Christ, Heraclitus, Parmenides, the sophist Protagoras, Nietzsche can grant, as a perfect gift. Creation within and towards the infinite rejects and cancels flimsy repetition. They seek for duration which they compare to «a river without depth and without banks». They look for «intuition whose object is mobility of duration».

Nikos Kazantzakis, an anguished and apprehensive figure, a voice in the modern wilderness, gives particular attention to the Socratic dictum: «[one] should give an account of things» free from fear or hope for Hell or Paradise. He struggles dynamically for political freedom (horizontal life) and existential freedom (perpendicular life). It is here that his own cross lies. For Nikos Kazantzakis the authentic man is he who is free even from freedom itself. And the freer he is the «more he becomes the son of God». For this reason he struggles against ignorance, as slavery *par excellence*, while real knowledge is truth and by extension freedom. Thus, the supreme model of man, according to Kazantzakis, is the hero and the saint; they are free men, powerful men, and an embodiment of truth. For this reason he will tell us that the central theme of his work is «man's struggle with God ..., our struggle and preoccupation to transform darkness into light, slavery into freedom». Freedom and the existence of God have always been the fundamental themes in Kazantzakis' life.

He notes at the end of his *Report to Greco*:

«Balance means motionlessness; motionlessness means death. But then life is an incessant negation; you negate what has been able, after it had found its balance, to resist decay; you crush it and you look for the uncertain».

And he goes on in the same revelatory confession:

«Grandfather, our own centre, which in its whirlwind has carried away the visible world and is now striving to lift it to the upper levels of fearlessness and responsibility, is this: the wrestling with God. Which God? The fierce peak man's soul aims at. We incessantly reach it but it shakes itself free and ascends higher and higher. "Can anybody wrestle with God?" people asked me sarcastically one day. "With whom else do you want us to wrestle?" I answered. Indeed with whom else? [...] This is why our entire life, Grandfather, was an ascent; an ascent and a crag and a wilderness! ... we kept climbing because for us happiness, salvation and Paradise was an ascent».

Not Ithaca but the journey is what really matters, C. Cavafy tells us.

The route Bergson and Kazantzakis have finally chosen to follow is fighting with God. N. Kazantzakis' beginning and end is fire. His soul and being are there, in the flame which mingled with «the fire that has given birth to us and the fire that will consume us», he declares emphatically in his *Report to Greco*. Here was his god and his Ascent. Without a reward «he died gallantly», as he wished, believing in only one value which was not victory but «the struggle for Victory» (*Report*).

Is it possible that N. Kazantzakis, in wishing to write the third Faust, since Goethe's second Faust reflected on the origins, the eternal forms –matrices of things and rulers of the world, the archetypes–, wanted to prove, if we consider what he writes in his *Report*, that the ancient Greek exemplary triptych *Good – Beautiful – True* is the cause of death but also of resurrected life, as an unsubdued extract that springs from the Parmenidean Being, which moves in the eternal present (*it was not, it will not be, but it is*), or the Platonic mystical One, around which the universal materials, psychic and spiritual lie suspended?

It is in these most sublime fields of thought and knowledge that Kazantzakis' texts live, move and exist, whether they are poetry, prose, travel, essay or theatre.

What we have is the ineffable cry of the struggle and concern of an unyielding and unsubdued besieger of life and its concealed mysteries.

«Nature loves to hide» says Heraclitus, whose cryptic and ambiguous discourse N. Kazantzakis loved so much. Concealment and revelation, in the lightning of the eternity of the Fiery Holy Ghost, constitute the flame of Kazantzakis' soul. The essence of this flame is a true study of death, the definition of philosophy, according to Plato's *Phaedo*.

N. Kazantzakis, by continuously drawing on his solitary wanderings, creates a wandering ascetic, breaking every kind of intellectual and emotional prison simply because his spirit «cannot be shackled», to use the Pauline phrase. Every work of his is a landmark pointing towards an unknown destination, since he manages to shutter the chains of «captivity» and the restrictive cultural forms.

Permanently unsatisfied, he continuously departs for the comprehensive plans of God, like a contemporary Tantalus at the edge of Desire, but also a failed Sisyphus, believing that a restart constitutes, in the cycle that repeats itself, the concurrence of beginning and end, end and beginning. This is the deceit of the gods, the price of the Promethean Caucasus and the Calvary, the duty that

emanates from the responsible and oppressive ascent to heaven from his satanic, abysmal Cretan land.

Today, fifty years after his journey in this world, he appears before us as a true, enlightened Buddha with the wise third eye, a thunder-wielding Zeus or some other god, an immortal, invincible son of Man, who contended well against his passions and was crowned, a saintly martyr, worthy of the Greek race.

The universal spirit, the “common” Heraclitean discourse, positively and negatively, incessantly and perpetually, conquers the temporal “mountain” called *negation*. This is the semiology of the way up and the way down, the one and the same of the wise Ephesian. It is a constant initiation in the ascending steps of the fiery, the eternal, the saintly and the spiritual scale of Jacob. And N. Kazantzakis, as a true Greek sage, a divine man and a wizard of discourse, as Sophocles puts it in his *Electra*, enters and exits the gate of heaven, ascends and descends the fulfillment of his duty, inhaling and exhaling the son of Man, the Son of God, who is God himself, one and the same God.

Nikos Kazantzakis realised that the being is expressed in many and different ways (Aristotle) and he expressed it ingeniously. He expressed himself in a varied manner, resourcefully using all disposal means and all kinds of discourse. Thus, he managed to give life to his dreams and attain all his aims, even though towards the end of his life, as the writer Margarita Lymberaki once confided to me in Paris, he used to say in a rather bitter manner, «Now that I have learnt to write, I am going to die».

Kleitos IOANNIDES

(Nicosia)

(Trans. Costas Hadjigeorgiou)

ΕΠΙΜΥΘΙΟ ΣΕ ΜΙΑ ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑ*

Όποιος αποφασίσει να μεταφράσει το *Περὶ ἑρμηνείας* τοῦ Ἀριστοτέλη στὰ νέα ἑλληνικά ἀντιμετωπίζει ἀμέσως τὸ πρόβλημα τῆς ἀπόδοσης τοῦ ὕφους, τῶν νοημάτων καὶ τῶν ὄρων τοῦ πρωτοτύπου, «τῆς τε πυκνότητος ἕνεκα τῶν ἐν αὐτῷ παραδιδωμένων θεωρημάτων καὶ τῆς περὶ τὴν λέξιν δυσκολίας», σύμφωνα μὲ τὸν Ἀμμώνιο Ἐρμείον¹. Τὸ πρόβλημα τῆς μετάφρασης ἐνὸς φιλοσοφικοῦ ἔργου εἶναι, βέβαια, γενικότερου ἐνδιαφέροντος. Μπορεῖ, δηλαδή, νὰ τεθεῖ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἓνα συγκεκριμένο ἔργο, στὸ πλαίσιο μιᾶς εὐρύτερης θεώρησης, ἢ ἀκόμη νὰ ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν μεταφραστὴ τοῦ ἔργου. Ἐδῶ ἀνήκει ἡ διεξοδική μελέτη τοῦ μαθητῆ τοῦ E. Husserl, πολωνοῦ φιλοσόφου R. Ingarden (1893-1970), ἡ ὁποία τυπώθηκε μεταφρασμένη στὰ ἀγγλικά (1991) ἀπὸ τὸ πολωνικὸ πρωτότυπο (1955) μὲ τίτλο *On translations*². Ὁ Ingarden, ποὺ μετέφρασε τὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαρῶς λόγου* τοῦ Kant στὴ μητρικὴ του γλῶσσα, ἀντιμετώπισε τὸ πρόβλημα ὄχι μονόπλευρα καὶ τεχνικά (μετατροπὴ ἀπὸ γερμανικά σὲ πολωνικά), ἀλλὰ μὲ τὴν εὐρύτητα τοῦ πραγματικοῦ διανοητῆ.

Βασικὴ θέση τοῦ Ingarden εἶναι: ἡ ἀμφισημία ἐνὸς φιλοσοφικοῦ/ἐπιστημονικοῦ κειμένου ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα του πρέπει νὰ γίνῃ ὁρατὴ στὸν ἴδιο βαθμὸ μὲ τὸ πρωτότυπο καὶ στὴ μετάφραση τοῦ ἔργου. Ἡ ἀναίρεση τῆς ἀμφισημίας θὰ ἐκμηδενίξει οὐσιώδες μέρος ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ ἀξία τοῦ πρωτοτύπου, διευκρινίζει ὁ Ingarden³. Ἄν βέβαια ὁ μεταφραστὴς ἐπιμένει νὰ ἐξαίρει τὰ κοινὰ σημεῖα (τοὺς κοινούς τόπους) μεταξὺ πρωτοτύπου (χρονικὰ ἀπομακρυνόμενου) καὶ μετάφρασης, τότε καὶ ἡ μετάφραση γίνεται ἡ ὁλοκλήρωση τῆς ἑρμηνείας, τὴν ὁποία «ἀπονέμει» ὁ μεταφραστὴς στὸ πρωτότυπό του (H.-G. Gadamer). Ἡ μετάφραση γίνεται, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἑρμηνεία τοῦ πρωτοτύπου καὶ τὸ πρωτότυπο θεωρεῖται (οχηματικά) ὡς περιεχόμενο μὲ ἀπαντήσεις σὲ ἐρωτήματα. Τὸ ἐπακόλουθο εἶναι νὰ αὐξάνονται, ἐνδεχομένως, οἱ

* Πβ. *Φιλοσοφία*, 43, 2013, σσ. 465-470, ὅπου ἡ βιβλιοκρισία: Γ. ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗ, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ἑρμηνείας*, εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ἐρμηνευτικὲς σημειώσεις, Ἀλέξανδρος ΚΕΣΣΟΓΛΟΥ-Γεώργιος ΠΑΠΑΤΣΙΜΠΑΣ, Ἀθήνα, Σμίλη, 2012. Ἐφεξῆς ἀναφέρεται ὡς «Βιβλιοκρισία» καὶ ὡς «Ἐκδοσις» τὸ ἀντικείμενο τῆς «Βιβλιοκρισίας».

1. Ammonius in Aristotelis *De Interpretatione Commentarius*, ed. A. BUSSE, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τ. 4, τμήμα 5, Βερολίνο 1895, σ. 1, στ. 5-6.

2. Πβ. A. T. TYMIENIECKA (ἐπιμ.), *Ingardeniana III: Roman Ingarden's Aesthetics in a new Key and the independent Approaches of Others: The Performing Arts, the Fine Arts, and Literature*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, σσ. 131-192.

3. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, σ. 170.

ἀναγνώστες τῆς μετάφρασης αὐτῆς, ἀλλὰ νὰ περιορίζονται σημαντικά οἱ ὅποιες δυνατότητες κριτικῆς.

Ὅταν, ὁμως, μεταφράζεις τὸ *Περὶ ἑρμηνείας* τοῦ Ἀριστοτέλη, ἔρχεσαι ἀντιμέτωπος μὲ τὴν ἀμφισημία, ποὺ ἀπασχόλησε τὸν Ingarden, ἀπὸ τὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ ἔργου. Περιέχεται στὴ διατύπωση τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀποτελεῖ γνῶρισμα τοῦ ὕφους του⁴, ἴσως γιὰ καὶ ὁ ἴδιος προτιμᾷ νὰ θέτει προβλήματα ὅχι νὰ προσφέρει ἀμετακίνητες λύσεις. Ἡ ἀμφισημία αὐτὴ δεχθήκαμε ὅτι δὲν πρέπει νὰ «συμπληρώνεται», νὰ ἐξομαλύνεται, μὲ ἄλλα λόγια νὰ ἀπλοποιεῖται μεταφραστικά, ἀλλὰ νὰ δοκιμάζεται ὡς κίνητρο προβληματισμοῦ καὶ στὰ νέα ἑλληνικά κίνητρο ἑκφρασης προβληματισμοῦ καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν μεταφραστὴ, ὅπως δειχνοῦν οἱ 16 ἑρμηνευτικὲς σημειώσεις καὶ τὸ πεντασέλιδο *Ἐπίμετρο 1* στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς μετάφρασης τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* στὰ νέα ἑλληνικά (τῆς «Ἐκδοσης»).

Μεταφραστικό, ἢ μάλλον εὐρύτερα μεθοδολογικό, ζήτημα δημιουργεῖται, μὲσω τῆς «Βιβλιοκρισίας» (σσ. 466-467), ἀμέσως-ἀμέσως μὲ τὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς Εἰσαγωγῆς στὸ *Περὶ ἑρμηνείας* ἀπὸ τὴν ἴδια «Ἐκδοση». Τὸ κεφάλαιο φέρει τὸν τίτλο «Ἑρμηνεία καὶ *Περὶ ἑρμηνείας*». Ἐδῶ τὸ «καὶ» ἀποτελεῖ οὐσιώδη δεικτικὴ συνοχής. Ἐπειδὴ ἡ λέξη «ἑρμηνεία» δὲν ἀπαντᾷ στὸ *Περὶ ἑρμηνείας*, ἀπαντᾷ ὁμως σὲ ἄλλα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη –αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ μᾶς διαφεύγει–, τίθεται τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ μελέτη τῶν συμφραζομένων ὅπου ἡ λέξη ἀπαντᾷ μπορεῖ νὰ μειώσει τὴ δυσχέρεια στὴν ἐξήγηση τοῦ τίτλου *Περὶ ἑρμηνείας*. Ἡ ἐξέταση τῆς χρήσης στὸν Ἀριστοτέλη κατὰ ἀμβάνει τὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ καὶ καταλήγει μὲ κάθε ἀπαιτούμενη ἐπιφύλαξη στὸ συμπέρασμα ὅτι ἑρμηνεία στὸν τίτλο *Περὶ ἑρμηνείας* σημαίνει τὴν ἑκφραση εἰδικὰ τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου. Δὲν πρέπει, ὁμως, νὰ ἀποσιωποῦμε ὅτι ἐπὶ πλέον ἐξετάζεται καὶ ἄλλου στὴν Εἰσαγωγή τῆς «Ἐκδοσης» (σσ. 40-41, 44-45, 51, 56) ἡ προβληματικὴ τοῦ τίτλου *Περὶ ἑρμηνείας* σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴ νεώτερη φιλοσοφικὴ σκέψη. Ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ ἔτσι νὰ κρίνει ἀσφαλέστερα ἂν ὁ τίτλος σημαίνει (ἢ ὅχι) τὴν ἑκφραση εἰδικὰ τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου. Φυσικὰ ὑπάρχουν καὶ ἐντελῶς διαφορετικοὶ τρόποι σκέψης, μὴ συγκρίσιμοι, γιὰ νὰ ἀναλογισθεῖ κανεὶς μὲ ἐντελῶς διαφορετικὸ βαθμὸ ὑποκειμενικότητος κάθε φορὰ τὴν αἰτία γιὰ τὸν τίτλο τοῦ ἔργου. Ἐξαρτᾶται τί θέλει νὰ δεῖ περισσότερο καὶ τί λιγότερο.

Ἀκόμη ἓνα ζήτημα, καθαρὰ μεταφραστικό αὐτὴ τὴ φορὰ, δημιουργεῖται (μὲσω τῆς «Βιβλιοκρισίας», σσ. 468-469) ἀπὸ τὴν ἀπόδοση στὰ νέα ἑλληνικά τοῦ ὅρου «ἀπόφασις» («ἄρνηση»). Ἐδῶ, ὅπωςδήποτε χρειάζεται ἰδιαίτερη προσοχή. Δὲν εἶναι καθόλου, μὰ καθόλου, ὁ ἴδιος ὅρος «ἀπόφασις», ποὺ σημαίνει στὰ ἀρχαία ἑλληνικά «ἄρνηση» (*negation*) καὶ στὰ νέα ἑλληνικά «ἀπόφαση» (*decision*). Ἡ «ἀπόφασις» προέρχεται ἀπὸ τὸ «ἀπόφημι», εἶναι ἡ λεκτικὴ ἄρνηση (ἀντίθ. «κατάφασις»), ἐνῶ ἡ «ἀπόφασις» («ἀπόφαση») ἀπὸ τὸ «ἀποφαίνω/-ομαι». Δεδομένου ὅτι στὰ νέα ἑλληνικά χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος «ἀποφατικός» (καὶ «φατικός»), κρίναμε ὅτι μπορεῖ κανεὶς νὰ προτείνει τὴν ἀπόδοση τοῦ ὅρου

4. Πβ. H. BONITZ, *Aristotelische Studien 2*, Βιέννη, Akademie der Wissenschaften, 1862-1867 (ἀνατ. Hildesheim, G. Olms, 1969), σ. 99.

«ἀπόφρασις» (=ἄρνηση) στην (τυπωμένη!) μετάφραση τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* ὡς (=μὲ τὴ μορφή): «ἀπόφραση» (=ἄρνηση).

Μεταφραστικό εἶναι καὶ τὸ ζήτημα ποῦ δημιουργεῖται κατὰ τὴ «Βιβλιοκρισία» (σ. 469) μὲ τὴν ἀπόδοση ὅτι νέα ἑλληνικά τοῦ ὄρου «πτῶσις ῥήματος» (*Περὶ ἑρμ.*, 16 b 16-17), στην ἴδια πάντοτε «Ἐκδοση». Ἄν βέβαια τὸν ἀφήσει κανεὶς στὴ μετάφραση ἔτσι, ἀσχολῖαστο («πτῶση ῥήματος»), ὁ ὄρος παραμένει ἀκατανόητος. Ἄν πάλι τὸν ἀπλουστεύσει μὲ μιὰ κατὰ προσέγγιση ἀντίστοιχη ἔκφραση τῆς νέας ἑλληνικῆς, κινδυνεύει νὰ χαθεῖ ἀπὸ τὸν σύγχρονο ἀναγνώστη ἡ προβληματικὴ τοῦ ὄρου. Δεδομένου ὅτι καὶ οἱ δύο λέξεις («πτῶσις», «ῥήμα») εἶναι καὶ τῆς νέας ἑλληνικῆς, κρίθηκε πρόσφορο νὰ παραμείνει ὁ ὄρος στὴ μετάφραση ὡς «πτῶση ῥήματος», ἀλλὰ μὲ ἑρμηνευτικὴ σημείωση (ἀρ. 6, «Ἐκδοση», σ. 191), ὅπου ὁ ἀναγνώστης πληροφορεῖται λεπτομερῶς τί σημαίνει⁵.

Στὴ μετάφραση τῆς ἴδιας «Ἐκδοσης» ἀποδίδεται τὸ «οὖν» ἐκεῖ ὅπου ἐκφράζει ὄχι ἀπλῶς συμπέρασμα ἀλλὰ ὑπενθύμηση στὸν ἀναγνώστη γιὰ ὅλα τὰ δεδομένα τῶν συλλογισμῶν ποῦ ἔχουν προηγηθεῖ –πρόκειται γιὰ ἓνα εἶδος ἐπαναλήψης-ἐπαναφορᾶς στὴ συζήτησι– ὡς «σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ συλλογιστικὴ» (*Περὶ ἑρμ.*, 18 b 15). Ἄν τῶρα ἐπείγεται νὰ ἐννοήσῃ κανεὶς κάτι μετὰ τὸ «συλλογιστικὴ», ὑπάρχει καὶ ἡ λέξι «διαδικασία». Γεγονὸς πάντως εἶναι ὅτι ἡ χρῆσι τοῦ «οὖν» ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπαιτεῖ ἰδιαίτερη προσοχή. Ὁ Hermann Bonitz, καθόλου τυχαῖος ἀριστοτελιστής, ἔχει ἐρευνήσει τὸ ζήτημα σὲ μελέτῃ διεξοδική⁶. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὸν Bonitz: «bei Aristoteles steht die aus dem epanaleptischen Gebrauche hervorgegangene und ihm nahe verwandte Anwendung von οὖν im Nachsatze ausser allem Zweifel»⁷. Ἐπομένως, τὸ «οὖν» ἐδῶ ἐπαναφέρει δεδομένα συλλογισμῶν ποῦ ἔχουν προηγηθεῖ. Μὲ αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ ἀποδόθηκε ὅπως ἀποδόθηκε.

Τέλος, ὅταν (στην ἴδια «Ἐκδοση») ἡ μετάφρασι τοῦ χωρίου *Περὶ ἑρμ.*, 18 b 3 κ. ἐξ. («καὶ εἰ μὴ ὑπάρχει...») ἀποδίδει τὸ ῥημα μὲ τὴ διατύπωση «ἢ μὴ ὑπαρξῇ», αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ὑπαινίσσεται τὴν «ὑπαρξῇ» ὡς τὴν *existentia* στὴ νεώτερη φιλοσοφία («Βιβλιοκρισία», σ. 469). Ἄς μὴν ὑπερβάλλουμε. Ἐδῶ πρόκειται ἀπλῶς καὶ μόνο γιὰ τὴ μὴ ὑπαρξῇ τοῦ λευκοῦ, γιὰ τὸ μὴ λευκό, ὅπως θεωροῦμε ὅτι ἐπιβεβαιώνουν πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία τὰ συμφραζόμενα. Ὁ Ἀμμόνιος ἔχει μεταχειριστεῖ τὴ λέξι «ὑπαρξῇ» γιὰ νὰ ἐξηγήσῃ τὴν πρόθεσι τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ ἴδιο χωρίο (18 b 1-4): «κρατύναι βουλόμενος ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι τῇ ἀληθείᾳ τῶν λόγων ἔπεται ἡ ὑπαρξῇ τῶν πραγμάτων καὶ τῷ ψεύδει ἡ ἀνυπαρξῇ, διὰ παραδειγμάτων ἐπιδείκνυσιν τοῦτο οὕτως ἔχον»⁸.

Τὸ ζήτημα γιὰ τὶς διδακτικὰς ὁδηγίαις ποῦ περιλαμβάνονται στὸ ἀρχαῖο κείμενο τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* εἶναι κυρίως μεθοδολογικό. Τὸ κείμενο, δηλαδή, στὴ σημε-

5. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ὁ Elio Montanari, *La sezione linguistica del Peri hermeneias di Aristotele*, τ. 2, Φλωρεντία 1988, σ. 219, δογματίζει τὴν ἀπόδοση «caso di verbo».

6. Πβ. H. BONITZ, *Aristotelische Studien* 3, II, Βιέννη 1862-1867 (ἀνατ. 1969), σσ. 155-202.

7. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, σ. 156.

8. *Ο. π.*, σημ. 2, σ. 140, στ. 32-34.

ρινή (ή σε παραπλήσια) μορφή του χρησιμοποιήθηκε από την αρχαιότητα στη διδασκτική πράξη, όπως δείχνουν αντίστοιχες χαρακτηριστικές φράσεις. Ύπαρχει, μάλιστα, ένα τουλάχιστον χωρίο στο *Περὶ ἑρμηνείας* (19 b 32-36), τὸ ὁποῖο εἶναι ἀδύνατο νὰ γίνει κατανοητὸ χωρὶς ἀναφορὰ στὴ διδασκτικὴ πράξη. Ἡ προϋπόθεση, λοιπόν, ὅτι τὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλη ἦταν ζωντανὸς προφορικὸς λόγος δὲν εἶναι καθόλου φανταστική («Βιβλιοκρισία», σ. 469)⁹. Στοιχεῖα προφορικότητας στὰ διδασκτικὰ συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλη ὅπως οἰοῦμαι ὑπάρχουν καὶ ἡ ἔρευνα τὰ ἔχει ἐπισημάνει: π.χ. ἡ χρῆσις ἐκφράσεων τοῦ τύπου «ἀπορήσειεν ἂν τις»¹⁰ γιὰ τὴν εἰσαγωγὴ πολλὰς φορὲς τῶν ἀντιρρήσεων ἐνὸς φανταστικοῦ συνομιλητῆ, ἡ χρῆσις ἐρωτήσεων κάθε εἶδους (εὐθειῶν, πλαγιῶν, διαζευκτικῶν, ρητορικῶν), οἱ ἀόριστες ἀναφορὲς τοῦ τύπου «λέγουσιν οἱ τινες» σὲ ἀντιπάλους ἐντὸς καὶ ἐκτὸς σχολῆς, ἡ χρῆσις τοῦ πρώτου πληθυντικοῦ προσώπου, ἡ τακτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ παρουσιάζει πρώτα τὴν ἐμφανιζομένη ἀπάντησι καὶ ὕστερα ἀπὸ διερεύνησι τὴν ὀρθή ἢ τὸ ἀποκλειστικὸν τῶν ἄλλων ἐπιλογῶν γιὰ νὰ ἀπομείνῃ μόνον ἡ ὀρθή κατὰ τὴ γνώμη τοῦ ἀπάντησι, τέλος ἡ χρῆσις ἐκφράσεων ποὺ δηλώνουν ἐπιφύλαξι («δοκεῖν», «εἰοικέναι», «φαίνεσθαι», «ἴσως»), ὅπως καὶ οἱ κάθε εἶδους ἀνακοινώσεις, ἐνδιάμεσες συνοψίσεις, ἀπαριθμήσεις καὶ ἀνακεφαλαιώσεις¹¹.

Μπορεῖ κανεὶς, βέβαια, νὰ ἀναρωτηθῇ, ἂν πρέπει νὰ προστίθενται (νὰ ἀποδίδονται) μὲ τὴν κατάλληλὴ σήμανσι στὴ μετάφρασι οἱ φράσεις αὐτὲς (καὶ μὲ ποιά διατύπωσι). Γιὰ τὸ ζήτημα ἔχει γίνει λόγος καὶ στὴν Εἰσαγωγὴ (σ. 28) καὶ οἱ Σημειώσεις (σσ. 275-276, 329) τῆς «Ἐκδόσεως» τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας*. Ὅτι δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποδίδονται στὴ μετάφρασι εἶναι, βέβαια, μιὰ γνώμη. Μιὰ ἄλλη γνώμη, συμπληρωματικὴ ἴσως τῆς προηγούμενης, εἶναι ὅτι δὲν χρειάζεται ἡ ἀναφορὰ στὴ διδασκτικὴ πράξι γιὰ τὴν ἐξήγησι τοῦ κειμένου τοῦ Ἀριστοτέλη. Τελικά, εἶναι εὐκόλο νὰ ἀγνοήσῃ κανεὶς, ὅταν μεταφράζει, ὅλους αὐτοὺς τοὺς δείκτες προφορικότητας; Στὸ κείμενο τῆς (νεοελληνικῆς) μετάφρασεως τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* (στὴν ἴδια «Ἐκδόσι») παρεμβάλλονται ἐνδείξεις, ὥστε νὰ μὴν ἀγνοεῖται, ὅπου χρειάζεται, ἡ προφορικότης τῆς φρασεολογίας.

Στὸ κεφ. 2 τῆς Εἰσαγωγῆς λέγεται («Ἐκδόσι», σ. 24 σημ. 20) ὅτι τὸ ἔργο ἔλαβε θέσι ὡς δεύτερο σύγγραμμα μετὰ τὴς *Κατηγορίας* στὴ σειρὰ τῶν ἔργων ποὺ ἀπαρτίζουν τὸ *Ὅργανον*, σύμφωνα μὲ τὴ νεοπλατωνικὴ παράδοσι. Καὶ ὅπως ξέρουμε, *Ὅργανον* εἶναι μιὰ καθιερωμένη ὀνομασία γιὰ τὰ λογικὰ ἔργα τοῦ

9. Πβ. Δ. Δ. ΛΥΠΟΥΡΗ, *Ἀριστοτελικά μελετήματα. Ἀναζητώντας τὸν "προφορικὸν" λόγο τοῦ Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1988, σ. 61.

10. Πβ. P. AUBENQUE, *Sur la notion aristotélicienne d'aporia*, στὸ *Aristote et les problèmes de méthode*, S. MANSION (ἐπιμ.), Louvain, Publications universitaires, 1961, σσ. 3-19.

11. "Ὅλα τὰ παραπάνω μαζί μὲ πολλὰ ἄλλα γνωρίσματα τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὅφους συγκροτοῦν μιὰ «γραμματικὴ» τοῦ ἀριστοτελικοῦ «λόγου» (=discourse), τῆς ὁποίας πολλὰ κεφάλαια δὲν ἔχουν γραφῇ ἀκόμα.

Ἀριστοτέλη¹². Αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι εὐρέως γνωστὸ εἶναι ὅτι στὰ λογικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη περιλαμβάνονται κάποτε καὶ συγγράμματα, ὅπως ἡ *Ρητορική* καὶ τὸ *Περὶ Ποιητικῆς*¹³. Στὸν ἀναγνώστη, λοιπόν, τοῦ δευτέρου κεφαλαίου τῆς Εἰσαγωγῆς δημιουργεῖται ἐνδεχομένως τὸ ἐρώτημα μὲ ποιά ἔννοια τὸ *Περὶ ἔρμηνείας* εἶναι ἔργο λογικῆς¹⁴. Ἐπειδὴ, ὡστόσο, ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὸν σκοπὸ τῆς Εἰσαγωγῆς ἡ ὀριοθέτηση τῆς λογικῆς, τὸ ἐρώτημα πρέπει ἴσως νὰ ἐπαναδιατυπωθεῖ: σὲ τίνος εἶδους Λογικὴ ἀνήκει τὸ *Περὶ ἔρμηνείας*; Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Whitaker («Ἐκδοσὴ», σ. 30), μελετητὲς ὅπως ὁ H.-G. Gadamer, ὁ I. Düring καὶ ὁ E. Kapp («Ἐκδοσὴ», σσ. 31, 35), ἔχουν ἐκφράσει ἐπ' αὐτοῦ ἀπόψεις ἀποκλίνουσες.

Τὰ ἑπτὰ κεφάλαια τῆς Εἰσαγωγῆς στὴν «Ἐκδοσὴ», ὡστόσο, δὲν ἔχουν γραφεῖ ὡς ἀναπαράγωγι ἐκφρασμένων ἀπόψεων. Στὸ μέτρο τοῦ ἐφικτοῦ, θελήσαμε νὰ προκαλέσουμε στὸν ἀναγνώστη κίνητρα σκέψης, ἀντιπαράθεσης. Δώσαμε καὶ τὴ δική μας ἀποψη (ὁ.π., σ. 34 κ.ἑξ.). Ἄλλο ζήτημα εἶναι, βέβαια, ἡ χρῆση τοῦ ὄρου «Λογικὴ» γιὰ τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μεταχειρίζεται τὸν ὄρο αὐτόν («Ἐκδοσὴ», σ. 24 σημ. 20). Στὴ σύγχρονη ἔρευνα, ὡστόσο, δὲν θεωρεῖται παράδοξο νὰ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη¹⁵. Ὅλα αὐτὰ δὲν εἶναι καθόλου ἄγνωστα. Ὅποιος, βέβαια, ἀναρωτηθεῖ ποιά θέση ἔχει τὸ *Περὶ ἔρμηνείας* σὲ μὴ θεωρία λογικῆς, ἀντιμετωπίζει ἐπὶ πλέον καὶ τὸ ὡς σήμερα ἀναπάντητο ἐρώτημα γιατί τὸ ἔργο ἔχει τεθεῖ δεῦτερο μετὰ τὴς *Κατηγορίες* στὸ *Ὀργανον*. Ἀσφαλῶς, θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ γράφει σελίδες γιὰ τὴ σχέση τοῦ *Περὶ ἔρμηνείας* μὲ τὰ *Τοπικά*, τοὺς *Σοφιστικὸς ἐλέγχους* ἢ μὲ τὴς *Κατηγορίες*, ὅπως θὰ μπορούσε νὰ γράφει καὶ μὴν ἄλλη, ἐντελῶς διαφορετικὴ, εἰσαγωγὴ¹⁶.

Κατὰ ἀκόμη: ὅπως χωρὶα τοῦ ἀρχαίου κειμένου συνοδεύονται, στὴν ἴδια «Ἐκδοσὴ», ἀπὸ σύντομη κριτικὴ σημείωση (ὄχι κριτικὸ ὑπόμνημα!). Ἄν δίναμε κριτικὸ ὑπόμνημα, θὰ ἦταν «εἰς ἄλλο γένος μετάβασις» καὶ τότε φυσικὰ θὰ ἔπρεπε νὰ γίνῃ λόγος καὶ γιὰ τὴν παράδοση τοῦ κειμένου.

Εἰσαγωγή, μετάφραση καὶ ἐρμηνευτικὲς σημειώσεις στὴν «Ἐκδοσὴ» τοῦ *Περὶ ἔρμηνείας* σχεδιάστηκαν καὶ γράφτηκαν μὲ τὴν προοπτικὴ συγκεκριμένης ἀποτροπῆς, νὰ μὴν γίνῃ δηλαδὴ ἡ «Ἐκδοσὴ» αὐτὴ ἀναπαράγωγικὴ κάποιας

12. Βλ. ἐνδεικτικὰ O. HOFFE (ἐπιμ.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, Kröner 2005, σ. 405, λ. *Organon*.

13. *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium*, A. BUSSE (ἐπιμ.), Βερολίνο, Commentaria in Aristotelem Graeca, τ. 12, τμ. 1, 1902, σ. 8, στ. 4-10.

14. Πβ. σσ. 23-31 τῆς Εἰσαγωγῆς στὴν «Ἐκδοσὴ». Περισσότερα σὲ τρίτο κεφάλαιο τῆς Εἰσαγωγῆς μὲ τίτλο «Νεωτερικὸς ὀρθολογισμὸς καὶ ἀριστοτελικὴ λογικὴ» («Ἐκδοσὴ», σσ. 31-40).

15. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὴν ἐνότητα «Logik und Sprache» σὲ θεμελιώδες ἔργο: H. FLASHAR (ἐπιμ.), *Die Philosophie der Antike: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Βασιλεία, Schwabe, 2004 (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, τ. 3), σσ. 277-278, ὅπου καὶ συνοψίζονται ὅλα τὰ νεώτερα συμπεράσματα τῆς ἐρευνας σχετικὰ μὲ τὰ λογικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη.

16. Πβ. «Βιβλιοκρισία», σσ. 467-468.

άλλης προγενέστερης. Νά αποτρέπει τὸν κριτικὸ ἀναγνώστη ἀπὸ τὴν ἀναγωγὴ αὐτὴν. Τὰ ἐξηγήσαμε στὸν πρόλογο τῆς «Ἐκδοσης» (σ. 11). Ἡ θετικὴ προοπτικὴ θὰ ἦταν τότε: μιὰ ἔκδοση ἐρμηνευτικὴ καὶ (ἐξ)ερευνητικὴ, ὥστε ὁ ἀναγνώστης νὰ παραινεῖται, νὰ ἀλλάζει ἐνδεχομένως παγιωμένες σκέψεις του καὶ μέσα ἀπὸ τὰ τόσα ἀκόμη ἀναπάντητα ἐρωτήματα τοῦ κεμένου νὰ ἀναδύεται ὁ διά-λογος.

Ἀλέξανδρος ΚΕΣΙΣΟΓΛΟΥ – Γεώργιος ΠΑΠΑΤΣΙΜΠΑΣ
(Ἀθήνα)

**E. MOUTSOPOULOS and M. PROTOPAPAS-MARNELI (eds),
*Plato, Poet and Philosopher. In Memory of
Ioannis N. Theodoropoulos. Proceedings of the 3rd International
Conference of Philosophy, Magoula-Sparta, 26-29 May 2011, Athens,
Academy of Athens, Research Centre on Greek Philosophy, 2013, 324 p.***

Dans ces mélanges, issus d'un symposium en l'honneur de Ioannis N. Theodoropoulos (1900-1981), une première série de contributions (K. I. Despotopoulos, L. G. Benakis, M. Dragona-Monachou, A. Stavelas, Gr. Alatzoglou-Themeli, Ir. Svitizou, M. Protopapas-Marnelli) se concentre sur l'œuvre du philosophe: son travail d'édition de Platon, ses traductions refusant la vulgarisation; sa critique de la philosophie analytique à l'aune des Anciens; son opposition à Castoriades et à Popper; sa réhabilitation de l'interprétation de Mistriotis, selon lequel Platon aurait cherché en composant le *Gorgias*, à contrecarrer l'influence politique de la rhétorique, pour l'établir sur des bases morales. Et enfin sa critique, sous l'égide du *Phèdre*, du progrès technologique corrélié à la défaite de l'éducation et à la perte de la liberté. Celle-ci est réduite à un culte de l'arbitraire et de l'impudence assujettissant la jeunesse grecque à un monde déréalisé et dépersonnalisé, à un travail formaté au modèle d'un langage mécanisé méprisant ses racines helléniques, conduisant en fin de compte à l'état déplorable de la recherche universitaire grecque condamnée à la rentabilité.

Après deux contributions sur la réception de Platon par Cicéron (I. Taifakos), Proclus et Pachymère (L. G. Benakis), une troisième série de contributions est centrée sur différents aspects de l'œuvre de Platon, tant du point de vue littéraire que philosophique.

M. Schofield propose un critère de décryptage des intentions de Platon-auteur, à partir de l'identité du narrateur des dialogues de la période médiane, selon qu'il s'agit de Socrate, en relation avec la notion de dialogue érotique, ou d'un autre personnage, en concomitance avec des procédés de distanciation, visant à signaler l'inauthenticité des propos tenus par le narrateur, ou la distance de Platon à l'égard de thèses différentes de la sienne, avec une exception, le *Phédon* présenté comme relevant des *Sôkratikoï logoi*.

A. Brancacci se situe dans la perspective des travaux remplaçant, dans le contexte socio-politique du Vème siècle des hététaïries (groupements clandestins, souvent oligarques), les thèses hippiennes des genres naturels et de l'attraction des semblables, énoncées dans le *Protagoras* et l'*Hippias majeur*. Réfutant l'interprétation cosmopolitique traditionnelle, l'analyse montre que la valorisation hippienne

de la *phusis*, répond d'une part au besoin de fournir une critique du pouvoir démocratique, au bénéfice d'une caste de sages, et, d'autre part, à une conception positive et naturaliste du droit.

M. Dixsaut réfute la distinction hégélienne qui sépare le niveau conceptuel du niveau des images allégoriques dans laquelle se meut encore L. Brisson, et examine de nombreux exemples de mythes platoniciens qui étayent le commentaire dont l'intérêt est de souligner, chez Platon, la présence d'une distanciation ironique du mythe capable d'ouvrir l'espace pour renverser les perspectives, ce qui confère de fait au *logos* platonicien une dimension performative et relativiste encore peu étudiée.

Dans une étude brève et stimulante, E. Moutsopoulos examine la réminiscence platonicienne à la lumière de ce qu'il appelle la magie rationnelle, une expression oxymore seulement pour un moderne du XVIII^e siècle qui use aussi anachroniquement du terme idéalisme: les «idées» remémorées, de statut ontologique et axiologique, constituent des réalités transcendantes tout en résidant dans l'âme de manière latente et subconsciente, «refoulées» dans le subconscient, prêtes à être activées, en tant qu'opinions vraies, mais sans le lien rationnel nécessaire à leur assurer un sens leur permettant d'être intégrées dans la conscience, ce qui s'effectue par la maïeutique dialectique, à la différence du processus de réminiscence spontané donnant lieu à «la folie téléstique» de l'âme, qui nécessite une dialectique cathartique au modèle des pratiques curatives anciennes.

Dans une longue contribution, dont il est impossible de rendre ici toute la subtilité, O'Brien examine le dilemme du *Parménide* (132 b 3-c 12) pour invalider les lectures moderne et néo-kantienne de Platon, qui considèrent que les Formes sont des concepts et corrélativement que l'existence n'est pas un prédicat réel, mais une instanciation, conformément à la réfutation kantienne. Il ressort que si le *noëma* désigne non seulement un *nomen rei actae* (une pensée que j'ai) mais aussi un *nomen actionis* (une pensée pense), l'usage du verbe par le *Parménide* platonicien et le *Parménide* historique est indubitablement existentiel. Pour Platon, il faut «discerner» les Formes, à travers ses approximations sensibles, conformément à l'usage homérique du verbe *noein*. L'intérêt de cette analyse est d'offrir une illustration magistrale de la pertinence de la philologie capable de penser en-deçà de la philosophie lorsque celle-ci interdit l'accès à «un monde qui n'est pas le nôtre».

D. Kapantais propose une formalisation, en 9 axiomes (disposés de *i* à *ix a* et *b*), de la démonstration des relations entre les «Idées» opérée dans le *Sophiste*. Les axiomes *i*, *vi* et *vii* rompant avec la *République*, posent que tous les êtres ne sont pas des Idées, offrant un statut ontologique aux images. Au non-être absolu est substitué le non-être relevant d'une bi-partition de l'idée de l'Autre: l'axiome *ix a* posant qu'il y a une idée de l'Autre (dont la propriété est «n'est pas identique avec»), tout objet est un non-être dans la mesure où il participe de l'idée de l'Autre par rapport à l'idée de l'Être, mais aussi par rapport à un autre objet auquel il n'est pas identique, et plus généralement, par rapport à tous les autres objets distincts de lui. L'axiome *ix b* pose que tout objet participe de l'idée de l'Autre par rapport à toutes les idées dont il ne participe pas, de sorte que toutes ces idées, constituent un

non-être. Enfin, l'axiome v permet de fonder la possibilité du discours faux en tant que participation non réelle.

L'axiomatisation proposée a l'avantage de l'économie mais on peut trouver à redire à l'ordre de présentation des axiomes. En revanche, il est difficile de suivre l'auteur, dans son application du paradoxe de Russell à Platon. Tout repose sur la self-participation. En effet, si l'Être est une idée et que les idées existent dans la mesure où elles participent de l'idée de l'Être, celle-ci existe-t-elle par participation à elle-même? La solution proposée par l'auteur (la distinction entre les prédications dues à une participation et celles qui sont dues à la nature de l'objet) ne me paraît pas satisfaisante, puisque c'est précisément le fait qu'une forme possède une nature (250 c 6; 255 b 1, e 4-5), qui entraîne la question de la self-participation (258 b 1). Par ailleurs, si l'on déclare que la nature d'une idée tire son existence de sa participation à l'idée de l'Être, alors, étant donné qu'il ne suffit pas de poser un être pour que celui-ci possède une différence (255 c 9), on sera contraint d'admettre que c'est de sa participation à l'idée de l'Autre qu'une idée tire la possibilité de participer à une autre idée, y compris à celle de l'Être, avec la conséquence de substituer le primat de l'idée de l'Autre à celui de l'idée de l'Être.

S. Delcomminette considère le *Gorgias*, où Socrate comme Calliclès méprisent l'accord de la majorité au bénéfice de l'accord avec soi-même, de sorte que tous deux font de la cohérence de la pensée la condition négative de sa vérité. Mais Calliclès sacrifie le critère de Socrate (l'accord des paroles avec les actes) à la cohérence logique du discours. Il y a ainsi une différence entre la cohérence sophistique et la cohérence intérieure propre à la dialectique fondée sur le Bien. En conclusion, si l'on veut parler de *cohérentisme* chez Platon, il convient d'ajouter que la cohérence, loin d'être un critère formel et axiologiquement neutre, est au contraire une valeur poursuivie pour elle-même, de sorte que le Bien fonde la nécessité de l'enchaînement dialectique des thèses qui ne se suffisent pas à elles-mêmes.

Ch. Balla revient sur le rôle de l'expérience en relation avec la rhétorique, en confrontant le *Gorgias*, où la rhétorique est un simple outil de persuasion, le *Phèdre*, où elle est subordonnée à une téléologie (illustrée, dans les *Lois*, par la distinction des médecins libres et serviles) à l'empirisme sceptique de l'*Ancienne Médecine* et à celui d'Isocrate. De plus, elle montre que Platon admet un empirisme contrôlé par la raison, qui ne lui est pas immanente, au contraire d'Aristote qui reconnaît la présence de pensée latente dans l'expérience.

A. Tatsi examine le prologue de la *République*, où les réfutations de Socrate sont toutes des procédés «sophistiques», le portrait rhétorique de Socrate ressemblant à celui de Thrasymaque. Si, dans la suite de la *République* où plusieurs tentatives ont lieu pour atteindre le Bien, la dialectique possède une définition théorique rationnelle, elle ressemble à la rhétorique sophistique, et aux procédés magiques, par l'emploi d'images.

Th. Pentzopoulou-Valalas reprend le *Traité du Non-Être* de Gorgias, au rythme pessimiste martelant ses trois propositions, pour montrer qu'il possède l'envergure d'un traité philosophique, comparable au *Sophiste*, et par la thèse de l'incommunicabilité de l'être, une dimension tragique.

En clôture de ce recueil, A. Bazou examine les différentes sources des épi-

grammes attribuées à Platon, leurs caractères (érotiques, funéraires, démonstratifs), leurs destinataires (Aster, Sapphô, etc.) pour conclure sur leur inauthenticité, exception faite de l'épigramme à Dion.

En dépit de quelques coquilles, l'ouvrage se recommande par la richesse et la variété des analyses proposées introduisant ainsi à la lecture de l'œuvre philosophique importante de Ioannis N. Theodoracopoulos.

A. G. WERSINGER-TAYLOR
(Paris)

**C. HERVÉ - S. TZITZIS (dir.), *Altérité et vulnérabilités*,
2ème édition, coll. Actes et séminaires, Paris,
Les Études Hospitalières, 2014, 87 p.**

Une question duale ne cesse de revenir, sous divers termes, dans les débats qui agitent notre société: celle de l'altérité et de la vulnérabilité. Quelle place occupe autrui dans notre époque ou la précarité de la condition humaine est une inquiétude de premier plan? Doit-on ne considérer autrui qu'en tant que vulnérable ou ces deux notions s'articulent-elles sans se mélanger intimement? En outre, qualifie-t-on d'«autrui» un individu? Une personne? Voit-on la vulnérabilité sous l'unique angle de la faiblesse, de l'incapacité à se protéger, ou sommes-nous en face d'un prisme plus large, non pas *la* vulnérabilité, mais *les* vulnérabilités?

Quelle attitude alors serait-on avisé d'adopter? La protection de la personne vulnérable, souci éthique, doit-il dépasser les questions morales et juridiques?

Sous la direction de MM. Christian Hervé (université Paris-Descartes) et de Stamatios Tzitzis (université Panthéon-Assas), cet ouvrage regroupe les interventions autour de ces questions présentées lors du colloque organisé le 23 mai 2013 à l'initiative du Laboratoire d'éthique médicale de l'Université Paris-Descartes et de l'Institut de criminologie et de droit pénal de l'université Panthéon-Assas, afin d'en débattre sous les points de vue tant du juriste que du philosophe, de l'homme de foi ou du médecin. Comment en effet, le droit aborde-t-il ces concepts? Que peuvent nous apprendre à leur sujet les religions du Livre, *quid* encore de la médecine moderne?

M. Philippe Conte rappelle que, du point de vue pénal, la personne vulnérable n'est pas objet mais circonstance aggravante de l'objet du délit (citons pour exemple le viol sur mineur ou l'escroquerie sur personne âgée). Le droit pénal n'a pas pour vocation de défendre la veuve et l'orphelin, mais bien de trouver des réparations et protéger l'ordre public. Il est dialogue social, médiation. Le souci de la victime existe et l'équilibre est difficile à maintenir (le détenu, l'accusé sont, juridiquement parlant, vulnérables, mais à partir de quel moment les voit-on victimes?).

Mme Angèle Kremmer-Marietti et M. Jean-Pierre Cléro abordent notre rapport à autrui et à la charité. La charité kantienne, qui ne fait pas l'économie d'un certain utilitarisme (je porte secours car cela pourrait m'arriver), ou l'altruisme d'Auguste Comte, ne sont pas à l'abri d'une dérive égoïste et conditionnelle dans un contexte empreint de libéralisme. En outre la personne kantienne peut-elle être vulnérable si elle est capable d'autonomie absolue? Si le héros hollywoodien est invulnérable, il est inhumain. Humanité et vulnérabilité semblent intrinsèquement

liées, mais l'excès, inverse, de bienveillance du *care* pose la question des limites du rappel de la dépendance de la personne et des risques posées par une morale et une éthique qui sursoient au politique et au législateur.

En réponse, le Visage, tel que présenté par Emmanuel Levinas, nous rappelle à l'humanité par l'irruption de l'altérité dans la totalité du Moi. En nous liant par le langage et la souffrance, le Visage cimente notre rapport à autrui et appelle à la justice par son interdiction du repli autarcique dans le soi.

Mme Michèle Stanton-Jean, au travers de son expérience au Ministère de la Santé du Canada et à l'UNESCO, nous expose les nuances entre bien commun, bien public et santé publique, ainsi que leur articulation avec les notions d'altérité et de vulnérabilité, notamment face à des progrès scientifiques qui répondent à des impulsions égoïstes (la quête de perfection, de jeunesse).

Ainsi, bien souvent les politiques sont établies sous le seul prisme des retombées économiques; les questions éthiques et déontologiques n'ont pas toujours droit de cité; en outre, parlons-nous du bien de tous, ou du bien de la communauté, ce qui n'est pas identique. Le danger de la transformation du bien public en autant de prestations de marché, dans la logique libérale contemporaine, ne doit être écarté.

Ce qui n'excuse pas l'oubli de la vulnérabilité dans la poursuite du bien commun. L'État a parfois oublié la solidarité et la justice sociale dans la quête de la prospérité de la communauté. *Quid*, par exemple, de l'engagement de populations de pays pauvres dans des essais cliniques (pour exemple on peut citer le roman et le film *The Constant Gardener*, avec l'exemple des pays africains)? S'appuyant sur Hans Jonas, Mme Stanton-Jean questionne la responsabilité impliquée par le déploiement de la technique, envers l'humanité et son avenir, tels les parents envers le nourrisson, pour reprendre l'image de Jonas. Sans solidarité ni reconnaissance de la dignité des personnes vulnérables (pauvres, faibles, exploitées), il n'est de bien commun ou de bien public juste.

À la croisée de ces notions et dotée de sa propre valeur, la santé publique, qui englobe le soin et le respect des populations dans la solidarité et la responsabilité, met en exergue le besoin d'un véritable dialogue social qui évite l'écueil de la victimisation. Les trois notions se rejoignent dans ce dialogue, dans le besoin de repenser les modèles de gouvernance afin de n'exclure rien ni personne.

L'altérité et la vulnérabilité sont au cœur des religions du Livre: les Écrits sont discutés lors d'une table ronde. Juif, catholique, protestant, orthodoxe, musulman, autant de points de vue, en apparence divers, convergent dans le même souci d'être juste avec autrui comme avec soi.

M. le Rabin Rabbi Haïm Korsia nous rappelle que le judaïsme, par le *Tsimtsoum*, pose le besoin d'humilité face à autrui avant que de se soucier de son sort. Nous sommes tous responsables les uns des autres. Si la vulnérabilité est peur de souffrir à nouveau, alors la charité prend la forme du soutien spirituel. La force du vulnérable est d'avoir le courage de demander de l'aide. La force du charitable est alors d'y répondre.

M. Stamatios Tzitzis, à son tour, nous explique comment le christianisme, notamment l'orthodoxie, suit cette même éthique par le truchement de l'*Agapè*, l'amour-charité chrétienne, qui ne pose aucune condition morale ou statutaire au partage de la souffrance d'autrui, ni à l'aide qu'on lui apporte. Ainsi, si l'on suit

l'Agapè, on ne doit refuser son aide ni à la veuve et l'orphelin, ni au drogué, à la prostituée, à l'homosexuel. Établir une gradation et un mérite au plan moral reviendrait à nier ma propre vulnérabilité et trahir le message d'Amour christique.

Ainsi pour Antoine Guggenheim, la vulnérabilité est rappel de la piété, en tant que fidélité des hommes aux hommes. C'est cette transcendance des valeurs à l'humanité qui permet l'humanisme, qui ne se limite pas aux observations mécanistes de l'économie.

Si chacun est à la fois fort et faible, vulnérable et capable de demander du secours alors chacun est responsable de l'autre, face à l'étendue du vouloir et du libre-arbitre, ce rappel cherche à nous prévenir de la démesure des passions égoïstes. M. le Pasteur François Clavairolly nous rappelle que l'homme est mendiant de la grâce divine, soulignant là l'importance de la compassion, aussi bien de Dieu envers les hommes, que celle requise des hommes envers eux-mêmes, dans cet état de faiblesse commune.

M. l'Imam Saïd Ali Koussay rappelant que, selon le Coran, la vie est cadeau de Dieu, que Lui seul la reprend. Le temps imparti aux hommes doit alors être employé aux bonnes actions, la charité, le soin, les croyants n'étant que dépositaires et non propriétaires de la création, qu'il incombe ainsi à tout un chacun de partager le monde et ses fruits, non seulement avec les proches, mais avec tous, avec la communauté (au sens le plus large du terme). Le respect de la femme comme égale de l'homme au titre de créature comme individu et la piété filiale sont naturellement des impératifs, mais la famille doit s'étendre à tous, la vigilance de Dieu nous guidant, selon Ses enseignements, à la bienveillance que tous méritent.

M. Christian Hervé introduit son propos sur la vulnérabilité et le rôle du médecin par une réflexion sur l'œuvre de Paul Ricœur sur la crise contemporaine et son terreau, tenant à la fois de la division de la société entre l'héritage et l'avenir (tradition, modernité, postmodernité) et du recul des convictions, ainsi de l'engagement vis-à-vis de celles-ci.

Cette crise, par essence celle de l'homme tout au long de sa vie, est au cœur des inquiétudes du médecin, qui accompagne les handicaps qui peuvent survenir au long de la vie d'un individu. Les maladies graves sont autant de crises remplaçant l'homme face à sa finitude et sa profonde vulnérabilité. Il incombe au médecin de faire preuve de charité, d'accueil et d'accompagnement de la personne souffrante, cet autrui infiniment vulnérable, qui ne se limite pas au patient venu consulter, mais s'étend aussi aux plus démunis, physiquement, socialement ou culturellement, tels les sans domicile fixe.

Un besoin se fait sentir, celui de repenser, d'approfondir la mission éthique du médecin, son rapport au patient, au souffrant et à lui-même, face à la charge émotionnelle de la profession. Le médecin doit accueillir, ausculter, écouter le patient pour percevoir à jour autant le mal qui le ronge que ses aspirations, ce sans jugement, dans une «neutralité bienveillante». C'est cette profonde charité qui fait l'importance du rôle du médecin dans l'accueil et l'accompagnement de la personne vulnérable, souffrante, et toute sa valeur dans une réflexion éthique étendue.

Enfin, M. Guillaume Bernard conclut le séminaire en en reprenant ses

concepts majeurs et leur articulation. La fragilité intrinsèque à la condition humaine, sa relativité (les rôles de faible et de fort s'inversent au gré des rapports sociaux) conduit à la question de sa représentation légale et à sa valeur aux yeux du droit pénal, défenseur d'ordre public. Le consentement implique-t-il l'autonomie d'autrui? Être autonome réduit-il la vulnérabilité, ou au contraire l'accroît-elle parce que je deviens responsable à mon tour, en accordant la dignité que j'attendrais à mon égard?

Dans ces conditions, l'héritage religieux nous enseigne qu'autrui est mon prochain, je lui dois amour et morale, savoir être ferme quant aux règles, mais indulgent envers l'individu car comme moi il souffre et la miséricorde, sans absoudre, reconnaît et comprend cette souffrance commune.

Ainsi, au long de ce séminaire, des liens profonds se dessinent entre religion, justice, charité et philosophie, qui enrichissent la réflexion sur le statut d'autrui et notre attitude à adopter. Nous sommes toujours autrui de quelqu'un, ainsi potentiellement vulnérables. Le besoin de médiation, de soin, d'ordre, de protection (y compris contre nous-mêmes) nous dévoile autant de pierres pour bâtir le socle sur lequel construire un futur plus équitable.

Nicolas STROZ
(Paris)

Lucien JERPHAGNON, *Les miscellanées d'un Gallo-Romain*, Préface de Christine Rancé, Paris, Perrin, 2014 (Coll. «Temps»), 335 p.

Dans ce livre, extrêmement riche en contenu, sont regroupés, à titre posthume et par ordre chronologique, plus d'une centaine de comptes-rendus, dus à la plume alerte d'un penseur contemporain des plus brillants et des plus subtiles, originellement parus dans des revues philosophiques françaises et internationales. Élève admiratif et reconnaissant de Vladimir Jankélévitch, Lucien Jerphagnon, historien de la philosophie ancienne et de l'antiquité gréco-romaine dans son ensemble, spécialiste et éditeur génial d'Augustin, continuateur, à sa manière, de la tradition bergsonienne, ne pouvait inaugurer cette série de textes critiques que par le commentaire d'une édition de la correspondance philosophique échangée entre Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière. La série se poursuit par des références (et à titre d'exemples) à des travaux de penseurs éminents, tels que Joseph Moraux, sur Plotin; Jacqueline de Romilly, sur le temps dans la tragédie grecque; Jean Pépin, sur les idées grecques de l'homme et de Dieu; Marcello Gigante, sur l'épicurisme romain; Pierre Grimal, sur la mythologie; Pierre Hadot, sur Marc Aurèle; Pierre Magnard, sur le Dieu des philosophes; Lambros Couloubaritsis, sur la philosophie ancienne et médiévale et sur les origines de la pensée européenne; Paul Veine, sur l'empire gréco-romain; Carlos Lévy, sur le scepticisme; ou encore Robert Turcan, sur la vocation universaliste de Rome. Tous ces textes témoignent de l'érudition étendue et profonde de leur auteur, tout comme de sa spiritualité pétillante que seuls ceux qui ont eu le privilège de le fréquenter, ne serait-ce que par intermittence, sont en mesure de retrouver tout au long de ces pages où ces vertus se font valoir, en plus de la sagacité d'un auteur qui aurait pu nous enrichir encore et pour longtemps de ses enseignements. On ne saurait saluer plus vivement les éditions Perrin d'avoir pris l'initiative de publier cet ensemble de présentations évaluatrices, qui sera d'un secours précieux aux chercheurs. Ils y trouveront, réunies, des appréciations pénétrantes des livres recensés, en même temps qu'un hommage dû à la mémoire d'une personnalité tant regrettée.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

Lucien JERPHAGNON, *Mes leçons d'antan. Platon, Plotin et le néoplatonisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 222 p.

Voici le premier tome des notes de cours d'un esprit étincelant, disparu en 2011. Ces cours ont été professés à l'Université de Caen à trois reprises: en 1973, en 1979 et en 1983. Ils sont publiés avec les compléments bibliographiques que l'auteur y apportait au fur et à mesure qu'ils lui parvenaient: élaboration due à un universitaire consciencieux à l'extrême. Le volume contient l'analyse détaillée du *Parménide* platonicien ainsi que celle de la *Vie de Plotin* par Porphyre, qui fit l'objet d'un séminaire. On ne saurait trouver les termes adéquats pour qualifier l'étonnante richesse des propos du professeur, qui rend abordables des textes réputés extrêmement compliqués, surtout celui du *Parménide*, qui laisse entrevoir la crise vécue par Platon après la critique qu'Aristote fit de la théorie des Idées. L'A. tient compte des anciens commentaires, plus proches de la mentalité de Platon qui se place ici «en coulisse» pour faire du «jeune» Socrate son porte-parole. La première partie du *Parménide* traite du problème de l'Un et du multiple à propos de la pluralité des Idées dont chacune est pourtant le paradigme unique des divers sensibles qui lui sont (plus ou moins) semblables. Mais ce sont les neuf hypothèses, qui constituent le noyau ontologique de la deuxième partie du dialogue, que l'A. met en évidence avec un brio inégalable.

Le *Parménide* a joué un rôle-clé dans le processus de passage du platonisme au néoplatonisme plotinien. Or, depuis des décennies je m'évertue à répéter que la charnière de cette transition réside dans l'autre dialogue de la même période, dite «métaphysique», du platonisme, à savoir le *Sophiste*, où le problème de l'être et du non être posé par l'Éléate, et demeuré insoluble pour longtemps, est définitivement résolu. En effet, Platon y construit un pont à deux piliers qui comble l'abîme entre l'être et le non être, en concevant les statuts intermédiaires du non être de l'être et de l'être du non être. Si l'on fait pivoter, de 90 degrés, cette structure horizontale autour du point qui correspond à l'être la structure verticale obtenue figurera le système plotinien. Il suffira de prolonger cette structure au delà de l'être, pour rejoindre l'Un, situé au delà de l'essence. Lucien Jerphagnon arrive à cette conclusion en empruntant un itinéraire entièrement différent. Son analyse de l'écrit de Porphyre est aussi édifiante que celle du *Parménide*. Le volume contient des suppléments bibliographiques de tout premier ordre. Les analyses en profondeur sont allégrement menées pour être aisément compréhensibles. Cette méthode rend la lecture du livre fort agréable, autant qu'édifiante. On attend impatiemment la publication des prochains volumes contenant les notes de cours de ce philosophe si original.

E. MOUTSOPoulos
(Athènes)

**Jean-Marc GABAUDÉ, *Soutenances*, Toulouse,
Éditions Universitaires du Sud, 2014, 92 pp.**

Je me sens profondément honoré de pouvoir saisir l'occasion de rédiger ces lignes d'hommage rendu à un philosophe français des plus éminents de notre temps, l'académicien Jean-Marc Gabaude, en qui je reconnais et vénère un esprit brillant. Ce livre contient les tout premiers écrits de cet auteur prolifique, que complètent les commentaires hautement élogieux de ses maîtres à l'Université de Toulouse, dont lui-même devint professeur par la suite. Les thématiques respectives de ces textes annoncent déjà celles des œuvres de sa maturité, lesquelles se prolongent même en direction de la philosophie grecque. Je pense notamment à un livre en français demeuré inédit jusqu'ici, faute d'empressement, de la part de son auteur, de le faire publier en France, ce qui serait désormais extrêmement souhaitable. Ce beau travail d'érudition profonde, intitulé *Le rationalisme d'Épicure*, découvert sur le tard, fut traduit en grec et publié dans la série adéquate des éditions de l'Académie d'Athènes, marquant un succès record en raison de son originalité et des éléments nouveaux qu'il apportait en vue de la réhabilitation de l'épicurisme, jadis tellement discrédité.

Il est toujours de circonstance de rappeler la distinction établie par Kant, entre la philosophie et le philosophe au profit du second. On connaîtrait toutefois moins bien l'évolution de la philosophie kantienne si les écrits pré-critiques ne nous fussent pas parvenus. En fait, Jean-Marc Gabaude débuta en tant qu'historien de la philosophie, car telle était, plus ou moins, la tradition universitaire. Cepedent, dès Pentecôte 1950, c'est en innovant que Jean-Marc Gabaude interprète le parcours de Kant. L'historien de la philosophie se révéla par la suite un philosophe authentique. La continuité entre les deux phases de sa méditation est attestée par l'identité des problématiques auxquelles il s'est respectivement et successivement attaqué; par exemple, celle de la liberté, d'abord étudiée à partir de ses variantes aux XVIIe et XVIIIe siècles, puis envisagée dans son essence et sa plénitude ontologique et axiologique.

Et que dire des contributions brillantes de Jean-Marc Gabaude aux congrès internationaux de langue française, en particulier ceux de l'ASPLF, association philosophique dont il demeure, en plus, l'historiographe perpétuel attitré, lauréat de l'Académie des Sciences Morales et Politiques de l'Institut de France! Je me dois de féliciter en lui un illustre confrère en philosophie, d'avoir pu retrouver ses toutes premières investigations, aussi importantes et révélatrices en soi que pour l'étude de l'évolution de sa pensée, mais encore d'avoir eu accès aux procès-verbaux de ses candidatures de jeunesse, si élogieux à son égard, et qui éclairent d'un jour complémentaire la portée de ses travaux philosophiques. Edifié par la

lecture du présent volume, je souhaite de tout cœur qu'un très large public puisse en profiter au même degré que moi-même pour approfondir sa connaissance et sa compréhension relatives au développement des méditations d'un philosophe français de calibre exceptionnel, et ce à l'avantage aussi bien de nos contemporains que des générations à venir.

E. MOUTSOPoulos
(Athènes)

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ ΒΑΣΙΛΙΚΗ Δ. ΠΑΠΟΥΔΙΑ (1929-2014)

Στις 27 Απριλίου 2014 απέβισε αίφνιδως η Βασιλική Δ. Παπούδια, 'Ομότιμη καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, μιά έπικρανης ιστορικός που με πλούσιο έπιστημονικό έργο επάξια εκπροσωπούσε μέχρι το τέλος της ζωής της την Ελλάδα στον διεθνή χώρο. Γεννήθηκε το 1929 στην Τρίπολη και κατάγεται από το Ψάρι Τρικολώνων Αρκαδίας. Μεγάλωσε όμως σε άλλες πόλεις (Ιωάννινα, Σύρο) ακολουθώντας, με τη μητέρα της και τον αδελφό της Γεώργιο, μετέπειτα διακεκριμένο διπλωμάτη και Υπουργό Έξωτερικών, τον πατέρα της, ανώτερο εκπαιδευτικό, στις μετακινήσεις του. Έγγράφεται στη Σχολή Καλών Τεχνών και συγχρόνως σπουδάζει Ιστορία, αρχαιολογία και φιλοσοφία στο Έθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Εκεί μαθήτευσε κοντά σε έπιφανείς καθηγητές, όπως ο Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, ο Διονύσιος Ζακυνθινός, ο Άναστάσιος Ορλάνδος και ο Νικόλαος Βλάχος. Ιδιαίτερα με τον Ι. Θεοδωρακόπουλο ανέπτυξε μιά βαθειά επικοινωνία ή οποία την βοήθησε να εμπλουτίσει τις ιστορικές της έρευνες με πρωτογενή θεωρητικά προβλήματα διευρύνοντας κυρίως το έννοιολογικό και φιλοσοφικό τους υπόβαθρο. Πίστευε ότι η μεταφυσική και οντολογική θεμελίωση της Ιστορίας αποτελεί την άλλη όψη αυτού που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει την ανθρωπολογική της θεμελίωση. Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα το οποίο μελέτησε είναι ή τάση τόσο της φιλοσοφίας όσο και της Ιστορίας για άναστοχαστικότητα, ένα στοιχείο που διακρίνει τις δύο αυτές ανθρωπιστικές έπιστήμες και που συνίσταται στη δυνατότητά τους να αποτελούν αντικείμενο του ίδιου του έαυτού τους.

Στη συνέχεια σπούδασε ως υπότροφος του ΙΚΥ στο Πανεπιστήμιο Ludwig-Maximilians του Μονάχου (1957-1962), όπου απέκτησε μιά βαθειά φιλοσοφική κατάρτιση κοντά στον Αυστρο-Γερμανό φιλόσοφο Wolfgang Stegmüller (1923-1991), γνωστό από τις σημαντικές του συμβολές στην έπιστημολογία και την αναλυτική φιλοσοφία. Αργότερα θά παρακολουθήσει στο Παρίσι τὰ φροντιστήρια έπιφανών φιλοσόφων που εκφράζουν νεώτερες τάσεις της φιλοσοφίας. Ειδικεύθηκε, ωστόσο, στην όθωμανική Ιστορία και νεώτατη έκπόνησε στο Μόναχο, υπό την καθοδήγηση του μεγάλου βυζαντινολόγου Franz Dölger, τη διδακτορική της διατριβή με θέμα *Ursprung und Wesen der Knabenlese im Osmanischen Reich*, Μόναχο/Βέρνη, Oldenburg, 1963 (σε έλληνική μετάφραση: *Καταγωγή και ύψη του παιδομαζώματος στο όθωμανικό κράτος*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2010), στην οποία προβαίνει σε μιά καινούργια κοινωνιολογική προσέγγιση του θέματος. Η διατριβή αυτή βραβεύμένη από την Südosteuropa-Gesell-

schaft δημοσιεύθηκε από το Südost-Institut München. Κατά τη χρονική περίοδο 1963-1965 συνέχισε τη συνεργασία της με το Südost-Institut και το περιοδικό *Südost-Forschungen*. Με την επιστροφή της στην Ελλάδα, η Βασιλική Παπούλια διητέλεσε Κύρια Έρευνήτρια του Έθνικού Ίδρυματος Έρευνών από το 1966 έως το 1975, όποτε εξελέγη Καθηγήτρια της Ιστορίας των Χωρών της Χερσονήσου του Αίμου στη Φιλοσοφική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

Το πολύπλευρο έργο της διαπνέεται από διαχρονικό και διεπιστημονικό χαρακτήρα και επιστημολογικά ανανέωσε τη νεοελληνική ιστοριογραφία αναπροσδιορίζοντας την ιστορία των Χωρών της Χερσονήσου του Αίμου και διανοίγοντας νέους έννοιολογικούς ορίζοντες. Αποδέχεται μιά πλουραλιστική έρμηνεία των ιστορικών φαινομένων, απορρίπτοντας μονοτιτικές αντιλήψεις. Διανοίγεται προς ένα φιλοσοφικό προβληματισμό με επίκεντρο τη μελέτη των κοινωνικών, πολιτιστικών και πολιτικών δομών της Όθωμανικής Αυτοκρατορίας και των σχέσεων μεταξύ των Ελλήνων, των λαών της Χερσονήσου του Αίμου και των Όθωμανών. Εξετάζει την ιστορική και αρχαιολογική τεκμηρίωση υπό το φως των έρμηνευτικών και φιλοσοφικών θεωριών που αναπτύχθηκαν τον 20ό αιώνα από τους E. Husserl, L. Wittgenstein, H.-G. Gadamer και P. Ricoeur, προσδίδοντας με αυτόν τον τρόπο ουσιαστικό νόημα σε πολιτικά συμβάντα τα οποία, τις περισσότερες φορές, συνθλίβονται μέσα σε ιστορικοιστικές θεωρήσεις. Μελέτησε έπιτοαμένως θέματα σχετικά με την Άρχαία Μακεδονία και την Άρχαία Θράκη ως ιστορικές και πολιτιστικές ολότητες. Σε εκείνη όφείλεται το 1994 ό συντονισμός της πολυτελούς έκδοσης *Θράκη*, έκδοση της Γενικής Γραμματείας Περιφέρειας Άνατολικής Μακεδονίας-Θράκης, όπου συνέγραψε την αρχική μελέτη «Η άρχαία Θράκη ως ιστορική ολότητα».

Κύρια της συγγράμματα είναι τα έξης: *Άπό την αυτοκρατορία στο έθνικό κράτος. Ίδεολογικές και κοινωνικές προϋποθέσεις της πολιτικής οργάνωσης των χωρών της χερσονήσου του Αίμου*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2003, το τρίτομο έργο με τίτλο *Άπό τον άρχαίο στον νεότερο πολυμερισμό*, όπου έρχεται στο φως ή διαλεκτική ύψη της Ιστορίας στη χερσονήσο του Αίμου ως εξέλιξη από την άρχαιότητα στους νεώτερους χρόνους. Τόμος Α': *Άρχαία φύλα-Βυζαντινή Οίκονμένη*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2002, Τόμος Β': *Άπό την θεοκρατική άπολυταρχία στα έθνικά κράτη*, (Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2006), Τόμος Γ': *Φιλοσοφικός πολυμερισμός* (Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2009). Ό πολυμερισμός, στη μορφική ιδέα της μεγίστης ποικιλίας στην ιστορική εξέλιξη, χαρακτηρίζει τόσο την άρχαία έλληνική κοινωνία όσο και τη νεώτερη κοινωνία που προϋποθέτουν ή πρώτη μιά ποικιλία με τη συνύπαρξη πολλών πόλεων άνεξαρτήτων μεταξύ τους ενώ ή δεύτερη από τη συνύπαρξη πολλών έθνικών κρατών. Ός βασιικό έκφραση του άρχαίου πολυμερισμού θεωρεί ή Βασιλική Παπούλια τον Πλάτωνα πιστεύοντας ότι το πλατωνικό έργο άποτελεί άφετηρία για να πλησιάσουμε όρισμένες πλευρές της ιστορικής εξέλιξης που οδηγούν σε σύγχρονα φαινόμενα στον κοινωνικό και πνευματικό βίο.

Δείγματα των λογοτεχνικών της δυνατοτήτων άποτελούν το Ιστορικό θεατρικό δράμα *Εξέλιξη* (Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2011) με θέμα παρμένο από το Βυζάντιο, δύο διηγήματα *Οί δύο πηγές και Περιμένοντας την ειρήνη*, όπου έξιτορει ή δραματική περίοδο της Κατοχής και του Έμφυλίου, όπως την έζησε,

καθώς και μία ποιητική συλλογή με τίτλο *Ὁδὸς Ἄνω καὶ Κάτω Μία. Ποιητικά κείμενα* (Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2012). Τὸ 2012, ἐκδόθηκε πρὸς τιμὴν τοῦ τόμου *Ἀνοιχτοσύνη. Μελέτες πρὸς τιμὴν τῆς Βασιλικῆς Παπούλια. Openness. Studies in honour of Vasiliki Papoulia* (Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2012). Πρόσφατες ἀνακοινώσεις της σὲ συνέδρια πραγματοποιοῦνται τὰ ἑξῆς ζητήματα: «Φαινόμενα ἀλλοτριώσεως τῶν ὑποδοῦλων Ἑλλήνων στὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία. Παιδομάζωμα – Ἐξισλαμισμός» (Συνέδριο γιὰ τὸ 21 στὸ Διορθόδοξο Κέντρο τῆς I. M. Πεντέλης, Νοέμβριος 2013) καὶ «Ἡ βία ὡς πρακτικὸς ἀναστοχασμὸς τῆς πολιτικῆς» (*Ἐ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, «Βία καὶ πολιτικὴ»*, Θεσσαλονίκη, Φεβρουάριος 2014).

Ἀεικίνητη καὶ πολυταξιδεμένη, μὲ τὴν ἀκτινοβολία καὶ τὴν ἀνθρωπιά της προσωπικότητάς της ὑπῆρξε ἰδιαίτερα ἀγαπητὴ στοὺς φίλους καὶ μαθητὲς της ποὺ βοήθησε νὰ προχωροῦν ὡς πανεπιστημιακοὶ δάσκαλοι. Διετέλεσε πρόεδρος τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορικῆς Ἑταιρείας καὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπιτροπῆς Σπουδῶν τῆς ΝΑ. Εὐρώπης, ἀντιπρόεδρος τῆς Association Internationale des Études du Sud-Est Européen, μέλος τῆς Commission Internationale pour l'Histoire des Villes τῆς Διεθνoῦς Ἑνώσεως τῶν Ἱστορικῶν Ἐπιστημῶν καὶ τοῦ Comité International des Études Indo-européennes et Thraces, ἀντεπιστέλλον μέλος τοῦ Ἰνστιτούτου Θρακολογίας τῆς Βουλγαρικῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν, μέλος τοῦ Διοικητικοῦ Συμβουλίου τοῦ Ἰδρύματος Χερσονήσου τοῦ Αἴμου (IMXA), μέλος τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας. Κατὰ τὸ διάστημα 1994-1996, ὑπῆρξε Πρόεδρος τοῦ Τμήματος Ἱστορίας καὶ Ἀρχαιολογίας τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Τὸν τελευταῖο καιρὸ ἡ Βασιλικὴ Παπούλια μελετοῦσε τίς μεθοδολογικὲς ἀντιλήψεις περὶ ἱστορίας τοῦ Paul Ricœur στὸ βιβλίο του *La mémoire, l'histoire, l'oubli*· στὴν περίπτωσή της, ἡ μνήμη χωρὶς ἀμφιβολία θὰ ὑπερισχύσει τῆς λήθης.

Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ
(Ἀθήνα)

- VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοχεύσεως Πρὸς τὸν Πλάτωνικόν Φιλόσοφον*. A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios ANGELOU, 1984, LXXXII, 204 p.
- VOL. 2: Νικηφόρου Βλεμμύδου, *Ἀποδείξεις ὅτι οὐχ ὥρισταί τοι 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 Παχυμέρου, *ὑπόμνημα εἰς τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος [Ἀνωνύμου Συνέχεια τοῦ ὑπομνήματος Πρὸς τὸν Πλάτωνα]*. 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 Ὁλοβόλου καὶ Προχόρου Κυδωνίη*. Εἰσαγωγή καὶ κριτικὴ ἔκδοσις τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Ζ. ΝΙΚΗΤΑ, 1990, CLIV, 270 σ.
- VOL. 6: Ἀωννίου, *Φιλοσοφικά Σύμμεκτα*. [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, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Ἐξηγήσεις εἰς τὰ ἀντὰ λόγια*. Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1995, LXXX, 187 p.
- VOL. 8: Βασιλάου 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 ἐλλάδα διάλεκτον Μάξιμος ὁ Πλανούδης*. Édition critique par Manolis PAPATHOMOPOULOS, 1999, LXXXII, 258 p.
- VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀποδείξεις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίων 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 Κυδωνίη, *Μετάφρασις τοῦ Ψευδο-Αὐγουστίνου Soliloquia (Τί ἂν εἴποι ψυχὴ μόνη πρὸς μόνον τὸν Θεόν)*. Εἰσαγωγή, Κείμενο, Εὐρετήρια ὑπὸ Ἀννας ΚΟΛΤΣΙΟΥ-ΝΙΚΗΤΑ, 2005, 278* + 102 σ.
- VOL. 12: Theodoros of Smyrna, *Epitome of Nature and Natural Principles according to the Ancients*. Editio princeps, Introduction, Text, Indices by Linos G. BENAKIS, 2013, 33* + 77p.

BYZANTINA SCHOLIA EIS TON ARISTOTELEA
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 PAPP, 2002, 142* + 118 p.
- VOL. 3: Γεώργιος Παχυμέρης, *Φιλοσοφία*, Βιβλίον Ἐνδέκατον, Ἀριστοτέλους *Τὰ Ἠθικά Νεγομάχεια*. Editio princeps, Προλεγόμενα, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Κωνσταντίνου ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΥ, 2005, 70* + 151 σ.
- VOL.4/1: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Buch 6: Kommentar zu *De partibus animalium* des Aristoteles. Editio princeps, Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPP, 2008, 136* + 76 S.
- VOL.4/2: Georgios Pachymeres, Scholien und Glossen zu *De partibus animalium* des Aristoteles. Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPP, 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 *Μετεωρικών*). Editio princeps, Prolegomena, Text, Indices by Ioannis TELELIS, 2012, 132* + 137 p.

Οἱ τόμοι τῆς σειρᾶς διατίθενται στὸ Ἐκθετήριο τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Πανεπιστημίου 25-29, 10564, Ἀθήνα.

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ, ΕΚΤΥΠΩΣΗ
ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΓΡΑΦΙΚΩΝ ΤΕΧΝΩΝ «ΑΒΕΛ»
ΜΕΝΕΛΑΟΥ 2, 106 43 ΗΛΙΟΥΠΟΛΗ, ΑΘΗΝΑ,
ΤΗΛ.: 210 971 1877, e-mail: aveltypo@otenet.gr