ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

39 ΑΘΗΝΑΙ 2009

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΕΠΕΤΗΡΙΣ
ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

YEARBOOK
OF THE RESEARCH CENTRE
FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS

ΕΦΟΡΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
Κ. Δεσποτοπουλος, Πρόεδρος
Ε. Μουτσοπουλος, Έπόπτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ., Ὑπεύθυνος ἔκδοσης τῆς *Φιλοσοφίας*
Γ. Μητσοπουλος
Μητροπολίτης Περγάμου Ιωαννης (Ζηζιουλας)
Ε. Σπηλιωτοπουλος
Μ. Σακελλαριου

ΕΡΕΥΝΗΤΑΙ: Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη, Διευθύντρια
Γ. Αραμπατζης
Δ. Καπανταης

ΑΠΕΣΠΑΣΜΕΝΗ: Κ. Αδαμου-Φικα

ΣΥΝΕΡΓΑΖΟΜΕΝΗ: Ε. Σβιτζου

EDITORIAL BOARD
C. Despotopoulos, President
E. Moutsopoulos, Supervisor of the R.C.G.P., Editor of *Philosophia*
G. Mitsopoulos
Metropolitan of Pergamon Ioannis (Zizioulas)
E. Spiliotopoulos
M. Sakellariou

RESEARCHERS: M. Protopapas-Marneli, Director
G. Arabatzis
D. Kapantaïs

DETACHED: C. Adamou-Fika

COLLABORATOR: I. Svitzou

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14, 106 73 – ΑΘΗΝΑΙ
ΤΗΛ.: (210) 366 4625, FAX: (210) 366 4624
e-mail: keef@academyofathens.gr

EDITORIAL OFFICE
RESEARCH CENTRE FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14, ANAGNOSTOPOULOU ST., 106 73 – ATHENS, GREECE
TEL.: (0030.210) 366 4625, FAX: (0030.210) 366 4624
e-mail: keef@academyofathens.gr

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

39 ΑΘΗΝΑΙ 2009

ISSN 1105-21-20
Copyright © 2009
Ἡ ἐπιμέλεια τῶν κειμένων πραγματοποιήθηκε
ἀπὸ τὴν κ. Χρυσούλα Σοϊλέ

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

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

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 39 (2009)

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ
ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

J.-M. Gabaude, *Philosophia perennis* 11
G. Maggini, From Space to Place: towards a Hermeneutics of Place 33
Γ. Πολιτη, Ἐνιστικὴ συμπεριφορὰ σὲ δυϊστικὰ κοινωνικὰ σχήματα 51

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

A. N. Zoumpos, Eine kantische Frage in der Lehre des Herakleitos 69
A. Chapman-Rietschi - P. Chapman-Rietschi, Sappho and the Astral Sciences 75
F. Aronadio, Il termine ὅλον negli scritti giovanili di Platone 80
J.-J. Duhot, Platon et l'art: un malentendu? 115
R. Soto Rivera, On the Sceptic Period of the Platonic Academy 129
Ι. Γ. Καλογερακου, Τὸ *ὑποκείμενο* στὴ Φιλοσοφία τῆς φύσης τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ οἱ *ἀρχὲς* τῶν Προσωκρατικῶν 138
G. Romeyer Dherbey, La prudence d'Aristote 158
Χ. Φιλη, Ὁ Ἀριστοτέλης ὡς πρόδρομος τοῦ Εὐκλείδη 170
Α. Χριστοδουλιδη-Mazarakη, Ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ σχετικὲς ἀπόψεις τῆς σύγχρονης πολιτικῆς θεωρίας 185
A. Brancacci, Introduzione all'etica di Antistene 203
Γ. Αραμπατζη, Βίος καὶ Φιλοσοφία: Ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ Βυζάντιο. Κριτικὴ εἰσαγωγή 220
J. Ferrari, Les philosophes grecs dans les réflexions et les leçons de Kant sur l'histoire de la philosophie 242
R. Croitoru, Formal and Teleological Value in Kantian Ethics 261
B. Krulic, Aux sources du concept de laïcité: les Néokantiens français 279
P. Vallianos, Hegel and Greek Philosophy: The Claims of Historical Reason 296
Y. Prelorentzos, Vie et conscience selon Bergson 325

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

E. MOUTSOPOULOS, Discontinuité dans la continuité et *vice-versa*: kairos et microkairoi 349
— Échéance nécessaire ou opportune? 354
— Kairos, avec ou sans retour? 356
— Temps créé et temps vécu chez Augustin. 357
— L'éclatement originaire et la notion d'émanation chez Proclus. 358
— Cosmic Harmony according to Proclus. 362
— Kant toujours actuel. 365
— New Approaches of Kantian Morals. 367
— Enseigner en Grèce l'histoire de la philosophie. Science historique et métahistorique. 369
— À propos de l'«astrophysique» kantienne 376

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

PHILOSOPHIA PERENNIS

INTRODUCTION. HYPOTHÈSE RÉPÉTÉE.

L'épistémologie de la philosophie aboutit à une œcuménicité philosophante, théorique, avec un philosopher possibiliste sans exclusivisme, pratiqué avec une convergence éthico-axiologique et juridico-politique en voie d'universalisation[1]. La *philosophia perennis* se justifie comme à la fois philosophie de l'histoire critique de la philosophie et de l'historiographie, métaphysique de l'œcuménicité, finalisation éthico-politique et épistémologie de la philosophie telles que nous les concevons toutes quatre solidairement. Tout ce requis nous a été suggéré par le comparatisme de notre recherche d'historien de la philosophie.

I. LA *PHILOSOPHIA PERENNIS* DANS L'HISTORIOGRAPHIE.

I. 1. Tradition de la philosophie éternelle.

Cette expression consacrée doit son origine – mais l'idée est ancienne – à un érudit renaissant italien Augustinus Steuchus dit Eugubinus (Agostino Steuco, de Gubbio) qui publia en 1540 *De perenni philosophia*. L'ouvrage démontrait la présence de vérités chez tous les peuples et en tout temps et de dogmes chrétiens, en particulier celui de la Trinité, chez Platon et les Néoplatoniciens. Pour Joseph Moreau, la pensée platonicienne fait office de *philosophia perennis*[2] et toute philosophie, notamment chrétienne, lui est redevable. Pour Jacques Chevalier, la *philosophia perennis* procède de la reprise de la pensée grecque par la pensée chrétienne. Le philosophe britannique Frédéric Copleston, s.j., proclame, en accord avec maints penseurs chrétiens, que la *philosophia perennis* «est le thomisme au sens large»[3] susceptible de quelque développement tout en demeurant «la philosophie éternelle»[4]. Maints philosophes spiritualistes, même encore aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, se réfèrent à une philosophie éternelle[5]. Aussi d'aucuns

---

1. Cf. déjà A. ROSENBERG, *Der Mythus des Jahrhunderts*, 1931.

2. Cf. Joseph MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, p. 474.

3. Frédéric COPLESTON, *Histoire de la philosophie*, t. I, *La Grèce et Rome*, (tr.), Paris, Casterman, 1964, p. 17. Cf. Benoît MONTAGNES, Bulletin de philosophie, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1960, p. 354.

4. *Ibid.*

5. Cf. Ferdinand ALQUIÉ, Note de l'éternité dans la démarche philosophique, *Bulletin de la Société de Philosophie de Bordeaux*, août 1950, n° spécial publié à l'occasion du V^e^ Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, pp. 1-2.

se méfient-ils de «la dérive éternitariste»[6]. Hormis cette dernière, Edmund Husserl, après la publication de ses *Logische Untersuchungen,* reconnut l'idéal métaphysique d'une *philosophia perennis.* De toute façon, c'est inégalement que nous tirons leçon des conceptions de la *philosophia perennis.*

I.2. Tradition de l'éclectisme.

Il n'empêche que la plupart des penseurs récusent l'excès sceptique ou nihiliste, négation radicale de la *philosophia perennis.* À l'inverse, l'éclectisme apparaît, de cette dernière, comme une manifestation raisonnable. À partir du premier siècle avant J -C. il se répand dans la philosophie grecque, romaine, puis chrétienne. Il consiste à choisir (ἐκλέγειν) dans plusieurs doctrines ce qui est considéré comme vrai et à constituer ainsi la véritable philosophie de l'humanité. Le critère du choix est la raison universelle. Exemples: Potamon d'Alexandrie, Antiochus d'Ascalon, Cicéron, les Néoplatoniciens, saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, Origène, Lactance, des Renaissants et des humanistes d'abord comme Pic de la Mirandole qui tendait avec ses neuf cents thèses à un syncrétisme, puis comme Montaigne. La figure emblématique de l'éclectisme est Victor Cousin qui adopta cette désignation dès 1817 et qui érigea l'éclectisme en méthode synthétique à la fois psychologique et historique. L'éclectisme cousinien prétend rendre compte de l'expérience et de l'histoire humaines totales. Comme la spontanéité est antérieure à la réflexion, le passage de la première à la seconde introduit à l'ontologie. Cousin aboutit à un spiritualisme appuyé sur le sens commun.

I.3. Monadologisme.

C'est en digérant toute l'histoire de la philosophie que le génie de Leibniz puis de Hegel[7] a donné, de part et d'autre, selon le mot de Leibniz, une «perennis quaedam Philosophia»[8]. Le monadologisme des entrexpressions confère une assise métaphysique à cette entreprise, ce que Bergson a bien saisi en citant la formule de Leibniz tout en concluant à un éclectisme, mais un éclectisme qui n'a rien d'une méthode syncrétique du sens commun. «L'éclectisme leibnizien

---

6. Charles COUTEL, Histoire des idées ou histoire de la philosophie: les enjeux d'une controverse, (Yves Charles Zarka, dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie?,* Paris, P.U.F., 2001, p. 85.

7. Hegel soutient que «la succession des systèmes de la philosophie est en histoire la même que la succession des déterminations de la notion de l'Idée en sa dérivation logique». HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction, système et histoire de la philosophie,* (tr. J. Gibelin), Paris, Gallimard, 1954, p. 40. Pour Hegel, étudier l'histoire de la philosophie revient à étudier la philosophie elle-même. Chaque philosophe est une forme de la vérité dans le contexte de son époque.

8. Lettre à Rémond, 26 août 1714, G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften,* éd. Gerhardt, 1887, Hildesheim, Georg Olms, 1965, t. III, p. 625.

consiste bien plutôt à approfondir les diverses doctrines métaphysiques, à les creuser jusqu'au point où on les voit converger et comme coïncider ensemble»[9].

I.4. La *philosophie unique* visée par Bergson.

Or, n'est-ce pas là justement de la méthode bergsonienne? L'histoire de la philosophie sert d'épreuve et d'appui à la métaphysique[10]. Henri Hude signale, à propos de plusieurs textes de Bergson, que celui-ci détermine sa propre position «par un effort qui prend appui sur les doctrines philosophiques existantes»[11]. Or, l'approfondissement de celles-ci révèle leur identité foncière. «Nous n'assisterons plus alors à une succession de doctrines dont chacune, à prendre ou à laisser, prétend enfermer la totalité des choses dans des formules simples. Nous aurons une philosophie unique, qui s'édifiera peu à peu à côté de la science, et à laquelle tous ceux qui pensent apporteront leur pierre»[12]. Cette philosophie *unique*, c'est-à-dire la *philosophia perennis*, n'est point close, statique et fermée. «Il n'y aura plus alors qu'une philosophie, comme il n'y a qu'une science. L'une et l'autre se feront par un effort collectif et progressif»[13]. Éternité implique pérennité mais celle-ci ne signifie pas forcément celle-là. La pérennisation bergsonienne est historicisée, croissante, ouverte et aussi à la fois rétrospective et prospective. Selon Bergson, la recherche de tout philosophe devient, au fond, une approche progressive d'une même réalité durante. Toute philosophie, c'est-à-dire toutes les philosophies pourraient, à la limite, se condenser en un seul acte intuitif *supra-intellectuel*[14] germinatif. Or, une telle action volitive, resserrée, ne s'offre pas définitivement. Saisie de durée, elle ne dure guère dans l'esprit. Jaillissement, en quelque sorte, d'une pénible torsion du vouloir sur lui-même, cette vue intime, immanente à la faculté d'agir[15], ne saurait se prolonger. Toujours est-il qu'elle laisse des traces, estime l'auteur de *L'Évolution créatrice*. «Il n'y a pas de système durable qui ne soit, dans quelquesunes au moins de ses parties, vivifié par l'intuition»[16], laquelle est «ce qui vaut mieux que le système, et ce qui lui survit»[17]. Or, l'intuition, fuyante et incomplète, se détend et se réfracte en ses

---

9. Henri BERGSON, *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, Paris, P.U.F., 1995, p. 108. Selon LEIBNIZ «la vérité a été aperçue de points de vue différents et avec plus ou moins de clarté par tous les grands penseurs de tous les temps». *Ibid.*, p. 107.

10. Cf. Henri HUDE, *Bergson I. Philosophie européenne*, s.l., Éd. Universitaires, 1989, p. 104.

11. *Ibid.*, p. 181, note 266.

12. Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, «La philosophie de Claude Bernard», *Œuvres*, éd. du Centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p. 1439.

13. *Ibid.*, Introduction (Deuxième partie). De la position des problèmes, p. 1307. Cf. *L'Évolution créatrice*, «Introduction», *ibid.*, p. 493 et chap. III, «De la signification de la vie», p. 658.

14. En 1920, BERGSON qualifie, faute de mieux, l'intuition de «supra-intellectuelle», rapporte Jacques CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p. 28.

15. Cf. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, chap. III, *Œuvres, op. cit.*, pp. 707-708.

16. *Ibid.*, p. 697.

17. *Ibid.*

approximations intellectuelles que sont les images et surtout en concepts. Il s'ensuit des accords dissemblables. Pourtant, au fond de cette pluralité polyphonique, sourd la vérité philosophique pérenne qui est unique. Or, une force est immanente en la vérité. Il y a là paradoxalement chez Bergson une certaine réalité d'un quasi-irréel, mais ce pouvoir ne s'actualise que provisoirement. N'empêche qu'il se fait acte, ce qui légitime une réalité plutôt qu'une idéalité de la *philosophia perennis*. De toute façon, celle-ce ne saurait se réduire à une possibilité, car le possible n'est, pour Bergson, qu'une idée fausse. L'intuition, si elle pouvait «se soutenir, se généraliser»[18], «se prolonger au-delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux»[19]. Un tel accord foncier et universel serait la *philosophia perennis* tout à fait effective bien qu'inachevable. Cette dernière se caractérise par son unité, son *unitotalisation* et son unicité, tout en restant mouvement progressif et créatif. Elle est à la fois réelle et asymptotique. Or, le penseur de la durée et de l'évolution s'estime seul à avoir reconnu cette métaphysique intuitive pérenne plus ou moins celée dans l'impensé de toute doctrine ou bien étouffée par les complications conceptuelles et abstruses du systématisme. Ce qui s'avère vrai et qui institue la philosophie unique - donc pérenne - c'est, pour Bergson, l'intériorité du connaître touchant de l'absolu, Pourrait-on objecter que l'expression consacrée «*philosophia perennis*» n'est pas utilisée par Bergson? C'est que celui-ci se méfie du langage. De toute façon, lorsqu'il magnifie une philosophie unique et l'accord de tous les philosophes entre eux, n'est-ce pas là une définition de la *philosophia perennis*?[20]

I.5. Le *plérome* d'Étienne Souriau.

Étienne Souriau, instaurateur de l'esthétique en France, a conçu un autre équivalent de la *philosophia perennis* dont il adopte d'ailleurs l'expression. Il s'agit pour lui du «plérome»[21] des œuvres philosophiques et des «philosophèmes»[22], ce qui implique une «philosophie des philosophies»[23] et une unité du philoso-

---

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. Lors du Congrès de 1959 en hommage à BERGSON, Jeanne PARAIN-VIAL donna cette communication: Bergson et la «philosophia perennis», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1959, *Bergson et nous, Actes du X^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Paris, A. Colin, 1959, t. I, pp. 261-266; cf. t. II, 1960, *Discussions*, pp. 284-285 et 293-302.

21. Étienne SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Paris, Alcan, 1939, pp. 14-15 et *passim*. *Plérome* (πλήρωμα, plénitude, somme, accomplissement) signifiait dans la gnose la plénitude divine dont émanent des êtres, puis dans la physique l'ensemble des êtres. À ce terme translitéré, le *Littré* et le grand *Larousse* ne mettent point d'accent circonflexe.

22. *Ibid.*, p. 12 et *passim*. SOURIAU reprend le φιλοσόφημα aristotélicien (recherche, démonstration) pour désigner les éléments spécifiques des thématiques doctrinales. «Les phlosophèmes sont des «macrocosmes» (p. 12). Le philosophème «est un accomplissement singulier» (p. 372).

23. *Ibid.*, pp. 15,375,382 et *passim*.

pher. L'originalité et la singularité de chaque philosophie et de chaque philosophème de même que de chaque œuvre d'art sont une variante d'universalité[24]. Toutes les philosophies sont différemment vraies d'une vérité thétique[25]. Cette vérité multipliée retrouve une unification car chacune des philosophies et chacun des philosophèmes appellent tous les autres. Le plérome est la totalisation ultime, toujours ouverte à l'avenir et inachevable.

I.6. La *dianoématique* de Martial Gueroult.

De même que Souriau et que la plupart des penseurs de la pérennisation, Gueroult admet l'individualisation et l'inachèvement, mais son idéalisme radical modifie la portée du plérorne[26]. Sa logique de la *philosophia perennis* est une technologie universalisable des systèmes. Une telle systématique explique les divers types originaux de métaphysique et elle fonde la philosophie en chacune des doctrines. Celles-ci répondent à des *conditions de possibilité* dégagées par une *dianoématique*[27], laquelle assure leur *éternisation* de vérité intrinsèque constituante. La philosophie et la vérité sont intemporelles et impérissables. La philosophie reconstruit le réel en tant que philosophique et seul valable. Elle n'a pas d'objet assigné et elle tire tout d'elle-même. Cependant chaque doctrine a sa spécificité organique et elle s'élabore selon ses propres structures opérantes. Les grandes philosophies jouissent d'une égale dignité et elles sont pareillement vraies en première instance. Leur ensemble fait office de *philosophia perennis*. De celle-ci, l'autonomie idéaliste est fondamentale: «La philosophie s'apparaît à ellemême comme éternellement valable par soi, intemporelle [...]. Elle se juge engendrée par ses raisons internes qui la justifient comme vérité échappant à la trame des causes extérieures»[28]. Pour Gueroult, il n'y a point de monde philosophé; il n'y a que du philosophant et du réel philosophique reconstruit. L'esprit ne sort point de la *philosophia perennis*, immanent en elle. Il n'y a point d'autre réalité véritable et indestructible que celle, multiple, que les différents auteurs de la pensée philosophante instituent euxmêmes. Les diverses philosophies

---

24. Cf. *ibid.*, p. 365.

25. Cf. *ibid.*, pp. 14-15 et 372.

26. Martial GUEROULT reconnaît de SOURIAU «la remarquable tentative [...]. Mais la détermination des conditions des philosophèmes ne se trouve pas liée chez cet auteur à la question transcendantale de leur validité objective; elle est même détachée du problème des rapports des philosophies avec la *connaissance* de la vérité», Martial GUEROULT, *Dianoématique*, livre I, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984, p. 14. Cf. livre II, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, *ibid.*, 1979.

27. *Dianoématique*, de διανόημα, pensée, idée, doctrine; terme et signification inventés par GUEROULT: discipline d'esprit transcendantal posant les conditions de possibilité des doctrines considérées comme irréductibles les unes aux autres, indestructibles et éternellement valables pour la réflexion métaphysique.

28. Martial GUEROULT, *Leçon inaugurale* [au Collège de France], 4 décembre 1951, p. 9.

se complémentarisent de sorte qu'aucune n'est fausse ni vraie toute seule sinon en première instance. C'est l'ensemble des doctrines, autrement dit la *philosophia perennis*, qui est vrai au titre de la seconde instance de la vérité. Les systèmes ne sauraient s'exclure radicalement puisqu'ils ne se réfèrent point à un réel commun.

I.7. Fernand Brunner: dépassement de Gueroult dans le silence de la transcendance éternelle.

Fernand Brunner nous offre sa propre conception de la *philosophia perennis* à l'occasion d'une étude critique de celle de Martial Gueroult[29]. Tant pour ce dernier que pour lui-même et pour tous les auteurs qui, d'une façon ou d'une autre, prônent la pérennité, il s'agit du rapport entre philosophie et histoire de la philosophie. L'architectonique gueroultienne retient l'idée kantienne du tout organique qu'est un système. Dès lors, le *systématisateur* s'instaure conscience rationaliste des doctrines qu'il comprend et réorganise en cohérence accrue et en vérité. Or, est-il légitime que la même rationalité valide des systèmes opposés entre eux? Brunner souligne l'inadéquation de diverses réponses: toutes les philosophies fausses, toutes vraies - ou bien plus ou moins vraies, avions-nous ajouté en 1960 -, une seule vraie. Mais la vérité, estimons-nous, est-elle plus critériologique que la consistance? Et puis quelle définition de la vérité? Pour Gueroult, Souriau et Brunner, nous ne serions pourtant pas au rouet. Gueroult reconsidère la solution de la coexistence des vérités, c'est-à-dire des philosophies ou encore «d'une philosophie à la seconde puissance»[30]. Étienne Souriau indique une issue en appréciant «les différentes philosophies en elles-mêmes et pour ellesmêmes»[31] comme les œuvres d'art qui jouissent d'une existence autonome et éternelle. Cependant Brunner estime qu'un accord pérenne requiert davantage de consistance que l'esthétisme de Souriau et même encore plus que la systématique gueroultienne. Selon cette dernière, chaque doctrine constitue une vérité intrinsèque et une réalité autoinstituée. Mais cette philosophie des philosophies, philosophie plurale de l'idéalisme gueroultien élaborant la réalité véritable, n'est-elle pas à son tour une doctrine panni d'autres et «en désaccord certain avec les philosophies réalistes»[32]? L'historien conteste l'impartialité du philosophe[33]. Brunner en infère que la philosophie de la philosophie n'a plus qu'une solution, «le réalisme monadologique»[34]. Chacune des philosophies exprime limitativement,

---

29. Fernand BRUNNER, Histoire de la philosophie et philosophie, *Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult*, Paris, Fischbacher, 1964.
30. *Ibid.*, p. 188.
31. *Ibid.*, p. 197.
32. *Ibid.*, p. 201.
33. Cf. *ibid.*
34. *Ibid.*, p. 203.

de son point de vue, quelque aspect de la réalité infinie transcendante, «au-delà silencieux»[35]. Cette vérité immuable, «condition en soi de toute pensée et de tout être»[36], s'incarne dans la variabilité de l'historicité selon la vision propre à chaque penseur. C'est l'unité d'une éternelle signification silencieuse que visent et portent, toutes à leur manière, les diverses philosophies. Sans «ce silence premier»[37], il n'y a ni *philosophia perennis* ni conciliation de l'histoire de la philosophie et de la philosophie. C'est cet éminent surplomb quasi apophatique et les traces qu'il laisse dans les philosophies historiques[38] qui constituent la *philosophia perennis*.

I.8. Evanghélos Moutsopoulos compositeur de la pérennité philosophante.

De la polyphonie pérenne, Evanghélos Moutsopoulos a pertinemment tiré la leçon et nous analysons son idéation historiologique étrangère à l'empirisme, au positivisme, à l'historicisme, à toute linéarité, au passéisme, à tout dogmatisme. Compositeur, musicologue et philosophe notamment du *kairos*, il ouvre une fenêtre dans la problématique de la *philosophia perennis*. À son avis, l'approche biographique et doxographique, l'approche systématique qui s'imposa au XIX^{e} siècle et l'approche abstraitement systémique et structuraliste – illustrée par Martial Gueroult – s'avèrent insuffisantes malgré l'éclairage, les précisions et l'évaluation de rigueur qu'elles apportent. Ces trois sériations doivent se joindre comme appoints dans une quatrième, à savoir une «approche analytique et structurale des idées»[39]. L'histoire de la philosophie ne saurait être dès lors réduite à une suite de doctrines saturées et autonomisées. Selon la quatrième approche, «interprétative et restructurante»[40], les doctrines, dans leur rythmologie analogiquement musicale, se relient en tant qu'éléments d'une totalisation à la manière des partitions d'une polyphonie.

Elles sont toutes formées d'accords plutôt consonants de *philosophèmes*. E. Moutsopoulos a su restaurer ce terme raréfié pour signifier des données thématiques élémentaires quoique complexes de l'histoire de la pensée. Ces produits, à leur tour opératoires, de l'acte de philosopher, sont des schèmes fonctionnels «à l'intérieur d'un complexe structuré»[41] et ils peuvent impliquer des catégories

---

35. *Ibid.*

36. Fernand BRUNNER, La «philosophia perennis» existe-t-elle?, *Les Études philosophiques*, janvier-mars 1953, p. 94.

37. IDEM, Histoire de la philosophie et philosophie, *op. cit.*, p. 204.

38. IDEM, La «philosophia perennis» existe-t-elle?, *loc. cit.*

39. Evanghélos MOUTSOPOULOS, *L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Académie d'Athènes, 2005, art. 9: Y a-t-il une méthode par excellence en historiographie philosophique?, p. 91.

40. *Ibid.*, p. 92.

41. *Ibid.*, p. 90. Cette définition qui peut sembler dans la filiation d'Étienne Souriau, notamment de *L'instauration philosophique*, s'en éloigne fort de même que des significations aristotéliciennes du φιλοσόφημα et du réemploi de l'idéologue tardif Lanjuinais. Moutsopoulos a conféré au philosophème un statut de concept, ce dont nous sommes nous-même redevable.

philosophiques ou en faire office. Devenant transhistoriques et pérennants, ils chevauchent à travers l'histoire. Réagissant face au contexte multivalent de chaque époque, aux influences, aux occurrences parfois *kairiques*[42], ces éléments textualisés, intertextualisés et contextualisés, dynamiques et féconds, problématisants, s'entrecroisent, s'associent sélectivement, s'enchevêtrent, s'entrerépondent, se disjoignent, s'éclipsent, se recréent sous un aspect plus ou moins similaire ou différencié. *Responsifs*, réeffectuant autrement leurs partitions, ils se développent ou s'enveloppent «selon leurs potentialités propres»[43] en se succédant organiquement. Le jeu contingent de ces philosophèmes, indéfiniment thématisables et interagissant, s'apparente à la composition des parties d'une fugue musicale. L'éminent compositeur et musicologue qualifie de *fugique* ce mode majeur applicable à l'histoire de la pensée de même qu'à l'histoire tant comme *Geschichte* que comme *Historia*. Apparaissent, selon la dialecticité d'une alternance rythmique, des structurations fugiques – parfois sérielles – soit similaires soit analogiques, soit inversées ou encore secondaires. Dans cette multiplicité de registres, elles s'ordonnent à l'instar de divertissements ou bien d'appogiatures et elles suscitent, *transsubstanciées*, des thèmes dérivés qui engendrent une nouvelle structure fugique d'essence et d'existence, et ainsi de suite[44] selon une dialectique *discontinuité/continuation* et *novation/tradition*. À travers toute l'évolution et dans l'histoire, sous l'éclat des ruptures et de la nouveauté, c'est la continuité foncière qui sourdement perdure et prédomine. Il n'y a point de coupure entre modernes et anciens, entre modernité et tradition. «L'enseignement pérenne de *l'arkhê*»[45] doit remémorer et instruire en permanence. Maints philosophèmes retournent sur la scène philosophique, ressouvenus, ressuscités et fortifiés ou bien adaptés et modernisés. Ils recommencent «un nouveau cycle d'existence»[46]; voilà des transferts créatifs. L'alternance d'opposés et d'écarts est féconde en philosophie comme en musique avec, de part et d'autre, des couples de nœuds et ventres, de plages et strettes, de ralentissements et accéléra-

---

42. Cf. Evanghélos MOUTSOPOULOS, philosophe du kairos, notamment *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991; *Variations sur le thème du kairos de Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002; *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Académie d'Athènes, 2003; *Kairicité et liberté*, Académie d'Athènes, 2007.

43. IDEM, *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, *op. cit.*, art. 35: Le siècle des Lumières et la pensée grecque, p. 278.

44. Cf. *ibid.*, p. 279.

45. Anne BAUDART, *Naissances de la philosophie politique*, Paris, Le Pommier, 2006, p. 121.

46. Evanghélos MOUTSOPOULOS, *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, *op. cit.*, art. 9, p. 90. L'histoire notamment de la philosophie dans sa pérennité évoque «une série de fugues dont les éléments de chacune naissent en fonction l'un de l'autre, se développent puis disparaissent pour réapparaître au moment propice, et assurer, par une trame souvent invisible, la continuité et l'unité de l'œuvre», Evanghélos MOUTSOPOULOS, L'histoire comme tradition: acceptation et dépassement, *Tradition et Avenir*, XVII[e] Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Abidjan, Société Ivoirienne de Philosophie, 1977, p. 142.

tions[47]. Cela implique une interprétabilité sans fin, non seulement diachronique – régrédiente et prospective – mais aussi synchronique en raison, d'une part, de moments kairiques de l'existence de l'esprit créatif et, d'autre part, du comparatisme entre divers philosophèmes qui réapparaissent soit répétibles soit transposables sous des formes et des modulations diversifiées. À titre d'exemplification, l'Académicien d'Athènes dégage la signification des philosophèmes de méliorisme, de tension et de puissance qui, de l'Antiquité grecque, reviennent chez les Modernes tandis que d'autres philosophèmes surgis chez ces derniers se découvrent intuitivement préfigurés chez des Grecs[48]. En préfacier, il signale également dans nos ouvrages maints rapprochements fonctionnant à l'instar d'archétypes au sein d'une architectonique. Des philosophèmes se donnent la réplique et cette *périchorèse* suscite des interprétations éventuellement comparatives. Tantôt, le plus souvent, ces philosophèmes se développent et tantôt ils évoluent non sans quelque rétrogression ou retournement.

De surcroît, l'interpénétration de thèmes souvent majeurs et de doctrines manifeste, nonobstant des variations, la permanence du questionnement philosophique et, partant, de la puissante *perennis philosophia* – dont la francophonie, déclara le Président Moutsopoulos, «demeure le véhicule le plus approprié»[49] – «susceptible de hanter à jamais le genre humain»[50]. En vertu de cette *pérennisation,* chaque acteur philosophe sollicite et s'approprie le passé et le présent des philosophies, c'est-à-dire de la philosophie. «Pérennité, continuité et renouvellement»[51] constituent les manières d'être de la pensée philosophique au cours des millénaires. Malgré des tentatives de clôture, le philosopher s'est toujours montré ouvert et en situation d'autocritique à propos de l'appréhension de son objectif primordial que résume ce titre d'ouvrage auquel nous nous référons: *L'univers des valeurs, univers de l'homme.* Comme le passé philosophé s'actualise et se réactualise, autrement dit se pérennise, la temporalité du penser légitime

---

47. Cf. *ibid.*, p. 92.

48. Cf. IDEM, préface de deux ouvrages jumelés de Jean-Marc GABAUDE, *Pour la philosophie grecque* et *La philosophie de la culture grecque,* Paris, L'Harmattan, 2005, p. 10. E. MOUTSOPOULOS a souligné l'envergure novatrice conférée par le néoplatonisme à des philosophèmes platoniciens dont Jean-Marc NARBONNE donne en exemples connaissance socratique de soi, conversion à l'intelligible, éclairage par le Bien. Cf. Jean-Marc NARBONNE, De la dualité structurelle de l'histoire de la philosophie, *in* (Yves Charles ZARKA, dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie?, op. cit.*, p. 76. Le réemploi de ces philosophèmes comme de tous les autres perdure. Dans l'ouvrage susmentionné, Charles Coutel mentionne le *Cogito* de Descartes à Husserl, l'Idée de Platon à Kant, l'ironie de Socrate à Kierkegaard. Cf. Charles COUTEL, «Histoire des idées ou histoire de la philosophie: les enjeux d'une controverse», *ibid.*, p. 90.

49. Evanghélos MOUTSOPOULOS, Allocution d'ouverture. L'avenir anticipé, *L'avenir, Actes du XXI^e Congrès de l'A.S.P.L.F.* (Athènes, 1986), Paris, Vrin, 1987, p. 9.

50. IDEM, préface, *loc. cit.*

51. IDEM, *L'avenir, loc. cit.*

une réflexion rétrospective et ressourçante et elle n'est pas irréversible au rebours de l'historicité des sciences dont le passé, dépassé, s'abolit. L'histoire des philosophèmes ne se réduit point à l'histoire classique des idées. Les philosophèmes, réaction de la créativité de l'esprit devant un contexte culturel, s'associent dans des complexes qui se regroupent diversement eux-mêmes au long du cours changeant de la polyphonie dynamique de l'histoire. Ils se prêtent à une analyse structurale pluricentrique.

L'historien de la philosophie, dans sa réflexion rétrospective, concilie objectivité du passé explicable et compréhension du mouvement des philosophèmes, lesquels s'intègrent au sein de la production philosophique[52] universelle, source de l'acte *pérennisable* de philosopher. Un tel *acte* accomplit la virtuelle et inachevable *perennis philosophia*. De celle-ci en tant que *puissance*, il devient *l'actualisation* «toujours recommencée!» comme la mer valéryienne. Dans la visée de cet acte, l'œcuménicité philosophante s'appuie sur un consensus postulé et sur une commensuration et un complémentarisme tant des histoires de la philosophie et de leurs méthodologies que des philosophies elles-mêmes. Les procédures d'ordonnancement et de raisonnement font corps avec la problématologie. D'une part, les controverses, interprétons-nous, ont une propension heuristique et elles peuvent à un niveau plus élevé (éventuellement de l'ordre du *méta*) parvenir à une entente[53] malgré un constat de disparité; d'autre part, plurielles, les méthodes dans leurs démarches globales comme dans leurs applications «se combinent et se complètent mutuellement»[54]. De même que le processus *contrapuntique*, loin d'annuler les sons ressortissant à chacune des voix indépendantes, instaure leur consonance quasi dialogale[55], ainsi la concertation des philosophes, au terme des luttes, maintient un assortiment de leurs doctrines et de leurs méthodes, de sorte que s'accordent la spécificité de chaque voix et l'harmonie concertante. Dans son *intersémiotique* entre musique et texte, le compositeur Moutsopoulos recompose kairiquement en *résolution d'un accord* tout enchaînement d'une dissonance à une consonance de la musicalité métaphysique. En-

---

52. Cf. IDEM, *L'univers des valeurs, univers de l'homme, op. cit.*, art. 9, p. 90.

53. Cf. *ibid.*, art. 5: La notion de controverse, pp. 49-54. E. Moutsopoulos fait état du rapprochement des points de vue et de «leur harmonisation progressive en une unité complexe», *ibid.*, p. 53. Il va même jusqu'à se poser la question «de savoir si l'idée d'une opposition irréductible ne contiendrait pas une contradiction dans les termes», *ibid.*, p. 51. Nous approuvons pareillement notre autre maître, G. Bastide: «Et même si l'on tenait la controverse pour la condition dialectique de toute pensée, cela ne saurait exclure ni intégrer la norme d'unité de l'essence qui, même déchirée, reste l'impératif de toute pensée», Georges BASTIDE, Discours d'ouverture, *La dialectique. Actes du XIV^e Congrès de l'A.S.P.L.F.* (Nice, 1969), t. II, *Les Études philosophiques*, 3, 1970, p. 284. Ainsi se posent, avec E. Moutsopoulos, la question du *métalogique* et, avec G. Bastide, la question du *métaphysique*.

54. Evanghélos MOUTSOPOULOS, *L'univers des valeurs, univers de l'homme, op. cit.*, art. 6, Unité et pluralité de la méthode, p. 56.

55. Cf. *ibid.*, art. 5, p. 52.

tre les philosophèmes de plusieurs époques, il reconnaît des superpositions et des enchevêtrements de différentes lignes et phrases métaphysiques mélodiques et, pour chacune, il souligne la signification qui s'enrichit d'une combinaison avec les autres.

Dans ce processus qui comporte une similarité entre philosophie, histoire de la philosophie et méthodologie, E. Moutsopoulos estime que la commune intentionnalité en jeu implique particulièrement la complémentarité de l'unité principielle de la méthode et de la pluralité de ses spécifications, c'est-à-dire une diversification de procédures à la fois semblables et opposées sans irréductibilité. La méthode comme minimalisation généralisée de moyens en vue d'une maximalisation d'effets - ce qu'avait opéré, dans une tout autre visée, la *Théodicée* leibnizienne - doit composer la flexibilité des adaptations et des éventuelles déviations occasionnellement renouvelables. Un tel modèle épistémologique est analogue au modèle musical «thèmes et variations»[56]. C'est constamment que le philosophe compositeur illustre ses analyses à l'écoute de similitudes ou d'analogies avec de la musicalité, laquelle devient modèle d'harmonisation des sonorités métaphysiques différentes ou opposées. Le contraste peut devenir valeur complémentaire du diapason.

Épistémologue également, E. Moutsopoulos définit comparativement les divers types d'opposition et les notions de contradiction logique, de confrontation provisoirement antagonique et d'affrontement contrapuntique, ce qui lui permet de préciser à quoi tend une controverse, choc provisoire - encore que cycliquement résurgent - et provisionnel d'idées. Toute controverse peut osciller et l'opposition qu'elle manifeste s'ouvre «à toutes sortes d'apports supplémentaires»[57] susceptibles d'en modifier le cours. Ouverte sur une entente, elle enchérit dans une réciprocation de reconnaissance d'un pluralisme et pour l'adoption d'une rationalité conséquente, commune et accueillante et même elle admet parfois un «éclectisme des moyens»[58] raisonné. E. Moutsopoulos, philosophe de la culture, s'avance jusqu'à promouvoir une complémentarité multidimensionnelle de la science, de la philosophie et de la religion qui visent un absolu comme «potentialité en accomplissement éternel»[59]. Ainsi extrapole-t-il le comparatisme et le complémentarisme à l'ensemble de la culture et de la recherche. Nous souscrivons à une telle *mondialisation* culturelle respectant les particularismes traditionnels et à une telle idéalité d'unification plurielle sous réserve, d'ailleurs recommandée par l'auteur lui-même, d'une part, d'un critère humaniste d'appréciation, d'autre part, d'une relativisation anthropocentrique et cos-

---

56. *Ibid.*, art. 6, *loc. cit.*

57. *Ibid.*, art. 5, La notion de controverse, p. 53.

58. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1949, p. 13.

59. Evanghélos MOUTSOPOULOS, *L'univers des valeurs, univers de l'homme, op. cit.*, art. 6, p. 69.

mologique de *l'éternisation*, étant donné que l'humanité et la galaxie incluant le système solaire sont vouées à l'extinction.

II. L'ACTE DE PHILOSOPHER PÉRENNISABLE TRANSHISTORIQUEMENT.

Plusieurs conceptions de la *philosophia perennis* convergent sans y parvenir vers la solution raisonnable d'E. Moutsopoulos et de nous-même. La lecture de l'un comme celle de l'autre reviennent au même en deux expressions différentes. Nous avons abouti tous les deux à un *accord parfait* quant à la problématique de la pérennité. L'œuvre d'E. Moutsopoulos a fortifié notre pensée reconnaissante. Certaines de nos analyses se trouvent à son égard dans une relation *d'hypertextualité*, sinon de *métatextualité*[60].

Que les philosophes s'entrecritiquent et que chacun d'eux avance sa propre conception, ce constat banal relève de la problématique de l'essence de la philosophie. L'acte de penser le fondamental ne serait-il qu'individuel? Comment la mêmeté philosophante se concilie-t-elle avec *l'altérité/altération* multipliée en différences et en différents? La dialectisation consensus/dissensions ne tisse-t-elle l'étoffe du philosopher et conséquemment de la pérennité philosophante? L'enjeu de l'acte de philosopher est-il confirmé par les mises diversifiées de philosophes consacrés, c'est-à-dire par l'histoire de la philosophie et par la philosophie de cette histoire? Or, l'histoire de la philosophie et sa méthodologie se pratiquent elles aussi de plusieurs façons. D'ailleurs, la poésie, la musique, les beaux-arts ne sont pas davantage homogènes. Étant donné que la philosophie *comprend*, aux deux sens du terme, son passé et se conçoit, pour une part, commentaire et même commentaire de commentaires, le philosophe ne peut guère ne pas être historien de la philosophie et celui-ci ne peut guère ne pas être celui-là. La pluralité à la fois des philosophies, des histoires philosophantes de la philosophie et des méthodes également philosophantes soulève la question de la non-unicité, voire de l'indéfinissable du philosophique. À l'appui de l'œcuménisme philosophant et de l'acte de philosopher *pérennisable* transhistoriquement plutôt qu'éternellement, nous explicitons le dessein jumelé d'un *commun* des actants du philosopher et d'un *complémentarisme*, lesquels requièrent la régulation d'une éthico-axiologie et d'une épistémologie de la philosophie et de la métaphysique. Cette dernière est la raison, la fondation, le lien, la problématologie et l'intentionnalité ultime de la philosophie. Notre ami Paul Seff développe un universalisme humaniste dans lequel nous situons la *philosophia perennis*. Toute pensée philosophique rendant compte des problèmes de l'existence et de l'expé-

---

60. Gérard Genette définit ainsi *l'hypertextualité*: «toute relation unissant un texte B (que j'appellerai *hypertexte)* à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, *hypotexte)* sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire», auquel cas il s'agit de *métatextualité*. *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 13.

rience humaines doit s'intégrer dans «une synthèse rationnelle et cohérente»[61]. Celleci rassemblera sans éclectisme «toutes les dimensions de 1 'humain, tous les ordres de réalité et de valeur»[62] sans aucun réductionnisme.

Le philosopher pérennisable rassemble des réseaux d'idéalités, de relectures, d'interprétations, de critiques, d'échanges, de méditations, de textes et il réfléchit un acte de totalisation de diverses philosophies à travers l'espace-temps historique. Un tel acte de renvois réciproques s'enrichit d'oppositions et de luttes d'idées. Kant, après d'autres, constate que la philosophie est un champ de combat; presque tout devient bifide. Pourquoi ne pas en reconnaître la positivité? Nous enregistrons toutes les façons de la *philosophia perennis* et, en accord avec l'Académicien Evanghélos Moutsopoulos, nous les poussons jusqu'au bout: *panœcuménicité*, transhistoricité, éclairage épistémologique, justification éthico-juridicopolitique. La *philosophia perennis* est la réflexivité de la civilisation mondialisée et le patrimoine culturel le plus fondamental de l'humanité. Elle est l'associativité de toutes les productions philosophiques et de tout le pensable. Elle n'est point une doctrine supplémentaire. Chaque philosophe forme sa propre philosophie en s'inscrivant dans la *philosophia perennis* pour la repenser. Notre thèse de 1960 semble relever candidement d'un *panoptimisme* et d'un concordisme leibniziens. Pourtant, critique et comme élenctique, elle inclut des antagonismes et des luttes d'idées entre doctrines et même des conflits internes. Ces luttes liées à celles du cours de l'histoire sont plus foncières que le rassemblement. Bref, nous dirions leibniziennement que la *philosophia perennis* est véridique en tant qu'elle affirme relativement tout et qu'elle n'est point fausse puisqu'elle n'exclut totalement rien.

III. COMMUNAUTÉ DE L'ACTE DE PHILOSOPHER COMPLÉMENTAIREMENT.

Derrière la polyvalence et les disputes philosophantes, se déploie, non pas, assurément, la mêmeté d'une seule orientation ou quelque partage doctrinaire, mais un élan spirituel comparable et le libre mouvement d'intentions analogues et de recherches comparables soit convergentes soit adverses. L'historiographe re-

---

61. Paul SEFF, *Pour une philosophie de l'Universel*, Toulouse, Éd. Universitaire du Sud, 2007, p. 119.

62. *Ibid.* Fernand Brunner évoquant la dette envers les penseurs disparus déclara: «Avec eux s'est tenu grand ouvert l'éventail de la philosophie: la réflexion sur la science, sur la logique, sur la philosophie elle-même et son histoire, sur la religion, sur la morale, sur l'art. La philosophie est une entreprise éminemment personnelle, mais n'est-elle pas aussi collective? Ne faut-il pas tous ces travaux divers pour que la philosophie soit? Ne faut-il pas, pour que vienne à l'existence chacun de ces aspects de la philosophie, la multitude des auteurs et la suite des générations? aucune pensée, même géniale, ne perçoit tout.», Allocution d'ouverture, *Actes du XVIII^e Congrès des sociétés de Philosophie de Langue Française* (Strasbourg, 1980), Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1982, p. 4.

connaît aussi des constantes de l'esprit humain et des répétitions de démarches. Depuis leurs origines, les philosophes s'entretiennent à propos de tout et ils forment une collectivité d'art de contester, de critiquer, de conceptualiser, de juger, d'évaluer et de vivre. Toute proposition d'intelligibilité prétend maximaliser l'amplitude sémantique. Discussions et désaccords impliquent quelque accord d'échange. À travers les langues, il y a le langage et la fonction symbolique; à travers les philosophies, l'acte de philosopher – disons *le philosopher* – c'est-à-dire l'acte auto-implicatif de faire «travailler» la *potentialité* que serait la *perennis philosophia* à la fois association ouverte et horizon en voie de totalisation asymptotique. En référence cicéronienne, la *communis humanitas* requiert une *humanitatis communis philosophia*; et la *congregatio hominum*, une *congregatio philosophorum*. La *philosophia perennis* est la mise en perspective du philosopher et la forme historicisée et donc non close de l'architectonique de la raison qui, aujourd'hui, s'élargit. La communication des discours promeut à la fois un pluralisme et l'universalisation de valeurs humanisantes. L'ensemble des multiples philosophèmes, sans clôture dans l'espace ni dans le temps, création historique continuée et contingente, constitue la matrice du philosopher pérennisant. La *philosophia perennis* n'est pas immuable; *recréation continuée*, elle se développe et même elle évolue tout en conservant des idéalités, des philosophèmes (au sens d'E. Moutsopoulos) et des structures de pensée transhistoriques. Si elle est actualisation et recommencement perpétuels, c'est parce qu'elle est également conservatoire. Alors que, pour la logique, compréhension et extension varient en raison inverse l'une de l'autre, un tel philosopher conjoint une compréhension et une extension également globalisantes et dotées. Pour l'une comme pour l'autre, la complémentation se poursuit indéfiniment. Toute œuvre philosophique, outre son influence, se développe et éventuellement évolue tant par les recréations, les déviations, les critiques et les dépassements qu'elle provoque que par le jeu de multiples relectures et études qui la vivifient et la prolongent. Platon estime, dans le *Sophiste*, que le philosophe ne doit pas éviter la réfutation, méthode purificatrice. La philosophie est dialectique en ce que la confrontation perpétuelle des philosophèmes et des orientations provoque des changements d'éclairage dans l'approche des problèmes. En tout cela, la réversibilité des philosophèmes est illimitée et généralisable. Les philosophies paraissent des figurations, des essais, des variations, des esquisses opérantes ou encore des fragments co-fonctionnants et co-présents. Le rassemblement pérenne tend, en effet, à ouvrir et à relativiser toute systématicité. Même un système métaphysique n'est-il pas antisystématiquement source, comme *La Petite Musique de Nuit* de Mozart, d'interprétations divergentes?

La richesse inépuisable du philosopher pérenne ne doit point consentir de privilège, *a fortiori* d'exclusivité, à quelque composant. Cette richesse se situe plutôt dans la ligne du repreneur de la formulation de 1540, Leibniz[63], qui y retrouve

63. Cf. *supra*, appel de note et note 7.

rétrospectivement ses propres traces en regardant l'enracinement comme l'avenir du passé. Une telle *rétroduction* - la mémoire comme prospective - se trouve à l'unisson d'une dimension de la *philosophia perennis*, Or, ce qui peut droitement s'imposer, c'est seulement qu'aucun philosopher doctrinal, d'une part, n'épuise ni ne totalise la surabondance et la polyvalence du réel et ne peut donc que mettre perspectivement l'accent sur certains aspects, d'autre part, ne doit se comprendre isolément sans être concerté et subséquemment *co pérennisé*. Tout philosophe se produit comme *singulier universel* ayant vocation à tout assumer et à tout concilier de la philosophie et de l'histoire de celle-ci. Chez les philosophes originaux comme chez les grands artistes, la singularité s'ouvre à l'universel. Si la *philosophia perennis* paraît une *suite de libres singularités* selon l'expression de Marcel Conche, celles-ci expriment de l'universalité[64]. L'œuvre n'est plus propriété exclusive de l'auteur. Elle relève de la *philosophia perennis*, patrimoine de l'humanité sans cesse enrichi en ce qu'il donne à repenser. Les discours métaphysiques de la totalité ne sont autres que la totalité des discours métaphysiques, c'est-à-dire le pouvoir du philosopher pérenne. L'universalité de la philosophie ne peut être repensée intensivement que d'un point de vue singulier; c'est au singulier qu'elle-même est pensable, ce qui correspond à son essence, à ce qu'elle est *de jure*. S'il y a, *de facto*, pluralité de philosophies, ce ne sont jamais là que spécifications ou vues perspectives de la philosophie englobante, unique en tant qu'unitaire, pérennisante. Ce que Marsile Ficin conçut de la *communis religio*, religion véritable et dialogale en tant que raison platonisante commune à toute religion, nous l'étendons à la *communis philosophia*, virtuelle et potentielle perpétuation, et nous lui transférons pareillement la déclaration de Jean Bodin recommandant la pluralité enrichissante des religions. Pour l'auteur de *l'Heptaplomeres Colloquium*, les religions s'entrexpriment dans leur concertation polyphonique et chacune d'elles gagne complémentairement sa meilleure place dans l'harmonisation[65], Tous les philosophes se retrouvent pareillement nos contemporains. Il n'y a guère de propositions logiquement contradictoires et la logique à deux valeurs se relativise, car les points de vue, les mises et les enjeux divergent plus ou moins. Néanmoins toute proposition s'avère, sous un certain aspect, valide en ce qu'elle affirme ou bien limitée en ce qu'elle nie, tout cela dans l'amplitude de la pérennisation.

En vertu de l'illimitation du pensable, le philosopher pérennisant réfléchit virtuellement ou réfléchira la totalisation des démarches, conceptualisations et

---

64. Cf. Marcel CONCHE, *Vivre et philosopher*, Paris, P.U.F., 1992, p. 116 et *Confession d'un philosophe*, Paris, Albin Michel, 2002, XXI, «Singularité du philosophe», pp. 159-165.

65. Cf. Pierre MAGNARD, *Pourquoi la religion?*, Paris, Armand Colin, 2006, pour Marsile FICIN, pp. 126-127, 154 et 179 et pour Jean BODIN, pp. 120-121 et 154-155. Ce que Magnard avance de la religion espérée, nous le proférons de la philosophie: «Nombreux sont les chemins, mais le but est toujours le même et c'est cette unicité qui fait la vertu lieuse de la religion, elle-même unique dans la diversité de ses voies», *ibid.*, p. 185.

conceptions non seulement professées ou publiées, passées et présentes, mais encore possibles en tant que pensables, sur le modèle a) soit de l'Entendement du Dieu leibnizien qui offrirait l'image du meilleur des mondes possibles de *compossibles* philosophèmes de même que les configurations du meilleur des mondes possibles de compossibles poétiques ou bien de compossibles musicaux, etc.; b) soit du concept mathématique *d'ensemble* représenté comme monde des pensées humaines, concept duquel procède Bolzano[66] dans son essai définitoire de l'axiome paradoxal de l'infini actuel, mais qui pourrait aussi bien symboliser l'ensemble des philosophèmes compossibles. Cependant l'œcuménicité philosophante est une universalité non saturable de significations compossibles quoique différenciées et souvent conflictuelles. Le philosopher pérenne s'élabore par la confrontation réfléchie des philosophèmes et des *Weltanschauungen* depuis les Antésocratiques et conséquemment par un complémentarisme. C'est ainsi que, sans idéalisme, serait aveugle tout réalisme *a fortiori* matérialiste tandis que, sans réalisme, serait vide tout idéalisme[67]. Que réalisme et idéalisme participent l'un et l'autre sous un lien réaliste, voilà un exemple majeur de *méthorion*[68], Notre philosopher pérennisable est un plérome paradoxal en ce sens, d'une part, qu'il se retotalise continûment en raison de l'apparition inédite d'intrications mutuelles, de conceptions ou d'interprétations, d'autre part, qu'il est actant de recherche sans essence préétablie. Il figure l'autocompréhension de l'humanité.

Nous ne concevons point platement le philosopher pérennisant comme collection additive ou sommation éternitariste ou intemporelle de textes, mais, à la manière de l'Académicien Moutsopoulos, comme active orchestration de philosophèmes. La pérennisation de cet acte philosophant va de pair avec son extension dans l'espace de toute l'*οἰκουμένη* et avec son infinition langagière. La polysémie du langage se redouble pour le philosophe par la difficulté de cerner le référent. Le philosopher recèle une infinitude par la *compossibilisation* illimitée de dire, de contredire, d'écrire, de réécrire, d'inventer et même de répéter sans cesse du Même plus ou moins autrement. La réflexion philosophante ne peut jamais se boucler sur elle-même. De toute façon, il restera toujours à compléter, à complexifier, à complémenter. L'idée métaphysique d'infini naît ainsi, pérennisable, émergeant du discours philosophant en tant précisément qu'il s'épand contrasté, discuté, conflictuel. C'est là une sorte de démesure exceptionnelle de par sa fécondité et on peut même augurer un accroissement dû à une *cyberphilosophie*. La pérennité métaphysique implique une riche multiplicité de discours, car l'unicité du philosopher se traduit en différents registres sans unicité de la

66. Cf. Bernhardt BOLZANO, *Paradoxien des Unendlichen*, Leipzig, 1851, posthume.

67. Cf. Émile THOUVEREZ, Lettre de Jules Lachelier à Jean Jaurès, Société Toulousaine de Philosophie, *Communications* et *discussions* (2e série), 1938, séance du 17 décembre 1936, pp. 5-18.

68. Cf. Evanghélos MOUTSOPOULOS, Méthorion et kairicité, *Philosophia*, Académie d'Athènes, 32, 2002, pp. 22-24.

philosophie ni de la métaphysique. Ce que souhaite Bergson, à savoir l'édification progressive et collective d'une *philosophie unique*[69], nous le transposons au compte du philosopher pérenne, mouvement collectif unificateur, *intertextualité* généralisée et quasi illimitée.

Derrière le discord, les philosophants s'entendent pour philosopher. Ils se réfèrent à un horizon métaphysique soit pour le viser diversement soit pour le critiquer soit pour le dénier ou pour le nier. Ils articulent leurs perspectives. Ils s'accordent sur la capacité de discuter et sur des règles éthico-logiques[70]. Chacun d'eux pense et repense en fonction d'autres intellectuels ou auteurs et en réponse à d'autres dans le travail de lecture et d'écriture comme dans l'oralité. Bernard Bourgeois évoque, à propos de la genèse de la Société française de philosophie, la pratique de la discussion en commun, le *symphilosophein*. Les discussions sont liées[71]. Pierre Osmo reconnaît, sans prétendre à une *perennis philosophia*, «une vraie pérennité de l'inquiétude philosophique»[72] et de certaines interrogations fondamentales. Une telle pérennité n'est autre que le ferment et l'essentiel du *symphilosopher* transtemporel quoique situé, lequel se développe en requérant une *éthique du discours* et la *communauté communicationnelle* des philosophies de tous les temps - si nous est permis l'emprunt de ces expressions respectivement à Jürgen Habermas et à Karl Otto Apel[73]. De toute façon, le philosopher se pérennise toujours dialogalement ou contradictoirement en établissant ou en reprenant des interférences sur un fond d'interculturalité philosophante et d'histoire des philosophèmes. L'Association internationale des Sociétés de Philosophie de Langue Française, A.S.P.L.F., qui représente la philosophie «dans son universalité et sa pérennité»[74], relativise, par sa continuelle unité de la diversité, modes, courants et antagonismes, *Même* et *Autre*. Communauté dialogale, elle illustre ce que doit opérer le philosopher: dans la justice (re)lier entre eux les hommes et entre elles les sociétés.

---

69. Cf. Henri BERGSON, *supra*, appel de note et note 11.

70. L'abbé André LACAZE déclara au 1[er] Congrès: «la compétence philosophique, voilà ce qui permet aux philosophes de former malgré tout une communauté», discussion, *Les Études philosophiques*, avril 1938, 1[er] Congrès, 2[e] n° spécial, compte rendu des séances, p. 49.

71. Cf. Bernard BOURGEOIS, Jeunesse d'une société (1901-1939), *Centenaire de la Société Française de Philosophie*, n° du Centenaire, 15 déc. 2001, pp. 2-3 et 6.

72. Pierre OSMO, Philosophie générale, *ibid.*, p. 70.

73. Cf. notamment Karl Otto APEL, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, (trad.), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1987.

74. Jean-Marc GABAUDE, La raison associative, in Joachim WILKE, Jean-Marc GABAUDE et Michel VADÉE éd., *Les chemins de la raison*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 313. L'associativité médiatrice conditionne notre ouverture à l'universel. «Théodore Ruyssen, Gaston Berger, Georges Bastide et bien d'autres nous l'ont rappelé et le philosophe est homme de l'universel; Sociétés et congrès de philosophie témoignent d'une recherche d'universalité et de paix», IDEM, *Un demi-siècle de philosophie en langue française (1937-1990)*, Montréal, Montmorency, 1990, p. 257, in fine.

IV. RÉGULATION ÉPISTÉMOLOGIQUE DU PHILOSOPHER PÉRENNISANT.

Un philosopher s'authentifie ou s'autovalide dans la mesure où il obtient des qualités caractéristiques de grandes philosophies. Ainsi entre-t-il maximalement dans l'assemblée de la *philosofhia perennis*.

1. Méthode rationnelle[75]: priorité de la raison élargie et de l'argumentation; maîtrise de l'intertextualité; contrôle de l'intuition, de l'imagination et du sentiment; prise en compte des données sensibles, sociales et scientifiques; clarté de l'ordonnancement et du vocabulaire.

2. Ensemble d'idées, de philosophèmes et de relations constituant un tout organique.

3. Originalement et novatricement la philosophie se nourrit constamment d'historiographie et d'intertextualité. Se réappropriant, le philosophe œuvre sur fond de *philosophia perennis*, fût-elle tenue pour *suppositive*[76].

4. Pour une part, l'historien de la philosophie rétablit rétroactivement la continuité de la pensée et il l'annonce prospectivement. En effet, le temps long de l'histoire tant de la nature que de la société et de l'humanité englobe les mutations et les ruptures si bien que c'est la continuité, foncière et fondamentale, qui donne sens aux coupures, aux renouvellements et aux révolutions. Pareillement l'altérité suppose une mêmeté, ainsi pour le cours de la vie aussi bien universelle qu'individuelle.

5. Le philosophe recherche l'universel dans du singulier et vice versa du singulier dans l'universel. Néanmoins si l'universel s'investit dans du singulier, tout singulier ne devient pas universalisable. Mais la singularité du philosophe recrée une œuvre qui perd son statut de propriété individuelle en devenant universalisable et quasi collective.

6. La croyance et la foi religieuse sont d'un autre ordre que la rationalité autonome. Chacun des deux ordres s'autojustifie. Les idéologies des sectes et le créationnisme anti-évolutionniste sont de l'ordre de la croyance et non de la philosophie ni de la scientificité, lesquelles peuvent jauger l'ordre de la croyance.

7. Une philosophie tend à paraître maximalement englobante en rendant compte d'une quasi-totalité de phénomènes – fût-ce par justification d'inexplicable – au moyen d'un minimalisme de postulation et de dépense conceptuelle. De ce *principe d'économie* le leibnizianisme offre un modèle.

---

75. Cf. IDEM, Apogée spinoziste du rationalisme, *Revista da Faculdade de Letras*, serie de Filosofia, Universidade do Porto, n° 5-6, 1988-1989; *La philosophie de la culture grecque*, *op. cit.*, pp. 85-88; *Le rationalisme dans l'épicurisme*, (trad. en grec par Vana Grigoropoulou), Académie d'Athènes, 2009.

76. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, XXIV-XXV, *Die philosophischen Schriften*, *op. cit.*, t. IV, pp. 449-451.

8. Pour rendre compte tant de la complexité que de la diversité du réel et aussi de la variété des points de vue et subséquemment des méthodes, le philosophe et l'historien de la philosophie doivent affronter des contrariétés, des antinomies, des apories. Comment résoudre cette difficulté au niveau épistémologique d'une présentation valable de l'œuvre? Autrement dit, comment intégrer, valider ou justifier les contrastes et dissonances? L'opération est discrète, inavouée, à décrypter. Toute philosophie est mise, enjeu et résultat - ou compromis - d'un dialogue ou d'un heurt internes plutôt implicites. Elle essaie de transmuer le *dialogisme* secret des discordances et d'obtenir une unité ou de la compacité. Elle maîtrise une diversité complexe et la justifie. Elle subsume des *tenstons*[77] et des contraires sous un réseau de cohérence et sous un bel ensemble autoconsistant au sein duquel les philosophèmes *s'interconnectent*. La *consistance* et l'ampleur d'une philosophie ou d'une histoire de la philosophie peuvent se mesurer d'abord à l'effort déployé avec succès pour obtenir ce résultat, c'est-à-dire a) pour dissoudre, surmonter ou justifier tout discord tant méthodologique que surtout doctrinal; b) pour obtenir une cohérence interne complexe et diversifiée; c) et pour prévenir tout risque de contradiction logique ou d'irréalité.

9. Se manifeste là une volonté rationnelle de poser deux régulations connexes soit impératives soit tendancielles: unification de la méthodologie et de la doctrine, économie des moyens et des principes. C'est ainsi que la plupart des philosophies, comme le stoïcisme ou l'augustinisme, tendent à un optimum de systématique. Dès lors, les contraires sont dominés ou occultés sinon dissous. Dans les deux doctrines susdites, si l'individu participe respectivement de la Totalité théocosmique ou de la puissance divine, c'est positivement en qualité *d'hapax* irréductible. Ainsi s'évanouit la difficulté. Une autre voie pour comprendre les dissensions consiste à ne pas donner priorité à les résoudre. La doctrine s'établit cependant, mais en s'éclatant de divers points de vue sous forme souvent *aphoristique* ou bien élusive ou encore fragmentaire, comme chez Baltasar Graciàn ou chez Nietzsche. Il y a aussi des voies moyennes ou des conciliations. Chacun de ces modes, systématisé ou antisystématisé, *s'auto-organise* en fonction de ce qu'il reçoit et de ce qu'il vise.

10. De toute façon, quel que soit le degré de systématisation d'une philosophie éloquente ou prégnante, elle s'éclaire comme si elle s'assumait Voix et Voie d'un Absolu qui peut revêtir plusieurs formes: Dieu, Esprit, Transcendant, Un, Être,

---

77. Cf. Jean-Marc GABAUDE, Complexité des *Passions de l'âme* comme exemple des tensions cartésiennes, *Descartes, reflexão sobre a modernidade, Actas do Colóquio Intemacional* (Porto, 1996), Porto, Fundação Eng. Antonio de Almeida, 1998, pp. 185-207 et *L'Enseignement philosophique*, juillet-août 2006, pp. 25-41. Nous avons relevé des tensions chez tous les philosophes que nous avons étudiés. Sur le stoïcisme de SÉNÈQUE en tant que résolution d'oppositions, cf. André de BOVIS, *La sagesse de Sénèque*, Aubier, 1946. Beaux-arts, musique, danse, poésie se valorisent aussi par une maîtrise de tensions. Maint tableau de Cézanne étend un champ de tensions.

Tout, Nature, Cosmos, Vie. Ainsi ce Principe se rend-il témoignage à lui-même et se pense-t-il par et dans le verbe actif du métaphysicien, c'est-à-dire dans et par le philosopher pérennisable. De surcroît, cela corrobore quelque unité sous-jacente. Avec un tel impensé la philosophie s'arroge le privilège de s'autoconstituer, de se définir et de se juger elle-même en ne recourant qu'à elle-même par autolégitimation.

11. Une telle majesté du philosophe, héraut de l'Absolu et néanmoins penseur des limites, produit un et parfois plusieurs *passages à la limite* en un point crucial ou en plusieurs, ainsi les *paradoxes* du sage stoïcien ou la *prédestination* augustinienne accompagnée du pouvoir exorbitant de la grâce. Cette majesté suscite également des moments privilégiés de l'histoire de l'esprit, seuils ou sommets *kairiques*, ainsi l'exemplaire assentiment du sage à la *représentation compréhensive* ou les moments décisifs inspirés par la grâce comme l'illumination dans le jardin milanais, en août 386, et l'extase partagée avec Monique, la mère, en 387.

12. Dans le cadre, d'une esthétique de la philosophie, une doctrine peut offrir la beauté d'un l'ordonnancement architectonique ou bien d'un stylisme éventuellement poétisé comme dans un poème symphonique. Il s'agit de respecter les contraintes esthétiques de la métaphysique et de l'éthique[78].

13. La philosophie se positionne par rapport aux transcendantaux et à leur convertibilité: Être, Un, Vrai, Bien, Beau, Amour, Universel.

14. Le philosophe s'arroge implicitement la mission de conjurer le chaos, l'immonde et le mal, de prévenir ou d'exorciser le désordre et d'assurer l'humain[79].

15. La philosophie sollicite la *kairicité*.

16. Une philosophie est à la fois une spéculation interne auto-implicative et autoréférentielle et une recherche hétéroréférentielle embrassant la globalité de l'expérience et de la pensée.

17. Recherche ou bien examen critique d'un fondement, d'un réel distinct de l'apparence et d'une normativité.

18. Métalangage critique, éventuellement aporétique.

19. Polysémie, dissémination, capacité de production de sens, source intarissable de problématisation, de suggestions et d'interprétations.

20. Instance herméneutique, sérieux jeu de langage.

21. Réponse opérante conjointement à des philosophes passés ou contemporains et à des questions de tous ordres du moment historique.

---

78. Cf. Evanghélos MOUTSOPOULOS, Les contraintes esthétiques de l'éthique, conférence d'hommage à *l'octogenarius* Jean-Marc GABAUDE, Institut Catholique de Toulouse, 15 mai 2008, à paraître.

79. Cf. Jean-Marc GABAUDE, Représentation d'irreprésentable, *Actes du XVIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Strasbourg, 1980), Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1982, pp. 202-204; IDEM, L'assurance du philosophe hier et aujourd'hui, *Revue de l'Enseignement Philosophique*, avril-mai 1987, pp. 3-9.

22. Le philosophe diagnostique, analyse et juge des crises historiques ou philosophiques, passées ou contemporaines, en outre, éventuellement, les prévoit.

23. Unité d'une multidimensionnalité, parmi, par exemple, ces traitements: métaphysique, moral, axiologique, éthico-juridico-politique, gnoséologique, épistémologique, herméneutique, analytique, esthétique, etc.

24. Primauté de l'universalisme humaniste et des Valeurs humaines, sociales et juridiques, notamment de la dignité de la personne, *fin en soi.*

25. Soulignement d'un monde pacifique, coordonné, coopératif et prévoyant.

26. Respect des patrimoines de l'humanité.

27. *Intimation* éthico-juridico-politique de s'opposer aux risques de divers ordres: inégalités économiques et sociales, communautarismes, *ethnicismes,* financiarisation, commercialisation de la production des technosciences biologiques, envahissement *mafieux,* armement, pollution de notre planète et des espaces sidéraux, etc.

28. Unité du théorique et du pratique impliquant un art de vivre et un avenir en vue de réaliser l'universel logique et l'universel éthico-juridique.

CONCLUSION.

Le philosopher de chacun doit se référer à un centre de perspective critériologique afin d'ordonnancer et d'évaluer les philosophèmes. Selon la normativité, c'est, ainsi pour E. Moutsopoulos et pour nous-même, une primauté éthico-axiologique, ce qui engage un devoir d'humanisation et une «extension continuelle de la raison œcuménique»[80]. Différences et différends philosophiques pourraient, sans s'uniformiser, s'entendre sur un double projet oecuméniste de la *philosophia perennis:*

a) position *théorique* d'un philosopher universel renonçant à tout exclusivisme et reconnaissant la complémentarité, non sans jugement d'ajustement par rétroaction et par éventuel rétrocontrôle du second volet;

b) en effet, position *pratique* prônant une convergence et une entente sur toutes questions axiologiques, morales, éthiques, écologiques, juridico-politiques, éducatives, médiatiques, communicationnelles. Une telle position pratique appelle, sous l'égide de l'U.N.E.S.C.O, une confédération mondiale des philosophes et de leurs Sociétés - anticipée par la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie – et une confédération mondiale des juristes et de leurs Sociétés. La rencontre de ces deux instances aurait en vue la mise au point d'une charte mondiale éco-éthico-juridique et le développement du Droit international assorti de ses spécialisations. La charte ainsi proposée constituerait une sorte de *communitorium.* Si l'envergure *théorique* de l'oecuminicité philosophante semble plutôt

---

80. IDEM, *Complément de l'Historique de l'A.S.P.L.F.,* Montréal, Montmorency, 1998, p. 27.

faible, l'envergure *pratique* est plus *forte* avec l'espérance que l'une et l'autre se fortifieront.

Tout cela implique la reconnaissance théorico-pratique, préalable et finale, d'un universel humain qui appelle un droit et un devoir, individuels et collectifs, doublement indissociables. Notre *explicit* insiste sur la finalisation éthique liminairement énoncée.

J.-M. GABAUDE
(Toulouse)

FROM SPACE TO PLACE: TOWARDS A HERMENEUTICS OF PLACE

"In Greek χρόνος means what corresponds to τόπος, to the place where each respective being belongs"
(Martin HEIDEGGER, *Basic Concepts*, 1941)

"Three terms which succeed one another and at the same time indicate three steps along the way of thinking: MEANING-TRUTH-PLACE."
(Martin HEIDEGGER, *Seminar in Le Thor*, 1969)

In our paper we take Heidegger's hermeneutics of place as a noticeable example of the way in which continental philosophy argues on a long-lasting philosophical issue such as the space/place dichotomy. It would be plausible to argue with Edward Casey that it is in early modernity that the philosophical history of place is marked by the eclipse of the place for the sake of a new concept, that of the infinite space: «place disappeared "almost altogether". It never went entirely out of sight»[1]. Modernity, from Descartes on, seems to do nothing else than extend and deepen the gap between place and space, always to the detriment of place. The rediscovery of place, not only through literature or art, but also through philosophy, is rather recent: it is indeed an endeavor of twentieth-century "postmodern" thought. Heidegger's importance on this account is significant and has to do with his very thoughtpath, markedly with his critique of Western metaphysics in its basic concepts - essence, form, time and, most certainly, space[2].

---

1. *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998, p. X. Casey begins his account of the Western history of place with Plato's *Timaeus* and the famous passage on the "chora", then, the notion of "topos" in Aristotle's *Physics* IV. He thus puts forth the metaphysical necessity of place and the exclusion of the empty, of the "no place" (pp. 32-45, 50-71). From the Greek "cosmos" to the modern universe Casey sees a radical shift in the very perception of place, which leads to an absolute or to a relativist space in modern thinkers such as Gassendi, Newton, Descartes, Bacon. It is in fact a "shrinking" of the ontological status of place to the point of becoming an arbitrarily designated area or a point in an ever expanding physical space: «the inherent dynamism of place, its power to act or simply to resist, has given way to the supiness of space regarded as an indefinitely passible, indeed passive, medium». (p. 141).

2. On another occasion, while examining Kant's project of an architectonic of pure reason, Casey speaks of the archetypal complicity of place, form and identity by referring to Heidegger's

In the middle period of his philosophical itinerary Heidegger seems to have put aside his sole preoccupation with time and temporality, which pervaded his project of a hermeneutic phenomenology, offering a number of useful insights on the nature of the place/space dichotomy. In the paper we focus on Heidegger's 1936-1938 manuscript entitled *Contributions to Philosophy*. We argue that the elaboration of the theme of the "site-of-moment" (*Augenblicksstätte*) in these writings gives access to a transformed understanding of Dasein's placedness (*Räumlichkeit*), that is, of its site or of the site of its essence (*Wesensstätte*), and, moreover, to an account of place which overcomes the sole reference to existential temporality.

I. Heidegger's Renewed Understanding of Place: the "Aletheiological" Origin

The notion of the "site-of-moment" occurs in the fourth joining (*Fügung*) of Heidegger's *Contributions to Philosophy* called "Grounding". This section, which reiterates the project of existential analytics in a totally new perspective, takes as its starting point the notion of "time-space" (*Zeit-Raum*). The question is to define the domain of the truth of Being. Reiterating the "first inception" of thinking is meant to be an instantaneous turning. Truth, viewed as the truth of Being, is indeed subject to an instantaneous preparation. In this respect, *Ereignis* is undoubtedly the pivotal motive of the *Contributions*: "But be-ing (*Seyn*) is simultaneously grasped here as *en-owing*. Both belong together: grounding back into *Da-sein* and the truth of be-ing as enowing"[3]. It has often been argued that "Enowing" is linked with the instant and the way it temporalizes itself[4]. Thus, in the fourth section of "Grounding" ("Time-Space as Ab-ground") the *Augenblick* is thematized in terms of a "site-of-moment". This new approach to site takes as its starting point the notion of "time-space" (*Zeit-Raum*). We

---

notion of *Anwesenheit*. Identity is put forth as the result of the formal wholeness of articulated positions, it is reached through homologous positions: "Identity is place" (Place, Form, and Identity in Postmodern Architecture and Philosophy: Derrida *avec* Moore, Mies *avec* Kant in: Gary SHAPIRO, ed., *After the Future. Postmodern Times and Places*, Albany New York: State University of New York, 1990, p. 207). On the contrary, postmodernism in philosophy, as well as in architecture, which is the second "paradigm" used by Casey, is marked by the passage from the precise conceptual topography of modern thought, for which Kant serves as the most telling example, to displacement, to the very deconstruction of *stabilitas loci*, of the assurance of place (pp. 209-210).

3. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1999, p. 223.

4. Jean Greisch contends that, by their connection to *er-äugen* and to the *Augenblick*, *Er-eignis* and *Er-eignen* go back to the Husserlian notion of categorical intuition (*La parole heureuse. Heidegger entre les mots et les choses*, Paris: Beauchesne, 1987, p. 17). Later on, Heidegger himself establishes the inner connection between *Ereignis* and *Er-äugnen*, as in his *Identity and Difference*.

qualify this new approach as Heidegger's attempt to "spatialize" temporality, a term we borrow from Françoise Dastur's reading of the *Contributions*. According to Dastur, Heidegger's development of the locality (*Gegend*) of Being is not a denial of his earlier project of a "phenomenological chronology": here time is no more considered as the metaphysical-transcendental foundation of Being, but as its place of dwelling[5]. The "time-space", as well as the "play of the time-space", reveal a revised understanding of the temporal mode of making-present[6]. In this respect, the *Contributions to Philosophy* give access to a critical turn that leads Heidegger to the later formulation of a "topology of Being" for which *Gegend* is the decisive term[7].

In the "Grounding" the elaboration of a reflexion on place follows the development of Dasein's relation to Being — Dasein perceived here as the positive response to the metaphysical subject —, but also of the non-metaphysical essence of truth. This fundamental position is founded on the type of temporalizing proper to each: the deploying of "time-space" out of the "site-of-moment" is not a process of subjectivization of some kind but the latter's effective overcoming:

> "Because Dasein is essentially selfhood (ownhood) and because for its part selfhood is the ground of the I and the we and of all lower and higher "subjectivity", therefore the unfolding of time-space out of the site for the moment is not a subjectivizing, but rather its overcoming, if not already a fundamental discarding in advance"[8].

All these partial analyses prepare in some sense the wrestling with the question of time-space's abysmal nature (*Ab-grund*). Time and place are to be grasped from the point of view of the "span of time". From Aristotle to Leibniz and from him to Kant and even to Bergson, τόπος and χρόνος are metaphysical representations of place and time that are to be reversed, that is, overcome. This overcoming is closely related to the enactment of Dasein's "site-of-moment": "The ambiguity of space and time in Leibniz, their origin unclear, in Kant both simply attributed to human subject! But of course all of this without any inkling of time-space"[9]. The "site-of-moment" as the gathering of the removals-unto (*Entrückungen*) is a form of "jointure" (*Fuge*): "The removals-unto are shifted into this moment, and this moment itself holds sway only as the gathering of removals-unto"[10]. The structure of the «jointure» is that of adver-

---

5. *Dire le temps. Esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Paris, Encre Marine, 1997, p. 39. A similar remark, but in a different referential context, is made by Joan STAMBAUGH, *The Finitude of Being*, Albany New York, State University of New York Press, 1996, pp. 118-119.

6. *Contributions to Philosophy*, *op. cit.*, p. 181.

7. On this issue see the precious contributions of Dieter SINN in Heideggers Spätphilosophie, *Philosophische Rundschau* 14, 1966, pp. 130-141 and Otto PÖGGELER in Metaphysics and Topology of Being in Heidegger, *Man and World* 8, 1975, pp. 3-27.

8. *Contributions to Philosophy*, *op. cit.*, p. 262. Cf. Michel de BEISTEGUI, *The New Heidegger*, London-New York, Continuum, 2005, pp. 80-82.

9. *Contributions to Philosophy*, p. 261.

10. *Ibid.*, p. 268.

sity - the counter-way of place and time - which will later on qualify the *Abgrund*: "Time is rendering ab-ground that removes unto the gathering. Charming-moving-unto (*Berückung*) o is the encircling hold of gathering that holds to ab-ground. Removal-unto is gathering unto the encircling hold that holds to ab-ground"[11].

In fact, the inner connection of "space-time" to the ab-ground is the last stage in Heidegger's revised analysis of temporality. The "metontology" (*Metontologie*) courses and writings, which follow immediately *Being and Time*, are often considered as already witnessing a slight, yet apparent, transition from the existential to the "aletheiological" account of temporality. This is, for instance, the main thread in John Sallis' account of the *Basic Problems of Phenomenology*. Sallis speaks of the finitude of time as an "installing of radical disclosure" that sets this text "moving against itself toward the beginning of the critique of the beginnings of *Being and Time*"[12]. The terms in which the revised interpretation of temporality is analyzed in the *Contributions to Philosophy*, the lexikon of *Entrückung* (sudden transport, rapture) and *Schwung* (vibrancy), appear for the first time in the courses and writings from 1928 to 1931[13]. Nevertheless, in 1928, Heidegger is not yet in position to cope with the critical issue of the finitude of time, that is, with Dasein's radical limitation by establishing the closure lying at the heart of ecstatic temporality. If, according to Sallis, the course on The *Basic Problems of Phenomenology* does not "fill the place of the missing third division of *Being and Time*"[14], the *Contributions to Philosophy* make a decisive step in this direction[15]. It is by no means common ground for most scholars to argue that Heidegger later on does not "turn away from his initial

---

11. *Ibid.*, p. 269. Section 242 of the "Grounding" is considered to be one of the most critical moments in the development of the *Contributions*: Daniela VALLEGA-NEU, *Heidegger's "Contributions to Philosophy". An Introduction*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2003, p. 91.

12. *Delimitations. Phenomenology and the End of Metaphysics* (second expanded edition), Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 138. The same could be right for Heidegger's account of time and temporality in GA 26, 1928, on Leibniz which focuses on, as well as, in *What is Metaphysics?* (1929).

13. David Farrell Krell points out that «there is evidence that the word *Entrückung* plays a decisive role in the sixth division of Heidegger's principal unpublished text of the thirties, his *Contributions to Philosophy*. There time-space is experienced as simultaneity of the temporal ecstasies and proximity of space, both together occasioning the thrust (*Entrückung*) into the truth or clearing of self-concealing Being». (*Intimations of Mortality, Truth, and Finitude*, University Park, Pennsylvania University Press, 1991, p. 60).

14. *Delimitations...*, *op. cit.*, p. 137.

15. It is worthwhile noting that the *Contributions* are considered as Heidegger's second *Hauptwerk* after *Being and Time*. Cf. Richard POLT, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Sprung in die Wesung des Seyns, in: D. THOMÄ, (hrsg.), *Heidegger Handbuch*. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2003, pp. 184-185.

project, but returns to the intimations of *Being and Time*"[16].

This treatment of place has a considerable impact on the development of Heidegger's hermeneutical philosophy as a whole. In fact, Heidegger's project of a "topology of Being" takes its starting point in the writings of the mid-thirties, where language is treated in a topological more than temporal perspective. As early as 1936, language is the privileged place for the setting forth of this topological discourse. Here *Wink* - the wave or gesture that gives a signal - makes up the essence of language[17]. The gathering essence of the "site-of-moment" is viewed as a hint or an enhinting (*Erwinken*), whereas the "spatializing" of temporality takes place in the mode of language as a hesitating refusal (*zögernde Versagung*):

"Thus from where comes the separatedness in temporalizing and spatializing? From the removal-unto and the charming-moving-unto which are fundamentally different and demand each other from within the unfolding of *hesitating refusal*. From where comes the separation of removal-unto and charming-moving-unto? From the hesitating refusal; and this is the *enhinting* as the inceptual essential sway of enowing, inceptual in the other beginning"[18].

In the *Contributions*, "sigetics" (*Sigetik*) is viewed as the core of language. The very structure of the thought that tends to overcome metaphysics is linked closely to language as silence[19]. The inner connection between *Ereignis* and language remains intact even in Heidegger's later treatment of the question, for which the essay *On the Way to language* is the landmark[20]. It is on this basis that the unfolding of truth in the "time-place" becomes possible. "Time-place" does

---

16. David Farrell KRELL, *Intimations...*, *op. cit.*, p. 98. William McNeill, on the other hand, draws attention to the treatment of the *Augenblick* in GA 29/30 thus establishing a direct link between this very course and the *Contributions*: "In the 1929/30 course this productivity of transcendental imagination will be thought as the event of world formation (*Weltbildung*). Kant's discovery of the productivity of transcendental imagination, the temporal significance of which is not fully fathomed by Kant himself, is, Heidegger comments, «the first *Augenblick* in the history of philosophy in which metaphysics attempts to free itself from logic». And yet, he adds, "this *Augenblick* passed." (The Time of *Contributions to Philosophy*, in: Charles E. SCOTT, Susan M. SCHOENBOHM, Daniela VALLEGE-NEU, Alejandro VALLEGA, eds, *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2001, pp. 142-144).

17. «Alors que le *Zeichen* désigne indirectement une chose non actuellement présente, le *Wink* (signe au sense de geste) donne immédiatement à voir, fait directement apparaître ce qu'il s'agit de penser. C'est en ce sens que Heidegger laisse entendre que le faire-signe est le trait fondamental de la parole» (F. DASTUR, *Dire le temps*, *op. cit.*, p. 131).

18. *Contributions to Philosophy*, *op. cit.*, pp. 268-269 (author's emphasis).

19. *Ibid*, pp.358-359. Cf. Jean GREISCH, La parole de l'origine, l'origine de la parole. Logique et sigétique dans les *Beiträge zur Philosophie*, *Rue Descartes*: «Des Grecs», 1, 1991.

20. See: Marc Richir, «Ereignis, temps, phénomènes», in: Dominique Janicaud (dir.), *Martin Heidegger: Questions ouvertes*, Paris: Osiris/Collège International de Philosophie, 1989 and Robert Bernasconi, *Heidegger in Question*, Atlantic Highlands-New Jersey: Humanities Press, 1993, pp. 190-210.

not belong to the ultimate moment in the history of the metaphysical notions of time and place or of their unexamined but usual coexistence as time *and* place, but to what Heidegger often designates as the "other inception" in thought. In any case, if momentariness in the sense of the "site-of-moment" belongs to Dasein's very constitution, this doesn't involve the latter's metaphysical reduction to its essence, but, on the contrary, a non-metaphysical form of ipseity. Nevertheless, among Heidegger scholars, there is a considerable oscillation between a decisionist, that is, subjectivist approach to the "moment" and to momentariness and one that emphasizes its transgressive function[21].

II. Back to the early Heidegger: place and time in existential analytics and before

It is therefore of critical importance to follow the evolution of the questioning on place through *Being and Time* and the writings directly related to it, up to its emergence in terms of "space-time", and its close connexion to the "site-of-moment", in the philosophy of the *Ereignis*. Let us clarify beforehand that Heidegger's discussion on place in the hermeneutics of facticity, that is from 1923 on, is linked to a questioning on world and worldliness, witnessed in a masterly manner in the first division of *Being and Time*. However, other place-related terms, such as "situation", and even the key-term *Da*-sein itself, show a topological concern awakened early in his itinerary. Very often in his courses of the early twenties Heidegger talks of a "situated" philosophy, a revitalized concept of philosophy, which is connected to life, and attempts to draw from the philosopher's own existential situatedness. Our facticity does nothing else than specify this situatedness, philosophy's dependence from life-contexts, which makes it come out of life itself, lived as a part of life. Factical life's or, later on, Dasein's situatedness witness the close link between life and philosophy.

In fact, the temporalizing character of such existential situatedness seems to come out of its topological character. We find ourselves already in a situation, already leading a certain life, already caught in it. Heidegger talks of the "Situation I" as early as in spring semester 1919 course thus appropriating in a phenomenological manner Karl Jasper's concept of limit-situations as central in illuminating existence[22]. We also find ourselves involved with things in a pregiv-

---

21. «Cette unicité [de l'instant], voilà ce qui est problématique. Sert-elle à exalter un rare instant-étalon ou à fracturer tout étalon?» (Reiner SCHÜRMANN, *Des hégémonies brisées*, Mauzevin: T.E.R., 1997, p. 720). Heidegger's formulations do nothing less than confirm this ambivalence: «History of truth, of shining, and of transformation and grounding of ist essential sway, has only *rare moments* that lie far from one another» (*Contributions to Philosophy*, *op. cit.*, p. 239, emphasis mine).

22. It is in the context of this analysis that Heidegger talks for the first time of the "event (Ereignis) of situation" that relates to me, not as an objective process, but as a properizing event that defines me in my very motivations (Theodor KISIEL, *The Genesis of Heidegger's*

en world: life is always life in a world, writes Heidegger already in 1919-1920. This is the necessary existential condition for our questioning ourselves and Being itself. The question of Being concerns the question as to how Being can itself be put into question, and this immediately brings our own "situated" being into view. But "situation" has nothing to do with location (*Lage*), that is, is deprived of any spatial content, as Heidegger points out in the 1922 *Natorp-Bericht*. Dasein's being-situated is revealed not only mentally, but also and foremost affectively - as a state-of-mind (*Befindlichkeit*). If there is one thing which qualifies the traditional way of philosophizing, this is no other than the forgetfulness of the situated character of our existence, of the "there" (*Da*) of being. Still other terms, such such the environment or world-around (*Umwelt*) - viewed as one of the "life-worlds" next to the with-world and to the self-world -, the in-Being (*In-Sein*) as such - the intimate familiarity in which Dasein feels "at home" and unthreatened in its dwelling[23] -, which is to be distinguished from being-in (*Sein-in*) in order to eradicate every vestige of spatial containment, anxiety (*Angst*) as the situation in which Dasein does not feel at home, the directionality of Dasein's caring (*Besorgen*) as that of *being-out-for* (*Aussein-auf*) something which it is not yet but can be, Dasein's "going about" (*Umgang*) and its "being-toward" (*Sein-zu*), interpretedness (*Auslegen*) - the initial form of hermeneutic understanding - as a "laying-out"-(aus-legen), the various "situation-directions" of sight (*Um*sicht-*Hin*sicht-*Durch*sichtigkeit). Even the first sketches of temporal terms, such as the "particular while" or "for the time being" (*Jeweiligkeit*)[24], presentedness as "presence at a place or in a context - Here!" (*"Anwesenheit in der Umwelt"*) keep strong topological connotations. As for the questioning on time and the temporalizing meaning of situatedness, the authentic temporality of momentariness is the leading thread of Heidegger's ear-

---

„Being and Time", Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1993, pp. 64-65). This stream of questioning reaches existential analytics: «The existential definiteness of possible resolute Dasein includes the constitutive moments of the existential phenomenon that we call situation and which we have not yet discussed». And he goes on noting that «in the term situation (position - "to be in position of"), there is an overtone of spatial significance. We shall not attempt to eliminate it from the existential concept. For such an overtone is also implied in the "there" of Dasein." (*Being and Time. A Translation of "Sein und Zeit"*, transl. by Joan STAMBAUGH, Albany New York, SUNY Press, 1996, pp. 275-276).

23. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 157.

24. In the Marburg courses "Jeweiligkeit" is connected to facticity, Dasein as such is factical: «Das eigene Dasein ist, was es ist, gerade und nur in seinem jeweiligen "Da"» (*Ontology. The Hermeneutics of Facticity*, GA 63, Bloomington: Indiana University Press, 1999, p. 24). Dasein's temporally particular "there", its being "there" for a while, its "timely" situatedness or placedness reveals its facticity. Factical *Da*sein carries with it the idea of a certain place, of a "there": existence cannot be viewed in some detached or abstract manner, it cannot be viewed separately from the place, the world it finds itself in.

ly account of factical life. "Situation" is also the link between existential placedness and temporality, which is on the way to its final determination. Referring to the hidden continuity between the early courses on the hermeneutics of facticity and *Being and Time* Theodor Kisiel remarks:

"Even though the term καιρός is never used, the idea overly dominates the entire Second Division of BT, not only in the authenticating moment of response to the call of conscience but in its parallel, the holistic move of forerunning my own death. Small wonder that *the old kairological term "situation"*, betraying Heidegger's Christohellenic origins, can no longer be deferred, and slowly, albeit sporadically, and without real explanation, asserts itself in the closing pages of the book. In fact, the best English translation of Dasein itself is "human situation", provided that one at once retains the full temporally distributed particularity of the indexicals, "here, now, mine", that it is meant to convey"[25].

In fact, the initial link between a "proto-hermeneutics" of place and Dasein's momentariness viewed as "kairological time" occurs already in the courses of the early twenties. Scholars such as Otto Pöggeler[26], Jean-François Courtine[27] and Hans Ruin[28] attempted to show the religious as well as philosophical basis of Heidegger's analysis of eschatological as well as practical *kairos*. Two are the sources of Heidegger's initial encounter with kairological time: primal Christianity and Aristotle's concept of practical *kairos*[29]. The latter is present in his early courses and writings such as the 1922 report to Paul Natorp but also in the 1924/1925 course on Plato's *Sophist*[30]. *Kairos* is here related to facticity and

---

25. *Op. cit.*, p. 423 (emphasis mine). In existential analytics, the "moment" is designated as that according to which a resolution discloses a situation (*Being and Time, op. cit.*, p. 311).

26. Destruktion und Augenblick in: Thomas Buchheim (hrsg.), *Destruktion und Uebersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Wiley-VCH, 1989. Pöggeler distinguishes three periods in Heidegger's kairological reflexion. The first account of Dasein's historicity is followed by the themes of the "site-of-moment" and the "way" (*Weg*), whereas the last step in this path of reflexion is made explicit by the intertwining of proximity (*Nähe*) and spur (*Spur/Numen/Wink*).

27. Jean-François Courtine refers to Heidegger's treatment of the instantaneous passing-by of the Last God back to his earlier account of *kairos* in primal Christianity (Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger, *Archivio di Filosofia*, 1-3, 1994, p. 525).

28. *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Work*, Stockholm, Almqvist & Wiksell Internat., 1994.

29. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, Frankfurt, Klostermann, 1994. Cf. also in this respect: Golfo Maggini, Historical and Practical *Kairos* in Heidegger's Early Freiburg and Marburg Courses, *Journal of the British Society for Phenomenology* 32, 2001, pp. 81-92.

30. See: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), Appendix to: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, Frankfurt: Klostermann, 2005, pp. 343-400 and *Plato's Sophist*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 100-101 ff.

care and, with regard to Aristotle, to the critical themes of *kinesis*, *phronesis*, and *praxis*[31]. In the 1921/1922 course on *Phenomenological Interpretations to Aristotle. Introduction to the phenomenological Research* Heidegger does not use explicitly the term *kairos* but that of "the kairological" (*das Kairologische*). He refers to "the kairological characters of life" which make up the proper philosophical interpretation of *kairos*. The treatment of "the kairological" takes place in the second chapter of the course, where "ruinance" (*Ruinanz*) is viewed as the basic element of facticity. Every occurrence of life is not objective but a "how of the enactment of care" and as such every modality of occurrence "has its factical-kairological character, its determinate relation to time, to *its own* time which exists in the sense of the "enactment-relation" of facticity"[32]. Heidegger uses here the jointed terms of "*Kairos-Zeit*" to talk about the kairological temporality of life. "The kairological" includes a series of categorical determinations which are linked to the temporal relations in the factical and for the factical. He concludes by emphasizing the necessity to raise the question as to how life announces itself in a kairological perspective. To "give time", "not to have time any more", "one at a time" but also -and this seems to be the core of his analysis - "to be left to time", that is, history. All those phenomena are kairological ways in which life announces itself[33]. What is proper to life's motility in the fundamental form of "ruinance" - the prefiguration of Dasein's fallenness in *Being and Time* - is its tendency to "avoid time" (*Zeittilgung*). The various kairological categories are determinate interpretative motives of the enhancing of "ruinance", of its "character of collapsing" (*Sturzcharakter*).

The context of the analysis is the sixth book of *Nicomachean Ethics*. What is of interest here is the inner connection between πρᾶξις and situation which explains the very structure of φρόνησις: «Since the ζωή πρακτική moves in each case within a definite surrounding world, this action is carried out under determined circumstances. Theses circumstances characterize the *situation* in which Dasein at any time finds itself». (p. 100, author's emphasis). And a little bit further he adds: Φρόνησις is the inspection of the this here now, the inspection of the concrete momentariness of the transient situation. As αἴσθησις, it is a look of an eye in the blink of an eye, a momentary look at what is momentarily concrete, which as such can always be otherwise. (pp. 112-113).

31. Heidegger refers to the fifth book of the *Physics* where Aristotle distinguishes between τόπος, which is φύσει, and θέσις, which is relative (πρὸς ἡμᾶς). Heidegger specifies that the essence of τόπος is limit (πέρας) and possibility (δύναμις) of the proper being of a being: the place is constitutive of the presence of the being (*Plato's Sophist*, *op. cit.*, p. 73). Later on, while analyzing Aristotle's notion of κίνησις in relation to that of continuum, Heidegger makes an explicit reference to Hermann Weyl, one of the main specialists on relativity theory of his times, and his *Raum-Zeit-Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*, Berlin, 1918 (pp. 80-81).

32. GA 61, p. 137.

33. As Françoise Dastur notes, it is the kairological character of life that gives Heidegger the „paradigm" for authentic historicality not in the terms of chronological reference and calculation, but in that of "enactment effectuation", of the "nonobjectifiable relation of effectuation with time historicality." (*Heidegger and the Question of Time*, Amherst New York, Humanity Books, 1998, p. 4).

If during the period when Heidegger elaborates his hermeneutics of facticity, the "kairological" is treated as proper to life, as late as the course on *The History of the Concept of Time* (1925) and *Being and Time*, the *Augenblick* brings forth Dasein's authentic temporality. By "undoing the present it makes possible the "depresentification of the now"[34]. In similar terms, the *Augenblick* appears at one of the most critical jointures of *Being and Time*, where anxiety, resoluteness, and historicality are put under scrutiny. In fact, the *Augenblick* appears to be the key-concept for comprehending historicality: It is in the occasion of the grasping of Dasein's temporality as an ἐκστατικόν that Heidegger makes one of his most crucial references to the *Augenblick*, to the "moment of vision": «When resolute, Dasein has brought itself back from falling, and has done so precisely in order to be more authentically "there" in the moment of vision as regards the situation which has been disclosed»[35].

If Saint Paul and Aristotle are the two main references in the first steps Heidegger took in his reflexion on the moment, Nietzsche's *Untimely Meditations* is the second crucial reference, the discreet but critical presence of which in *Being and Time* (§76) should not be neglected. In the *Untimely Meditations*, monumental history is qualified as the "summit of a long bygone instant". It is worthwhile to notice, nevertheless, that, if we adopt a decisionist reading of the moment in Heidegger, the reference to the *Untimely Meditations* is totally unfit: to the extent that "the moment" in Nietzsche is untimely, it turns to be distinct from the present and the making-present[36].

But how is the authentic temporality of the moment related to place and placedness in *Being and Time*? The question brings us back to the position that place and placedness holds in the frame of existential analytics[37]. As was already the case in the earlier courses and writings, Heidegger is here preoccupied with the fundamentally "situated" or "placed" character of Being, which refers us directly to a topological structure. The account of Dasein's "place", which

---

34. *Being and Time*, *op. cit.*, p. 357. To the *Augenblick*'s authentic temporality stands opposed the localized or spatialized, that is, inauthentic „now" of traditional metaphysics. Cf. Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris. Les Éditions de Minuit, 1986, pp. 119-123.

35. *Being and Time*, *op. cit.*, p. 376.

36. K. ANSELL-PEARSON, *Geist* and *Reich*: Time, History and Germany in Nietzsche and Heidegger, in: K. ANSELL-PEARSON/H. CAYGILL (ed.), *The Fate of the New Nietzsche*, Newcastle-Avebury, 1993. We would then put Nietzsche next to the poet Hölderlin as the one who contributed to Heidegger's later radical shift from the "transcendental" to the "topological". Unlike Nietzsche, Hölderlin's impact upon Heidegger's views of place and dwelling is more than acknowledged: Poets and Rivers: Heidegger on Hölderlin's *Der Ister*, *Dialogue* 28, 1999, pp. 391-416, among many others.

37. In his recent study on Heidegger's topology Jeff Malpas accounts for Dasein as a "being-there", noticing that «being-there already implicates the idea of place – being-there is itself a "topos"» (*Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge-Mass., The MIT Press, 2006, p. 179).

stands undoubtedly in relevance to the question of space and spatiality, is given on three different levels, as is generally the structure of questioning in *Being and Time*: the first is that of the surrounding world and its *Zuhandenheit* ,the second one is that of Dasein's own placedness, and the third and final one that of Being's "place". Taking the discussion of space from the conclusive sections of *Being and Time* (§ 70), we notice makes the harshest critique of space in the name of traditional ontology as such. Spatial representations belong to the very language of metaphysics: the task of fundamental ontology is no other than to deny this heritage, setting forth time and temporality as the cutting edge of all questioning on Being. Nevertheless, the initial occurrence of space takes place in the discussion of worldliness in the first division of *Being and Time* and, more specifically, of the orientation toward "Being-in" as such (§12). Heidegger illustrates his thesis that being-in is an existential, as it determines the very constitution of being of Dasein, by giving everyday life examples:

«Water and glass, dress and closet, are both "in" space "at" a location in the same way. This relation of being can be expanded; that is, the bench in the lecture hall, the lecture hall in the university, the university in the city, and so on until: the bench in "world space." These beings whose being "in" one another can be determined in this way have the same kind of being – that of being objectively present – as things occurring "within" the world»[38].

The account of existential placedness is indeed intrinsically bound to the critique of the very beginnings of modern metaphysics in the Cartesian notion of objective space, *res extensa*. Contrary to this so-to-speak objective sense of space Dasein's existential spatiality/making room (*Räumlichkeit*) emanates from his being-in-the-world. The phenomenological "destruction" of the Cartesian theses provides his analysis with a negative support to the positive explanation of Dasein's spatiality as emanating from worldliness (§ 22):

«the surrounding world does not arrange itself in a previously given space, but rather its specific worldliness articulates in its significance the relevant context of an actual totality of places circumspectly referred to each other...The fact that what is at hand can be encountered in its space of the surrounding world is ontically possible only because Da-sein itself is "spatial" with regard to its being-in-the-world»[39].

In the aftermath of this critique Heidegger develops a series of critical terms to elaborate the spatiality/"making room" of Dasein's being-in-the-world: near-

---

38. *Being and Time*, *op. cit.*, p. 50. See in this respect: Yoko Arisaka, Spatiality, Temporality, and the Problem of Foundation in *Being and Time*, *Philosophy Today* 40, 1996, pp. 36-46, Robert FRODEMAN, Being and Space: A Re-reading of Existential Spatiality in *Being and Time*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23, 1992, pp. 23-35, and Konstantinos PROIMOS, Notes on the Question of Space in Martin Heidegger's *Being and Time*, in: *The Works of Art and their Place*, Ioannina: University of Ioannina Press, 2006, pp. 66-67 (in modern Greek).

39. *Being and Time*, *op. cit.*, p. 97. Much can be said about the way in which Heidegger comprehends the derivation of Dasein's spatiality from its temporality. In § 70, Heidegger talks of

ness and "region" (§ 22), de-distancing, directionality, orientation (§ 23)[40]. Nevertheless, even in this first approach to the question of space, Heidegger acknowledges a certain "perplexity...with regard to the interpretation of the being of space":

«In accordance in its being-in-the-world, Dasein has always already been pre-given in discovered space, even if unthematically. On the other hand, space in itself is initially obscured with regard to the mere possibilities of the pure spatial being of something contained in it. The fact that space initially *shows* itself *in a world* does not tell us anything about its kind of being»[41].

The same ambiguity as to the question of space becomes evident in the course of the "repetition" (*Wiederholung*) of the question of space, in the light of the temporality of Being itself, in the context of § 70:

«*Only on the basis of ecstatic and horizontal temporality is it possible for Dasein to break into space.* The world is not objectively present in space; however, only within a world can space be discovered. The ecstatic temporality of the spatiality of Dasein makes it intelligible that space is independent of time, but on the other hand this same temporality makes intelligible also the "dependency" of Dasein upon space...»[42].

Heidegger relates this *aporia* to the inadequacy of metaphysical language which uses spatial images and metaphors, without being able to clarify the nature of space as such. Consequently, in *Being and Time*, we already have a first indication of the difficulties in coping with the question of space and place, which seem to be inherent in its project, that is, its failure to overcome the language of metaphysics[43]. The question of space is not reducible to that of time and

---

the grounding (*Gründen*) of spatiality in temporality, still he argues that space cannot be deduced from time or be dissolved into pure time. Nevertheless, the nature of the derivation of space from time is unclear. Is it just a loose sense of derivation, in the sense of dependence, or a "strong" sense of derivation, which affirms the hierarchical character of a grounding? This question becomes even more difficult to answer as one of the most basic structures of spatiality, that is, orientation, is essentially temporal.

40. The question of orientation, already present in the early hermeneutics of facticity, does not refer only to the question of space but has to do with the phenomenological project as such. The extent to which the question lies shows the gravity of the spatial problem in Heidegger's existential analytics. Cf. Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, p. 93.

41. *Being and Time*, *op. cit.*, p. 104 (author's emphasis).

42. *Ibid*, pp. 337-338.

43. Jean-Louis Chrétien points out that the question of space does not receive a definitive answer in *Being and Time* and the reason for that is not the misunderstanding of space as such, but the lack of a proper ontology: the question of space is no less than the question of Being as such (De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger, in: Maxence CARON, dir., *Heidegger*, Paris: Editions du Cerf, 2006, p. 497). Also on the incompleteness of the treatment that space receives in existential analytics: Bernard von HERCENBERG, "Vers où?" et "pouquoi?": Wozu? Cheminements et séparations à propos d'*Etre et temps* de Heidegger, *Archives de Philosophie* 71, 2008, pp. 465-467 and Michel de BEISTEGUI, *op. cit.*, pp. 84-85.

temporality: the ontological status of space is undecidable in the context of fundamental ontology. If the "destruction" of the traditional conception of measurable space has already begun early in Heidegger's thoughtpath, it is his later account of the "other inception in thought" that led him to a revised posing of the question. It is clear that the phenomenology of space and spatiality in *Being and Time* does not yet constitute a hermeneutics of place in the proper sense of the term, though topological terms, such as those of "situation" and "dwelling", inaugurates its ontological questioning:

...being-in designates a constitution of being of Dasein, and is an *existential*. But we cannot understand by this the objective presence of a material thing (the human body) "in" a being objectively present. Nor does the term designate a spatial "in one another" of two things objectively present, any more than the word "in" primordially means a spatial relation of this kind. "In" stems from *innan-*, to live, *habitare*, to dwell[44].

Jeff Malpas argues that «the understanding of being-there [Dasein] as "place" that was already present in *Being and Time* contained an ambiguity that allowed being-there to be taken as identical with the place that is already at issue here, as identical with the "place of the truth of being»[45]. In terms similar to those of Malpas, Hans-Georg Gadamer speaks of a «shift away from transcendence as a founding notion...toward the more explicit "topology"», that is, of the transitional character of this move from "the thinking of meaning to the thinking, or re-thinking of place" as follows:

«Heidegger's wants to mediate between the older point of departure from *Dasein* (in which its being is at stake) and the new movement of thought of the "there" [*Da*] in which *das Sein* or Being forms a clearing. In the word place [*Stätte*] this latter emphasis comes to the fore: it is the scene of an event and not primarily the site of an activity by Dasein»[46].

Still in fundamental ontology, space relies on the being-in-the-world, that is, on ecstatic temporality out of which it gets its full ontological significance: space can only be understood by going back to the world: spatiality is possible only on the basis of being-in-the-world as such. This is only to be understood on the background of § 70 of *Being and Time*, where Heidegger explicitly poses the following: «only on the basis of ecstatic and horizontal temporality is it possible for

---

44. *Ibid.*, pp. 50-51. As William Mc NEILL notes: «Dwelling, in this sense, does not refer to a "physical" place that could be located in mathematical terms; it is precisely that which resists any mathematical or scientific localization. Being in the world in the sense of dwelling means being in the presence of (*bei*) other beings, and thus also always being situated in a particular context; it means being an open site, not just or primarily for beings, but for beings in their presence and presencing». (*The Time of Life. Heidegger and Ethos*, Albany New York, SUNY Press, 2006, p. 154).

45. *Heidegger's Topology*, *op. cit.*, pp. 148, 179.

46. The Way in the Turn, in: *Heidegger's Ways*, Albany New York, SUNY Press, 1994, pp. 129-130.

Dasein to break into space»[47]. It is by no means fortuitous that Heidegger's autocritical texts of the sixties – especially *Time and Being* – witness a sheer refutation of the former existential founding of space. We could then argue with Edward Casey that:

«if something does not happen *at these places*, it also will not happen in the encompassing but abstract spatial extent in which they are located. It – an "it" best rendered as en "event" (Heidegger)...- happens at that place *and* in that space, as well *in that time*: in all three together, *totum simul*»[48].

III. Place, Moment, and the Turn to the "Other Inception" of Thought

The new connection of temporality and placedness, precisely in terms of a "site-of-moment", marks Heidegger's turning away from a phenomenological-existential account of time[49]. If existential philosophy, mainly Kierkegaard and Jaspers, have been the main references for the first steps in Heidegger's reflexion on the moment, Nietzsche's second of the *Untimely Meditations* is the other crucial reference the discreet but substantial presence of which in *Being and Time* shouldn't be left out of sight. Of crucial importance for our argumentation is the 1937 lecture course on Nietzsche entitled "The Eternal Recurrence of the Same", which thematizes the Moment (*Augenblick*) of the Eternal Recurrence. Here Heidegger treats Nietzsche's doctrine in a scholarly manner taking as a starting point the presentations given in majors texts such as *The Gay Science*

---

47. *Being and Time*, *op. cit.*, p. 337 (author's emphasis). It is not fortuitous that Hubert L. Dreyfus talks of a "confusion" in Heidegger's account of spatiality, which at the end makes Heidegger fail to avoid the Cartesian/Husserlian move of giving priority to *my* world of closeness and farness over *the* world: «Here Heidegger fails to distinguish the general opening up of space as the field of presence (dis-stance) that is the condition for things being near and far, from Dasein's pragmatic bringing things near by taking them up and using them. Such pragmatic bringing near as Heidegger uses the term can only be near to *me*, it is not a dimension of public space». (*Being-in-the-World.* A Commentary of Heidegger's *Being and Time*-Division I, Cambridge Mass.: The MIT Press, 1992, p. 132). For an account which opposes Dreyfus' account of the deficiencies of existential spatiality: Yoko Arisaka, Heidegger's Theory of Space: A Critique of Dreyfus, *Inquiry* 38, 1995, pp. 455-467.

48. *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indianapolis-Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 288.

49. We wouldn't account in this respect for placing Heidegger's "topological" turn in the early thirties' Rectorate-address, thus making of it an appraisal of the ideology of the *Heimat* and its nationalistic outlook. Cf. J. Hillis MILLER, Slipping Vaulting Crossing: Heidegger, in: *Topographies*, Stanford, Stanford University Press, 1995, pp. 216-254, Charles BAMBACH, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 217, Troy PADDOCK, *Gedachtes Wohnen*: Heidegger and Cultural Geography, *Philosophy and Geography* 7, 2004, pp. 237-251, among others. In opposite terms, Alejandro Vallega provides us with an original and incisive account of Heidegger's reflexion on place in terms of homelessness and alterity: *Heidegger and the Issue of Space: Thinking on Exilic Grounds*, University Park, Pennsylvania University Press, 2003.

(1882), where the doctrine is mentioned for the first time as well as in the posthumous fragments. In *The Gay Science*, Eternal Recurrence is designated as the "greatest burden", the most burdensome thought «with respect to that which is to be thought in it, namely, being as a whole»[50]. It thus reiterates some of the most crucial motives of existential analytics such as the priority of the "how" over the "what", of possibility over reality. What comes to the fore is the «authentic appropriation (*Vereigentlichung*), in which the human self comes into its own», the "Dasein in which the relation of I to Thou, I and "We" to "Ye' is grounded"[51], time's circling in itself as «the way in which being as a whole is»[52], the riddle (*Rätsel*) of the doctrine as a sort of questioning[53]. Consequently, the Eternal Recurrence of the Same is another name for Nietzsche's metaphysical position, the last stage in Western metaphysics. It is certain that the basic themes of the analysis, namely Being's questionableness — it is in that sense that the riddling of the doctrine is first perceived in terms of a questioning —, the priority of the modality, the "how" of the doctrine on its content, the "what" — it is precisely the meaning of the time's ever-recurring circling as *the way in* which being as a whole is —, refers us directly back to *Being and Time*. Thus, the account of Eternal Recurrence in terms of a moment meets this earlier development where the moment is designated as the modality of the present proper to authentic temporality (*SZ*, § 68).

The unexpected introduction of the *Augenblick* is justified by this same will. In the second presentation of the doctrine, in the section of *Thus spoke Zarathoustra* entitled "On the Vision and the Riddle", Zarathoustra and the dwarf, the spirit of gravity, represent the two fundamental existentials of authenticity and inauthenticity in Heidegger's analytics of the Dasein. Zarathoustra's riddle is about time, eternity, and the Moment, it is the venturing of "the truth of being as a whole"[54]. He begins his ascent on the mountain and arrives at a gateway where two avenues meet. The inscription on the gateway is "*Augenblick*". Here once again, the theme of the "moment" is viewed in the perspective of existential analytics, that is, it appears as a constitutive moment of Dasein's temporality. Commenting on the dwarf's question about the way in which the "moment" is related to recurrence Heidegger writes:

> «The very question is posed in such a superior fashion that Zarathoustra can no longer expect an answer from the dwarf. The superiority consists in the fact that certain conditions of understanding have been brought into play, conditions the dwarf cannot satisfy — because he is a dwarf. These new conditions derive from the realization that the second question is based on the "Moment". But such questioning requires that one adopt *a stance of his own within the "Moment" itself, that is, in time and its temporality*»[55].

---

50. *Nietzsche*, vol. II, New York: Harper & Row, 1984, p. 25.
51. *Nietzsche*, vol. I, *op. cit.*, pp. 24-25.
52. *Ibid.*, p. 42.
53. *Ibid.*, p. 41.
54. *Ibid.*, p. 37.
55. *Ibid.*, pp. 43-44 (emphasis mine).

It is of great importance then to explore the double function of Nietzsche's doctrine, which, on the one hand, corresponds to some essential themes of *Being and Time* while, on the other hand, prepares the critique of Heidegger's "destruction" of subjectivity in existential analytics as it takes place in the thirties. I hold that it is in this very lecture course, in the light of his coming to terms (*Auseinandersetzung*) with Nietzsche's metaphysics, that Heidegger works out the notion of Da-sein's "site-of-moment"[56].

The notion of the "site-of-moment" (*Augenblicksstätte*) or, equivalently, "site of *the* moment" (*Stätte des Augenblicks*) becomes even more critical as it constitutes the very heart of Heidegger's critique of metaphysical subjectivity in the *Contributions to Philosophy*[57]. This new topological approach to Dasein's existential constitution, as well as the reasons that bring the questioning of "the moment" at the heart of Heidegger's "topologizing" enterprise, is quite evident in the writings of the mid-thirties[58]. As late as 1946 in the *Letter on Humanism* Being is cleared for the human being in ecstatic projection. In the clearing of the *Da*, the human being dwells as an ek-sisting being without yet being able properly to take over this dwelling into Being. Earlier on, in the *Contributions to Philosophy*, Da-sein's place is qualified as an "in-between" (*In-Zwischen*). This new approach presupposes the displacement of the original relation of the temporal ecstasies to the horizon of time as it is viewed in *Being and Time:*

«In *Being and Time*, time is experienced and named as fore-word for the word "of" Being..."Time" understood in the Greek manner, χρόνος [*chronos*], corresponds in essence to τόπος [*topos*], which we erroneously translate as "space". Τόπος is place [*Ort*], and specifically that place to which something appertains, for example, fire and flame and air up, water and earth below. Just as τόπος orders the appartenance of a being to its dwelling place, so χρόνος regulates the appurtenance of the appearing and disappearing to their destined "then" and "there"...»[59].

---

56. Many annotators have anticipated the affinity between the questioning of the Nietzsche-courses and the *Contributions to Philosophy*. We mention David Krell, who in the postface to his translation of the courses makes a brief account of this affinity (*Nietzsche*, vol. I & II, pp. XXII-XXIV and 269-281).

57. Cf. Jeff MALPAS, From the Transcendental to the "Topological": Heidegger on Ground, Unity, and Limit, in: Jeff MALPAS (ed.), *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*, London: Routledge, 2002, pp. 75-99.

58. Nevertheless, while referring to the late Heidegger's notion of dwelling and building, Edward Casey distinguishes between "site" and "place": «Otherwise put – in my own preferred way of speaking – *place precedes site*. For dwelling (in either of its two primal senses of residing and wandering) entails place, just as the world of objects – determinate, physical objects positioned in an extended, homogeneous space – is the basis of site...» (*Getting Back into Place..., op. cit.*, p. 177, author's emphasis).

59. *Parmenides*, GA 54, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1992, pp. 140-141. As Françoise Dastur notes: «It is thus, indeed, a question of leaving the enclosure of the horizon in order to think the proper gap that belongs to the far – the German *Weite* has the

What comes forth by this analysis is the way in which Heidegger's renewed understanding of place – closely linked to his critique of metaphysics – is formulated in various terms: in fact the shift from existential phenomenology to the "thought of Being" is a topological move[60]. This critique is in fact double-edged: it aims first at the designation of the loss of placedness and of devastation, of the "non-places" proper to the modern world dominated by technology[61]. It aims secondly at the rise of a new understanding of place and situatedness, which will lead to a redefinition of our relationship to the world[62]. It is in this respect

---

same root as the Latin *vitium*, of which the primary meaning in "gap" – which forbids reducing the spatiality of Dasein to temporality...To give thought to what is proper to space, that is to say, *spacing* as the releasing of a free space, the opening of a clearing, is in fact only possible from the perspective of *Ereignis* understood as destiny – *Geschick*...» (*Heidegger and the Question of Time*, *op. cit.*, p. 65, author's emphasis).

60. It is by no means pointless to study the various terms used by Heidegger to designate "place" or locality (*Stelle*, *Ort*, *Ortschaft*, *Gegend*, *Platz*, *Stätte*, among others) throughout his itinerary. The vocabulary of place is closely linked to the essence of his questioning and his changingviews of place is reflected in his use of the terminology. From *Dasein-Welt-Umwelt-Situation-Lage*, which refer to place in the mere sense of location or position, or temporalizing terms, which have clearly also a topologizing sense, such as *jeweilig* or *Ereignis*, Heidegger moves to more complex and ontologically accurate terms, such as *Ort* or *Ortschaft*, which thematize place directly (Jeff MALPAS, *Heidegger's Topology*, *op. cit.*, pp. 30-32). A strong "topological" connotation is also present in the "World-Fourfold" [*das Geviert*] that is made up of the "earth", "the sky", "man", and "the gods": «Heidegger also describes the latter [the Four-Fold] as *Gegeneinanderüber* – a reciprocity of linkages in which each of the "regions of the World-Fourfold is open for the others – open as if hiding itself". In the later writings, it is this play of reciprocity among the *regions of the Fourfold* that is understood as the "saying" by which man is addressed and to which any utterance of his must be understood as corresponding.» (Frederick A. OLAFSON, The Unity of Heidegger's Thought, in Charles GUIGNON, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, p. 117, emphasis mine).

61. Cf. in particular: What is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World, in Mark WRATHALL-Jeff MALPAS (eds.), *Heidegger, Modernity, and Authenticity – Essays in Honor of Hubert Dreyfus*, vol. 1, Cambridge-Mass. The MIT Press, 2000, pp. 187-204. Heidegger's critique of the technological understanding of Being and the transformations it brings to our perception of time and space gave rise to a number of post-modern critiques. See for instance: Marc AUGÉ, *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London,Verso, 1995. On the other hand, technology's lack of placedness lies in contrast to art in its various forms, such as architecture or sculpture. In the late Heidegger, place is rehabilitated through art in a unique way, in essays such as Die Kunst und der Raum, 1969, where place plays a central role (in: Dieter JÄHNIG, hrsg., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, pp. 131-148). For an illuminating comment on the late Heidegger's perception of space and place in art, cf. Yiannis TZAVARAS' introduction to the Greek translation of the essay: *Η τέχνη καὶ ὁ χῶρος*, Athens, Indiktos Publications, 2006, pp. 7-22.

62. Edward Casey nevertheless qualifies Heidegger's re-evaluation of place as an indirect one, in comparison of a more direct approach to the question which takes the body as its leading thread, such as in Husserl's or even better in Merleau-Ponty's phenomenology of the body:

that the inner connection of a hermeneutics of place with a questioning on the temporality of the "decisive" or "proper moment" is one of the most stimulating aspects of the late Heidegger's thoughtpath.

G. MAGGINI
(Ioannina)

ΑΠΟ ΤΟΝ ΧΩΡΟ ΣΤΟΝ ΤΟΠΟ: ΚΑΘ' ΟΔΟΝ ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΤΟΥ ΤΟΠΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ ἄρθρο μας ἐξετάζουμε τὶς διαδοχικὲς ἀπόπειρες τῆς χαϊντεγκεριανῆς ἑρμηνευτικῆς φαινομενολογίας νὰ θέσει ἐκ νέου τὸ πρόβλημα τοῦ τόπου, σὲ διαφοροποίηση, ἂν ὄχι σὲ διάσταση ἀπὸ τὸ ἐρώτημα τοῦ χώρου ποὺ κυριαρχεῖ στὴ νεωτερικὴ σκέψη ἀπὸ τὸν Ντεκάρτ καὶ ἑξῆς. Παίρνοντας ὡς σημεῖο ἀφετηρίας τὰ χαϊντεγκεριανὰ κείμενα καὶ τὶς πανεπιστημιακὲς παραδόσεις τῆς δεκαετίες τοῦ '30 ὅπου εἰσάγεται τὸ μοτίβο τοῦ «χρονο-χώρου» (*Zeit-Raum*), ἐπιστρέφουμε στὰ πρώιμα κείμενα τῆς ἑρμηνευτικῆς τῆς γεγονικότητας καὶ τὸ *Εἶναι καὶ χρόνος*, γιὰ νὰ δείξουμε τόσο τὶς πρωτότυπες ἐνοράσεις ὅσο καὶ τὰ ἀδιέξοδα τῆς χαϊντεγκεριανῆς ἀνάλυσης. Κεντρικὴ ἰδέα τῆς ἀνάλυσής μας εἶναι ὅτι ἡ προσπάθεια ἐκπόνησης μιᾶς ἑρμηνευτικῆς τοῦ τόπου εἶναι διαρκὴς στὸν Χάιντεγκερ καὶ γίνεται μὲ διάφορους ἄξονες εἴτε στὸ πλαίσιο τῆς ὑπαρκτικῆς ἀναλυτικῆς, εἴτε ἀργότερα σὲ αὐτὰ τῆς κριτικῆς τῆς μεταφυσικῆς καὶ τῆς ἑρμηνευτικῆς προσέγγισης στὸ φαινόμενο τῆς τέχνης. Ἰδιαίτερη μνεία γίνεται στὴ σύνδεση ποὺ φαίνεται νὰ διατρέχει τὴν προβληματικὴ αὐτὴ μεταξὺ τόπου καὶ «στιγμῆς» (*Augenblick*), μιᾶς καὶ ἡ ἰδιότυπη χρονικότητα τῆς «στιγμῆς» φαίνεται νὰ ὑπερβαίνει τὴν παραδοσιακὴ μεταφυσικὴ διχοτόμηση τόπου καὶ χρόνου, ἐπιτρέποντας μιὰ νέα θεώρηση τοῦ προβλήματος τοῦ τόπου.

Γκόλφω ΜΑΓΓΙΝΗ

«Heidegger gets back into place, then, not as "the first of all things" to be considered (as certain ancient thinkers had assumed) or in reactive flight before infinite space (a flight taken by many modern thinkers), but by indirection: by travelling through diverse "forest paths", as he liked to put it. To begin with, he returns to place not through but despite the body's involvement in placiality: as if place could be reached *around* and *outside* the body itself.» (*The Fate of Place*, *op. cit.*, p. 244, author's emphasis). See also: *Getting back into Place*, *op. cit.*, pp. 100-105. Various objections can be held against such a thesis. See for instance: Jeff MALPAS, Remembering Place (Edward S. CASEY, *The Fate of Place*), *International Journal of Philosophical Studies* 10, 2002, pp. 95-96. Malpas argues that Casey's talk of indirection in Heidegger's account of place does injustice to his unique contribution to the question. For Malpas, the body is no direct access to place, but should be understood «in terms of its own active em-placement – otherwise it becomes itself a mere "site" for an introvert and obsessive subjectivity». For an exchange between the two which illustrates the points of divergence in their respective theses on place: *Philosophy and Geography* 4, 2001, pp. 225-240.

ΕΝΙΣΤΙΚΗ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ ΣΕ ΔΥΪΣΤΙΚΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΣΧΗΜΑΤΑ

Εἰσαγωγή

Ἐὰν ἀφαιρεθοῦν ἀπὸ τὴν ἱστορία οἱ ἐκδηλώσεις φιλοσοφίας, τέχνης καθὼς καὶ τὰ τεχνολογικὰ ἐπιτεύγματα, αὐτὸ ποὺ θὰ μείνει, δὲν θὰ εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ συγκρούσεις μεταξὺ ἀνθρώπων, πόλεων καὶ κρατῶν, ποὺ παλεύουν νὰ ἐπικρατήσουν. Κατὰ κανόνα, ἡ κατάσταση τῆς σύγκρουσης δὲν ἀποτελεῖ ζητούμενο ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, ἐνδεχομένως καὶ λόγω τοῦ προσωπικοῦ κινδύνου ποὺ κάθε φορὰ κρύβει. Γιὰ τὸ λόγο αὐτό, πολλοὶ ἔχουν ἐκφράσει ἀπόψεις, ποὺ ἀποσκοποῦν στὴν ἐξουδετέρωση αὐτῶν τῶν συγκρούσεων. Ἐνδεικτικὴ εἶναι ἡ κλασικὴ διατύπωση τοῦ Πλάτωνα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, ἐφ ὅσον δὲν φιλοσοφήσουν οἱ βασιλεῖς ἢ ἐὰν δὲν κυβερνήσουν οἱ φιλόσοφοι, τότε δὲν θὰ σταματήσουν οἱ ταραχές, ποὺ ταλανίζουν τὶς πόλεις[1].

Ὁ λόγος στήριξης αὐτῆς τῆς ἐκδοχῆς, μπορεῖ νὰ προσδιορισθεῖ ἀπὸ τὸ κατ' ἐξοχὴν γνώρισμα ἑνὸς πραγματικοῦ φιλοσόφου. Αὐτὸ συνίσταται στὴν ἀποδοχὴ τῆς *ἄλλης* διδασκαλίας. Παρὰ τὴν ὕπαρξη ἐξαιρέσεων, ὅπως αὐτῆς τῆς μνημειώδους ἀντιπαράθεσης ἀνάμεσα στὸν Wittgenstein καὶ τὸν Popper στὴ Λέσχη Ἠθικῆς Ἐπιστήμης τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Cambridge, δὲν συνηθίζεται ἡ διαμάχη μεταξὺ μεγάλων φιλοσόφων, νὰ τείνει στὴν ἐξόντωση τοῦ *ἄλλου*, ποὺ ἔχει ἀντίθετη γνώμη[2]. Ὅποιος, δηλαδή, ὑποστηρίζει κάποιες φιλοσοφικὲς θεωρήσεις, δὲν ἐκλαμβάνει τὸν ἄλλο ὡς ἐχθρό του, ἀκόμη καὶ ὅταν αὐτὸς ἀσκεῖ κριτικὴ στὸ ἔργο του. Σὲ γενικὲς γραμμὲς μάλιστα, ἐπιζητεῖται ἡ καλόπιστη κριτική, θεωρούμενη ὡς ἐποικοδομητική.

Αὐτὴ πάντως ἡ ἐξαίρεση, ὡς ἐξαίρεση, δὲν κάνει κάτι ἄλλο, παρὰ νὰ ἐπιβεβαιώνει τὸν κανόνα, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο, οἱ ἀντίθετες φιλοσοφίες δὲν θεωροῦνται ἀπὸ ὅσους τὶς ἀκολουθοῦν, ὡς ἀντικείμενα πρὸς ἐξόντωση. Ἂν μάλιστα, ἑστιασθεῖ ἡ προσοχὴ στὴ διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων, εἶναι εὔκολο νὰ διαπιστωθεῖ πὼς κάθε ἑπόμενος δὲν ταυτίζεται πλήρως μὲ τὸν προηγούμενο, χωρὶς αὐτὸ νὰ συνιστᾶ μάλιστα κίνδυνο ἢ ἀφορμὴ γιὰ τὴ διαγραφή του.

---

1. Πλάτωνος, *Πολιτ.*, Ε΄, 473bd.

2. Ὁ Wittgenstein ὑποστήριζε σχετικά, ὅτι «οἱ κακοὶ φιλόσοφοι εἶναι σὰν τοὺς ἀνήθικους ἐκμεταλλευτές, ποὺ νοικιάζουν τρῶγλες σὲ ἀπόρους. Δική μου δουλειὰ εἶναι νὰ τοὺς κλείσω τὴν ἐπιχείρηση», D. Edmonds & J. Eidinow, *Ἡ ὀργὴ τοῦ Βιττγκενστάιν*, Ἐκδόσεις Πατάκη, 2002, σ. 216.

Κατὰ συνέπεια, ὀρθῶς προτείνεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, πὼς ἐὰν δὲν ὑπάρχει φιλοσοφικὴ θεώρηση τῶν πραγμάτων ἀπὸ ἐκείνους ποὺ κυβερνοῦν, δὲν πρόκειται νὰ τελειώσουν οἱ ταραχές. Στὸ πλαίσιο αὐτό, τῆς δυνατότητας δηλαδὴ ταυτόχρονης παρουσίας δυὸ ἀντίθετων καταστάσεων, ἑστιάζεται ἡ ἀνάλυση ποὺ ἀκολουθεῖ. Ὑποστηρίζεται, ὅτι ἐφ' ὅσον οἱ ἀντιθέσεις μένουν ἡ μία ἀπέναντι ἀπὸ τὴν ἄλλη, χωρὶς δηλαδὴ νὰ ἐπιζητεῖται ἡ καταστροφὴ τῆς ἄλλης, τὰ πράγματα ἀκολουθοῦν ὁμαλὴ πορεία. Ἡ ὕπαρξη ἑνὸς δυαδικοῦ συστήματος, δηλαδὴ ἡ παρουσία δυὸ πόλων, δὲν συνιστᾶ ἀφ' ἑαυτῆς αἴτιο σύγκρουσης. Ἀντίθετα, ἡ σύγκρουση ἐπακολουθεῖ, ὅταν, σὲ ἕνα δυιστικὸ σύστημα, ἡ μία ἀπὸ τὶς δυὸ ἀντιθέσεις ἀντιμετωπίζει τὴν ἄλλη ὡς ἐπικίνδυνο ἀντίπαλο καὶ ἐπιδιώξει τὴν ἐπικράτηση μέσα ἀπὸ μία καθαρὰ ἑνιστικὴ ἀντίληψη. Ἡ συχνὴ παρουσία τέτοιων ἀνταγωνιστικῶν τάσεων στὸ κοινωνικὸ πεδίο, παρέχει τὴν ἀφορμὴ συγγραφῆς τοῦ παρόντος ἄρθρου τὸ ὁποῖο ἐξετάζει τὴν ἑνιστικὴ συμπεριφορὰ σὲ δυϊστικὰ κοινωνικὰ σχήματα.

Ἐπισκόπηση

Ἡ ὕπαρξη τῶν δυαδικῶν συστημάτων, ὅπως ἀρχικῶς ἐμφανίσθηκαν στὸν ἑλληνικὸ χῶρο, στηρίζεται στὴν ἀντίληψη ὅτι οἱ δυὸ ἀρχές, πρέπει ὄχι μόνο νὰ εἶναι διακεκριμένες, ἀλλὰ καὶ νὰ μένουν ἔτσι, διαφορετικὰ ἢ θὰ ταυτίζονται ἢ θὰ ἀλληλοεξοντώνονται. Ἐξ αἰτίας λοιπὸν τοῦ γεγονότος, ὅτι, πρέπει νὰ ὑπάρχουν ὡς διακεκριμένες, ἡ μία ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ἡ ἐνεργητικὴ καὶ ἡ ἄλλη εἶναι ἡ παθητική. Ὅπως διδάσκει ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους δυϊστές, ὁ Πυθαγόρας, ἡ μονάδα καὶ ἡ δυάδα, οἱ ἀρχικὲς δηλαδὴ καταστάσεις δροῦσαν μὲν ἀπὸ κοινοῦ, πλὴν ὅμως ἡ κάθε μία διέθετε σαφῶς ὁρισμένο περιεχόμενο καὶ ἀντίστοιχη ποιότητα[3]. Ἡ μονάδα ταυτιζόταν μὲ τὸ Θεὸ καὶ ἡ δυάδα μὲ τὴν ὕλη, χωρὶς ὅμως νὰ ὑπάρχει σύγκρουση μεταξὺ τῶν δυό. Ἔτσι καὶ σὲ ἄλλες δυϊστικὲς καταστάσεις ὅπως στὴν ἡμέρα καὶ τὴν νύχτα, στὸ ἄσπρο καὶ τὸ μαῦρο δὲν ὑπάρχει σύγκρουση, ἀλλὰ συνύπαρξη στὴν διαδοχὴ τῶν γεγονότων. Ἀντίστοιχα οἱ Στωικοί, ποὺ ἀποδέχτηκαν αὐτὸν τὸν διαχωρισμὸ ἰσχυρίζονταν ἐπίσης, πὼς ἡ μία ἀπὸ τὶς δυὸ ἀρχὲς εἶναι ἡ δρώσα δύναμη καὶ ἡ ἄλλη ἡ πάσχουσα[4]. Χωρὶς νὰ γίνει εἰδικότερος λόγος γιὰ τὸ ποιὸν τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης, ἀρκεῖ νὰ λεχθεῖ καὶ νὰ κατανοηθεῖ πὼς οἱ δυὸ ἀρχές, ἐφ' ὅσον δὲν συνεργάζονται, συνυπάρχουν. Γιὰ τοὺς μὲν Πυθαγόρειους, ἡ συνύπαρξη εἶναι μόνιμη, γιὰ δὲ τοὺς Στωικούς, ἡ συνύπαρξη ἀφορᾶ στὸ διάστημα μεταξὺ ἐκπυρώσεων[5].

Σὲ ἐποχές, ὅμως, κατὰ τὶς ὁποῖες ἡ φιλοσοφία ἀποδεχόταν ἐν μέρει

---

3. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίων*, VIII, 25.
4. SVF II, 111, 9.
5. SVF II, 184, 6-14.

μυστηριακὲς δοξασίες, παρουσιάστηκε ἕνας δυϊσμός, ὁ ὁποῖος διακρίνεται ἀπὸ τοὺς προηγούμενους, λόγω τῆς παραδοχῆς αἰώνιας πάλης μεταξὺ τῶν δυὸ ἀρχῶν. Πρόκειται γιὰ τὴ λεγόμενη μανιχαϊκὴ διδασκαλία. Σὲ αὐτήν, οἱ ἀρχὲς διακρίνονται ἀπὸ τὴν ποιότητα τῶν πράξεών τους, ἀφοῦ ἡ μία ἀντιπροσωπεύει τὸ καλὸ καὶ ἡ ἄλλη τὸ κακό. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς διάκρισης εἶναι, ὅτι ἡ παρουσία τῆς διαπάλης ἀνάμεσα στὶς δυὸ εἶναι συνεχής[6]. Ἡ ἐπίδραση τοῦ μανιχαϊσμοῦ στὴ Δύση ἀρχίζει ἀπὸ τὶς καταστατικὲς ἀρχὲς τῆς δυτικῆς φιλοσοφικῆς προσέγγισης τῶν πραγμάτων, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνο. Ἀπὸ αὐτόν, ἡ μανιχαϊκὴ προσέγγιση διαδόθηκε καὶ μάλιστα εἶχε μεγάλη ἐπίδραση, δεδομένου ὅτι ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν δυαρχικὴ πραγματικότητα, ἢ δυαδικότητα δηλαδὴ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, διέπει, κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ δυτικοῦ κόσμου, τὰ ἀνθρώπινα πράγματα καὶ ἐπιβιώνει ἕως τὴ σημερινὴ πραγματικότητα. Ἡ διάκριση τοῦ κόσμου σὲ ἀνατολικὸ καὶ δυτικὸ ἢ ἀνεπτυγμένο καὶ ἀναπτυσσόμενο καὶ ἡ ἀποδοχὴ τῆς μεταξύ τους σύγκρουσης, ὑπακούει σὲ αὐτὴ τὴν ἐκδοχή.

Εὔκολα διαπιστώνεται, πώς, σὲ ὁποιοδήποτε σύνολο, ὅταν μία μονάδα ξεχωρίσει ἀπὸ αὐτό, ἀκολουθεῖ ὁ ἀπαξιωτικὸς χαρακτηρισμὸς τοῦ συνόλου πρὸς αὐτήν. Ἀκριβῶς γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ περαιτέρω ἀνάλυση θὰ στραφεῖ στὶς καταστάσεις ἐκεῖνες, ὅπου παρουσιάζεται ἡ κατάρρευση τῆς ἰσορροπίας, λόγω τῆς ἐπικράτησης τῆς συγκρουσιακῆς ἐκδοχῆς. Αὐτὴ ἡ εἰκόνα παρουσιάζεται σὲ οἰκογένειες, ὅπου δροῦν τὰ ἄτομα, ἀλλὰ καὶ σὲ πόλεις, ὅπου ἐνεργοῦν οἰκογένειες ἢ συνοικίες. Τὸ ἴδιο γίνεται καὶ σὲ κράτη ἢ σὲ συνασπισμὸ κρατῶν, ἀφοῦ ὅσοι μένουν ἔξω ἀπὸ τὸ καθοριζόμενο πλαίσιο, ἀποτιμῶνται ἀρνητικά. Ταυτίζονται δηλαδὴ μὲ τὸ κακό. Δημιουργεῖται ἑπομένως, ἡ ἀναγκαία συνθήκη τῆς συστράτευσης ἐναντίον τους, ἀφοῦ ἡ παρουσία τῶν χαρακτηρισμένων κακῶν συνιστᾶ δεδομένη ἀπειλὴ γιὰ τὴν ὕπαρξη καὶ εὐημερία τῶν καλῶν.

Ἡ Οἰκογένεια

Ἕνας χῶρος στὸν ὁποῖο θὰ μποροῦσε καλόπιστα νὰ δεχθεῖ ὁ καθένας ὅτι δὲν πρέπει νὰ ὑπάρχει ἀνταγωνισμὸς εἶναι ἡ οἰκογένεια. Καὶ ὄντως κατὰ κανόνα ἔτσι συμβαίνει, ἀφοῦ μέσα σὲ αὐτὸ τὸ κύτταρο τῆς κοινωνίας, ἀναπτύσσονται ἰσχυροὶ δεσμοί, ὅπως εἶναι οἱ ἀδελφικοί. Ὡστόσο ἡ ἀρχετυπικὴ εἰκόνα τῆς ἀδελφοκτονίας, σημαδεύει ἀνεξίτηλα τὴν ἀνθρώπινη πορεία. Ἐκεῖ, πού, κανονικά, ἔπρεπε νὰ ὑπάρχει συνεργασία, ἐμφανίζεται ὁ ἀνταγωνισμὸς μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ἐξόντωση τοῦ ἄλλου, ἐπειδὴ ἀκριβῶς, ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ θὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς *ἄλλος*, θεωρεῖται ἐπικίνδυνος.

---

6. R. Reitzenstein, Eine Wertlose und eine wertlose Überlieferung über dem manichäismus, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, *Phil. Hist. Klasse*, 1931, σσ. 28-58.

Ὅπως φαίνεται, ἐπειδὴ δὲν εἶναι εὔκολο νὰ πρυτανεύσει ἡ ἐμπιστοσύνη, χρειάστηκε, προκειμένου νὰ ὑπάρξει πρόοδος στὶς κοινωνικὲς σχέσεις, νὰ γίνει ἐπίκληση καὶ τονισμὸς ὁρισμένων ἀρχῶν, οἱ ὁποῖες βοηθοῦν στὴν ἐξάλειψη τοῦ ἀνταγωνισμοῦ. Οἱ παράγοντες οἱ ὁποῖοι ἀναπτύχθηκαν, θεωρήθηκε ὅτι γιὰ νὰ συντελοῦν στὴν ἀπαλοιφὴ τῶν "ἀδελφοκτόνων" τάσεων, πρέπει νὰ ἑστιάζονται στὴ σειρὰ τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ κυρίως στοὺς δεσμοὺς αἵματος.

Ὅσον ἀφορᾶ στὸ ζήτημα τῆς χρονολογικῆς κατάταξης, μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰσχυρισθεῖ, στὴν περίπτωση βεβαίως τῆς ἀποδοχῆς της, ὅτι λειτουργεῖ ὄντως θετικὰ παρὰ ἀρνητικὰ γιὰ τὴν ἔνταξη τῶν νέων στὴν κοινωνία. Ἡ κατάταξη δηλαδὴ ποὺ παρέχει μία εἰκόνα διάκρισης καὶ διαφορετικότητας, χρησιμεύει ὡς προεισαγωγὴ στὴν κοινωνία, στὴν ὁποία βεβαίως ὑπάρχουν διακριτοὶ ρόλοι. Ὁ λόγος τοῦ ἰσχυρισμοῦ ἑδράζεται δηλαδὴ ἀκριβῶς στὸ ὅτι, ὡς ἀδελφοί, συνδέονται μὲ τὴν ἔννοια τῆς σειρᾶς ἐμφάνισης. Εἶναι γνωστό, ὅτι τὸ πρῶτο παιδὶ ἔχει περισσότερα "δικαιώματα" ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα στὴν σειρά. Αὐτὴ ἡ παραδοχὴ ἐφαρμόζεται σχεδὸν σὲ ὅλο τὸ φάσμα τῶν κοινωνιῶν, μὲ κορυφαία ἐκδήλωση στὶς κληρονομικὲς κατὰ διαδοχὴ ἐξουσίες. Τὸ δεύτερο καὶ τὸ τρίτο παιδὶ περιορίζεται σὲ ἀντίστοιχο δεύτερο καὶ τρίτο ρόλο. Κατὰ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἡ χρονολογικὴ σειρὰ τῆς γέννησης τῶν παιδιῶν λειτουργεῖ ἀποτρεπτικὰ στὶς ἀνταγωνιστικὲς τάσεις. Εἶναι προφανές, ὅτι αὐτὸς ποὺ θὰ ἔχει μάθει νὰ σέβεται τὸν ἄλλον, μέσα στὴν οἰκογένειά του, θὰ ἔχει πολλὲς πιθανότητες νὰ παρουσιάζει ἴδια διαγωγὴ καὶ ἔναντι τῶν συγγενῶν, ἀλλὰ καὶ στὶς σχέσεις του μὲ τοὺς ἄλλους συμπολίτες. Ἀκόμη περισσότερο, ὅπως διασώζει ὁ Στοβαῖος, εἶχε ὑποστηριχθεῖ ἀπὸ τὸν Σόλωνα πὼς "ἂν μάθεις νὰ ὑπακοῦς, θὰ μπορεῖς καὶ νὰ κυβερνήσεις"[7].

Ἀσφαλῶς, ἡ σειρὰ τῆς γέννησης δὲν ἐξετάζεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι μεταξὺ τῶν παιδιῶν ὑπάρχει ὁ δεσμὸς αἵματος, ὁ ὁποῖος δὲν ἔχει βεβαίως συγκεκριμένη φορά. Κατὰ τὴν ἔννοια αὐτή, ὁ δεύτερος, δὲν αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ ὑπακούσει στὸν πρῶτο, ἀλλά, παραφράζοντας τὸν Saint Simon, καθένας, ἀνάλογα μὲ τὰ προσόντα του καὶ τὶς ἱκανότητές του ἔρχεται ἀρωγὸς στὶς ἀνάγκες τῶν ἄλλων. Κατὰ συνέπεια, ἡ ὑπεροχὴ δὲν ἀφορᾶ πλέον στὴν ἐξουδετέρωση, ἀλλὰ στὴ βοήθεια τῶν ἄλλων ποὺ ἔχουν ἀνάγκη. Ἔτσι, ὁ δυνατός, ὁ ἔξυπνος, ὁ γνώστης ὁρισμένων πραγμάτων, δὲν ἀσκεῖ τὴν ὑπεροχή του γιὰ τὸ ἴδιο ὄφελος, ἀλλά, γιὰ νὰ βοηθήσει ἐκείνους μὲ τοὺς ὁποίους συνδέεται μὲ δεσμοὺς αἵματος, στὴν περίπτωση ποὺ τὰ ἄλλα ἀδέλφια στεροῦνται ὁρισμένων δεξιοτήτων.

Ἔτσι λοιπόν, κάτω ἀπὸ αὐτὲς τὶς συνθῆκες, αὐτὸς ποὺ βρίσκεται στὴ μία ἀπὸ τὶς δυὸ ἑστίες τὸ δυϊσμοῦ, δὲν βλέπει τοὺς ἄλλους ἢ τὸν ἄλλο σὰν ἀντίπαλο, τὸν ὁποῖο πρέπει νὰ ἐξοντώσει, ἀλλὰ σὰν ἐκεῖνον ποὺ ἔ-

---

7. DK 10[73a]β,10.

χει τὴν ἀνάγκην του καὶ ὀφείλει, ἐκ τοῦ περισσεύματός του, νὰ τὸν βοηθήσει. Συνεπῶς, παρὰ τὸ ὅτι ὑπάρχουν οἱ ἀνταγωνιστικὲς τάσεις, ἡ ὑφὴ τῆς κοινωνίας, κατὰ τὶς παλαιότερες τουλάχιστον ἐποχές, ἔβρισκε τὸν τρόπο, μέσω τέτοιων ἀνασταλτικῶν παραγόντων, νὰ τὶς ἀντιμετωπίσει. Ὡστόσο, στὶς σημερινὲς κοινωνίες, αὐτοὶ οἱ παράγοντες ὁδηγοῦνται στὴν ἐξασθένηση.

Πολλὰ ἀπὸ τὰ πρότυπα πρὸς τὰ ὁποία τείνει νὰ μοιάσει ὁ σημερινὸς ἄνθρωπος, ἐνεργοῦν κατὰ ἀμφίβολο τρόπο. Ὁ Chomsky παραθέτει τὸ παράδειγμα τοῦ ἁπλοῦστου τρόπου σκέψης καὶ δράσης τῶν πολυεθνικῶν ἑταιριῶν, ὁ ὁποῖος καὶ προβάλλεται ὡς μιμητικὸ πρότυπο. Ὅμως, αὐτὸς εἶναι τόσο ἀταίριαστος μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση, ποὺ ἐὰν κάποιος τὸν ἀκολουθήσει, οἱ περισσότεροι θὰ θεωρήσουν ὅτι ἔχει χάσει τὰ λογικά του[8]. Σὲ κάθε περίπτωση, εὔκολα διαπιστώνεται ὅτι τὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ προβαλλόμενα πρότυπα βοηθοῦν στὴ σύσταση καὶ συντήρηση τοῦ μικρότερου κυττάρου τῆς κοινωνίας. Γίνεται δηλαδὴ δεκτὸ ὅτι μὲ σημερινὲς πρακτικές, διαταράσσονται οἱ ἁρμοὶ καὶ οἱ ἀξίες σὲ πολλὲς οἰκογένειες. Οἱ λόγοι ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἀπαξίωση τῆς οἰκογένειας εἶναι πολλοί. Ἕνας ἐξ' αὐτῶν, πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στοὺς διαδοχικοὺς γάμους, ὁπότε στὶς "οἰκογένειες" αὐτές, μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν ἀδέλφια, τὰ ὁποία δὲν συνδέονται ὅλα μὲ δεσμοὺς αἵματος. Στὸ ἴδιο περιβάλλον διαταράσσεται καὶ ἡ σειρὰ ἐμφάνισης, λόγω τῆς διαφορετικῆς καταγωγῆς. Ἕνας ἄλλος σύγχρονος παράγων εἶναι ἐκεῖνος ποὺ σχετίζεται μὲ τὶς υἱοθεσίες. Καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ πὼς ὑπάρχουν ἀπαραιτήτως οἱ προηγούμενοι συνεκτικοὶ δεσμοὶ τῆς οἰκογένειας. Τὸ ἴδιο ἰσχύει σὲ διάφορες μονογονεϊκὲς καταστάσεις, ὅπου ἀπουσιάζουν οἱ δυὸ ἁρμοὶ τῆς συζυγίας.

Προφανῶς δὲν ὑπάρχουν ἐπὶ τοῦ παρόντος δεδομένα γιὰ τὸν νέο τύπο οἰκογενειῶν ποὺ παρουσιάζεται σήμερα, ὁ ὁποῖος ὀφείλει τὴν ὕπαρξή του στὴν παρέμβαση τῆς ἐπιστήμης. Δὲν εἶναι εὔκολο νὰ διαπιστώσει κανεὶς τώρα, ποιὸς θὰ εἶναι στὸ βάθος τοῦ χρόνου ὁ δεσμὸς μεταξὺ παιδιῶν, τὰ ὁποία ὡς ἔμβρυα θὰ ἔχουν "φιλοξενηθεῖ" στὴ μήτρα τῆς μητέρας τῆς μητέρας τους.

Ἂν γυρίσουμε στὴν ἀρχικὴ ὑπόθεση, τῆς ἐξόντωσης δηλαδὴ τοῦ ἑνὸς ἀδελφοῦ ἀπὸ τὸν ἄλλο. Μπορεῖ κανεὶς νὰ θεωρήσει πὼς, ὅταν ἀναφαίνεται παρόμοια ἔχθρα, ἔχει τεθεῖ σὲ ἴσσονα μοίρα ὁ δεσμὸς τοῦ γένους. Ὡστόσο, αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἐπιχείρημα ἐκ τοῦ ἀντιθέτου, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ προηγούμενος θεσμὸς λειτουργεῖ ὄντως ἀνασταλτικὰ στὶς δυναμικὲς τάσεις ἐπιβολῆς τοῦ ἑνὸς ἐπὶ τοῦ ἄλλου. Εἶναι λοιπὸν λογικό, νὰ σκεφτεῖ κανένας ὅτι, ἀφοῦ ἡ τιθάσευση τῶν τάσεων ἐπιβολῆς γίνεται στὶς παραδοσιακὲς οἰκογένειες, δὲν εἶναι εὔκολο νὰ παρατηρηθεῖ

---

8. N. Chomsky, συνέντευξη, στὸ ντοκυμανταὶρ τῶν Mark Achbar, Jennifer Abbot, & Joel Bakan, *The Corporation*, 2004, πβ. www.thecorporation.com.

σὲ σύγχρονες, ἐπειδή, ὅπως προαναφέρθηκε, ἀπουσιάζουν, σὲ πολλὲς περιπτώσεις, ἡ ἔννοια τοῦ γένους καὶ τῆς σειρᾶς.

Σύμφωνα λοιπὸν μὲ ὅσα ἐξετέθησαν, εἶναι δυνατόν, παιδιὰ στὰ ὁποῖα δὲν θὰ ὑπάρχει ὁ ἀνασταλτικὸς παράγοντας, λόγω τοῦ ἀτομισμοῦ ποὺ θὰ καλλιεργεῖται, νὰ καταλαμβάνουν τὴ μία ἀπὸ τὶς δυὸ ἑστίες τοῦ ἀνταγωνιστικοῦ πλέον καὶ ὄχι τοῦ *συνεργατικοῦ* δυϊσμοῦ. Αὐτὴ ἡ θέση, κατ' αὐτούς, θὰ ἔχει ὅλα τὰ ἐχέγγυα, γιὰ νὰ ἐπιβληθεῖ καὶ νὰ ἐξουδετερώσει τὴν ἄλλη. Ἕνας ποὺ θὰ εἶναι δυνατὸς δὲν θὰ θεωρεῖ τὸν ἀδύνατο ὡς πρόσωπο πρὸς τὸ ὁποῖο θὰ πρέπει, ἐνεργώντας μὲ τὴ δύναμή του, νὰ τὸν βοηθήσει, ἀλλὰ ὡς ἕνα ἄνθρωπο ποὺ ἔχει γεννηθεῖ, γιὰ νὰ τὸν ὑπηρετεῖ. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ τὸ θεωρήσει αὐτὸ νόμιμο ἢ δικαιολογημένο κάθε ὑπεκφυγὴ τοῦ δευτέρου ἀπὸ τὴν ὀφειλή του, θὰ πρέπει νὰ τιμωρεῖται. Ὅμοια θὰ φέρεται ἕνας ποὺ θὰ γνωρίζει, σὲ ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος στερεῖται τῶν γνώσεων, ἀφοῦ δὲν θὰ θέτει στὴν ὑπηρεσία τοῦ δεύτερου τὶς γνώσεις του, ἀλλὰ στὴν ὑπηρεσία καὶ τὴν περιφρούρηση τοῦ συμφέροντός του. Ἐπειδὴ λοιπὸν ἔτσι ἐξελίσσονται τὰ πράγματα, στὶς περιπτώσεις ποὺ δὲν λειτουργεῖ ἀνασταλτικὰ τὸ ἔθος, γίνεται προσπάθεια νὰ ἐπιβληθεῖ διὰ νόμου ἡ συνεργασία. Ἀποδεικτικὸ αὐτοῦ τοῦ ἰσχυρισμοῦ εἶναι ὅτι ὁ σημερινὸς Ἀστικὸς Κώδικας, στὸ 1356 ἄρθρο του "ὑποχρεώνει" ἀδελφοὺς σὲ διατροφὴ ἀδελφοῦ, ποὺ ἔχει κάποιο ἰδιαίτερο λόγο ἀναγόμενο στὴν ἀδυναμία συντηρήσεώς του εἴτε λόγω ἡλικίας εἴτε ἀναπηρίας ἢ ἄλλων συναφῶν. Μὲ αὐτὴ τὴ νομικὴ κατασκευή, ἀναγκάζονται ἐπιλήσμονες ἀδελφοὶ νὰ παραμερίσουν τὴν ἐνιστικὴ συμπεριφορὰ καὶ νὰ ἀναπτύξουν μία συνεργατικὴ δυϊστικὴ ἀντιμετώπιση τῶν ἀναγκῶν τῆς οἰκογένειας. Προφανῶς στὴν προκειμένη περίπτωση, ἡ πλειοψηφία ποὺ ἐκφράζεται μέσω τοῦ νόμου, υἱοθετεῖ τὴν συνεργασία καὶ ὄχι τὴν ἀντιπαράθεση.

Δοθέντος, ὅτι, ἀκόμη καὶ στὴν παραδοσιακὴ οἰκογένεια, ὁ ὑγιὴς δυϊσμὸς μπορεῖ νὰ μετασχηματίζεται σὲ ἀντίστοιχο μανιχαϊκό, στὸ σύγχρονο τρόπο ζωῆς, συντρέχουν ὅλες οἱ προϋποθέσεις γιὰ τὴ συχνότερη παρουσία μανιχαϊκοῦ δυισμοῦ. Αὐτὸ γίνεται φανερὸ στὴν παρουσία ἀντικοινωνικῶν συμπεριφορῶν, ὅπως αὐτὲς παρουσιάζονται, ἰδίως, στὶς μεγάλες πόλεις.

Οἱ πόλεις

Σύμφωνα μὲ τὸ γενικῶς παραδεκτὸ ἐξελικτικὸ μοντέλο, οἱ οἰκογένειες, μὲ τὴν πάροδο τῶν ἐτῶν αὐξάνονται καὶ συνιστοῦν ὅ,τι ὀνομαζόταν κώμη. Σὲ αὐτές, καθοριστικὸς κρίκος συνδέσεως εἶναι ἡ οἰκογένεια, γιὰ τὸ λόγο μάλιστα αὐτό, πολλὰ χωριὰ ἔχουν ὀνομασία, ἡ ὁποία ὀφείλει τὴν ὕπαρξή της, στὸ ἐπώνυμό του γενάρχου. Ἡ ὑπαγωγὴ πολλῶν χωριῶν-κωμῶν σὲ μία ἑνότητα, συναπαρτίζει αὐτὸ ποὺ στὴν ἀρχαία ἐποχὴ ὀνομάστηκε πόλη. Ἡ προστασία τῶν δικαιωμάτων τῆς ζωῆς, ἐλευθερίας καὶ ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας ἀποτελεῖ τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι ἐγκαταλείπουν τὸ φυσικὸ τρόπο διαβίωσης καὶ ἐπιλέγουν τὴ σύσταση

πολιτικῶν κοινοτήτων. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ πόλη πρέπει νὰ παρέχει τὴ δυνατότητα ἀνεμπόδιστα στὸν κάθε πολίτη νὰ ἀσκεῖ τὶς ἱκανότητές του, νὰ ἀπολαμβάνει τὰ κοινὰ ἀγαθὰ καθὼς καὶ νὰ διαχειρίζεται τὴν περιουσία του.

Ἐπειδὴ ὁ ἀνταγωνισμὸς παρουσιάζεται ἀκόμη καὶ στὶς ἀδελφικὲς σχέσεις, ἀλλὰ ἀμβλύνεται μὲ τὴν ἐπίκληση τῆς σειρᾶς καὶ τῶν δεσμῶν αἵματος, αὐτοὶ ἀκριβῶς οἱ παράγοντες θεωρήθηκαν ἱκανοὶ νὰ ἐφαρμοστοῦν καὶ στὶς πόλεις.

Ὁ Πλάτωνας, μεταχειριζόμενος τοὺς συσχετισμοὺς τῶν δεσμῶν αἵματος, γράφει, ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι στὶς πόλεις πρέπει νὰ θεωροῦνται ἀδελφοί. Ἔτσι, οἱ πολίτες θὰ ἀμύνονται γιὰ τὴ σωτηρία τῆς πόλης ἀφοῦ θὰ σκέπτονται γιὰ τοὺς ἄλλους καὶ θὰ τοὺς θεωροῦν ὡς ἀδελφούς[9]. Ἀντίθετα, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει στὰ *Πολιτικά* του, ὅτι αὐτὴ ἡ προϋπόθεση, νὰ θεωροῦνται δηλαδὴ ὅλοι ἀδέλφια, δὲν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοσθεῖ σὲ ὅλους τους πολίτες, παρὰ μόνο στοὺς ἐλεύθερους. Δεδομένου, ὅτι κάποιοι ἐκ φύσεως εἶναι δοῦλοι καὶ ὡς ἐκ τούτου ὀφείλουν ὑπακοή[10]. Ἀπεναντίας, οἱ Στωικοί, μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ *κοσμοπολιτισμοῦ* ἐπεξέτειναν τὴν ἔννοια τῆς ἀδελφικῆς σχέσης πρὸς ὅλους τους ἀνθρώπους τοῦ κόσμου. Ἀνάλογη ἦταν ἡ πολιτικὴ τάση τοῦ ρεύματος τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ στὸ ἐμβληματικὸ τρίπτυχο τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης, *ἐλευθερία, ἰσότητα, ἀδελφοσύνη.*

Εὔκολα μπορεῖ νὰ παρατηρηθεῖ, ὅτι καὶ σὲ αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη τῆς κοινωνικότητας τῶν ἀνθρώπων ὑπῆρξαν, ἀλλὰ καὶ ὑπάρχουν, περιπτώσεις στὶς ὁποῖες διαταράχθηκαν αὐτὲς οἱ καταστατικὲς ἀρχές. Ἔτσι, μεγάλες οἰκογένειες, στὴν ἀρχαιότητα, οἱ εὐγενεῖς, τὴν ἐποχὴ τῆς φεουδαρχίας, οἱ μεσαιωνικὲς συντεχνίες καὶ ἀργότερα τὰ συνδικάτα ἢ οἱ ἐπαγγελματικὲς καὶ ὄχι μόνον, ἑνώσεις, διαδραματίζουν κατὰ καιροὺς μονομερῶς σημαντικὸ ρόλο στὶς πόλεις. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς οἱ οἰκογένειες τῶν γεναρχῶν ἢ τῶν εὐγενῶν θεωροῦσαν ὅτι εἶχαν περισσότερα ἢ ἰσχυρότερα δικαιώματα ἔναντι τῶν ἄλλων. Κατὰ συνέπεια, αὐτὴ ἡ ὑπεροχὴ τοὺς παρεῖχε τὸ δικαίωμα νὰ ἐνεργοῦν κατὰ τρόπο ποὺ θὰ ὠφελοῦσε τὰ δικά τους ἀτομικὰ συμφέροντα. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ὅμως ποὺ τὸ "δικό" σου συμφέρον θεωρηθεῖ ὅτι δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ ἀντίστοιχο τοῦ ἄλλου, δημιουργοῦνται ἀνεξέλεγκτες ἐξελίξεις, οἱ ὁποῖες σχετίζονται ἀρνητικὰ τόσο μὲ τὴν καταστατικὴ συμφωνία ποὺ ἀφορᾶ στὴν ἵδρυση τῶν πόλεων, ὅσο καὶ μὲ ἐκείνη ποὺ ἀποβλέπει στὴ διατήρηση τῆς κοινωνικῆς γαλήνης.

Ὅσον ἀφορᾶ στὴν πρώτη παρατήρηση, μπορεῖ νὰ λεχθεῖ ὅτι οἱ πόλεις -μὲ τὴν ποικιλία τῶν καταστάσεων ποὺ ὑπάρχουν σὲ αὐτὲς- ἐξυπηρετοῦν ὄντως τὴ διαβίωση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐπικράτηση τοῦ καταμερισμοῦ

---

9. Πλατωνος, *Πολιτ.*, Γ΄, 415e1-6.
10. Αριστοτελους, *Πολιτικ.*, I, 2, 1252b.

ἐργασίας ἐπιτρέπει στὸν καθένα νὰ μὴ σπαταλᾶ ἐνέργεια σὲ κάθε εἴδους ἐργασίες καὶ δραστηριότητες, ἀφοῦ ὑπάρχουν ἄλλοι συμπολίτες, οἱ ὁποῖοι μποροῦν, ἔναντι ἀμοιβῆς, νὰ φέρουν σὲ πέρας, καὶ μάλιστα καλύτερα, λόγω ἐξειδικεύσεως, αὐτὸ ποὺ χρειάζεται ὁ καθένας. Κι ἐνῶ αὐτὰ θὰ συμβαίνουν σὲ μία ἰδανικὴ θεώρηση τῶν πραγμάτων, ὅταν ἀντίθετα μιὰ οἰκογένεια, ἢ οἱ εὐγενεῖς, ἢ κάποιες ἑνώσεις πολιτῶν, υἱοθετήσουν τὴν ἀντίληψη ὅτι τὸ δικό τους συμφέρον ὑπέρκειται τοῦ ἀντιστοίχου τῶν ἄλλων καὶ προβοῦν σὲ κάποιες κατασταλτικὲς ἐνέργειες, τότε θὰ ἐπιχειρηθεῖ στὴν πράξη ἡ ὑποδούλωση τῶν ἄλλων. Δὲν χρειάζεται νὰ μακρηγορήσει κανεὶς ἱστορικά, ἀφοῦ σημερινὲς καταστάσεις ὁδηγοῦν στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα. Ἔτσι, συνδικάτα, ἢ συντεχνίες, ἢ ὁμάδες ἀνθρώπων, ὅταν γνωρίζουν ὅτι ἡ δύναμή τους μπορεῖ νὰ ἐπιβληθεῖ στοὺς ἄλλους, τότε ἀσκοῦνται κατὰ τρόπο μονομερῆ ὁρισμένες συμπεριφορές, οἱ ὁποῖες ὁδηγοῦν σὲ ἔμπρακτη δουλεία τῶν ἄλλων. Ὅταν, γιὰ παράδειγμα ἀπεργοῦν οἱ συγκοινωνίες, τότε ὑπάρχουν συμπολίτες, ποὺ ὄχι μόνο ταλαιπωροῦνται, ἀλλὰ πολλὲς φορὲς ὑποφέρουν ἀπὸ αὐτὴν τὴν πρακτική. Σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ κινδυνεύει ἡ ὑγεία τῶν πολιτῶν, ὅταν ἡ ἀπεργία ἀφορᾶ στὰ νοσοκομεῖα. Παράλληλα, ὅταν ὁμάδες ἀνθρώπων, ἀποκλείουν τὴν πρόσβαση σὲ ἕνα δρόμο, εἶναι προφανὲς ὅτι ἐμποδίζουν τὸ καταστατικὸ δικαίωμα τοῦ κάθε πολίτη νὰ μετακινηθεῖ ἐλεύθερα ὅπου θέλει, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐμπόρων νὰ ἐκθέσουν τὰ ἐμπορεύματά τους στὸ κοινό. Προφανῶς ἡ βλάβη μεγαλώνει, ὅταν στὸν ἀποκλεισμὸ συντρέχουν καὶ φθορὲς τῆς ἰδιωτικῆς ἢ δημόσιας περιουσίας.

Στὶς περιπτώσεις αὐτές, ἡ ὁμάδα πίεσης θέτει τὸν ἑαυτό της ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος καὶ ὅλους τους ἄλλους στὸ ἄλλο. Ἔτσι, θεωρεῖ ὅτι ἐπειδὴ αὐτὴ ἀδικεῖται, ἔχει τὸ δικαίωμα, νὰ ἀσκήσει τὴ δύναμή της ἐπὶ τῶν ἄλλων. Αὐτὸ τὶς περισσότερες φορές, κατὰ τὴ διαδικασία ἐπιβολῆς τῶν ἀπόψεών τους, φέρνει τοὺς ἄλλους σὲ κατάσταση πρόσκαιρης δουλείας, ἐφ ὅσον χρησιμοποιοῦνται ὡς μέσο πίεσης. Προφανῶς, αὐτοὶ ποὺ τοὺς ἔχουν "ἀδικήσει" δὲν εἶναι, κατὰ τρόπο ἄμεσο, οἱ ἀνώνυμοι ἄλλοι συμπολίτες, ἀλλὰ αὐτοὶ ποὺ κυβερνοῦν τὸ κράτος ἢ διοικοῦν μεγάλες ἑταιρεῖες.

Στὴν ἴδια σχεδὸν κατηγορία, τῆς χρήσης δηλαδὴ τῆς δύναμης ἐναντίον τῶν ἄλλων, μποροῦν νὰ ἐνταχθοῦν ἐξεγέρσεις ὁμάδων ἐντὸς τῶν πόλεων. Ἡ ἀπομόνωση, πολλὲς φορὲς ἐξαιτίας τῆς γλώσσας, τῆς θρησκείας, τῶν ἰδεῶν ἢ τῶν ἐθίμων, ἐπειδὴ ὁδηγοῦν σὲ ἀπομόνωση καὶ ἄγνοια τῶν πραγμάτων, δημιουργοῦν παράλληλα τὴν πεποίθηση τῆς ἀδικίας σὲ βάρος τους. Σχεδὸν σὲ ὅλες τὶς σύγχρονες πόλεις ὑπάρχουν συνοικίες, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν ὁμοιογένεια τῶν κατοίκων τους. Ὅταν αὐτοὶ θεωρήσουν ὅτι μποροῦν νὰ ἐπιβάλλουν τὴν παρουσία τους, δὲν διστάζουν νὰ θεωρήσουν ὅλους τους ἄλλους ὡς ἀντιπάλους. Αὐτὸ τὸ γεγονός, σύμφωνα μὲ τὶς πεποιθήσεις τους, τοὺς δίνει τὸ "δικαίωμα", νὰ φερθοῦν ἐνιστικά. Ἔτσι ἡ ἄποψή τους, μὲ τὸ νὰ προβάλλεται δυναμικά, θεωρεῖται ἐπίσης ὡς ἡ μοναδικὴ ἀλήθεια, γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῆς ὁποίας προβαίνουν σὲ αὐθαίρετες ἐνιστικὲς ἐνέργειες. Τὸ εὖρος καὶ ἡ ποικιλία

τέτοιων ἐνεργειῶν εἶναι τεράστια. Σὲ αὐτὴν τὴν κατηγορία ὑπάγονται οἱ πυρπολήσεις ξένης περιουσίας ποὺ συντάραξαν πρὶν ἀπὸ δυὸ χρόνια τὰ παρισινὰ γκέτο, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπερίσκεπτες πεζοδρομήσεις καὶ μονοδρομήσεις τοῦ ὁδικοῦ δικτύου πολλῶν ἀθηναϊκῶν προαστίων.

Προφανῶς, στὶς καταστάσεις αὐτὲς δὲν ἐξυπηρετεῖται ἡ ἀπόλαυση τῶν ἀγαθῶν τῆς ζωῆς, ἐλευθερίας καὶ ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας, ποὺ γιὰ τὴ φιλελεύθερη πολιτικὴ φιλοσοφία, ἀποτελεῖ σκοπὸ σύστασης τῆς πολιτικῆς κοινωνίας[11]. Εἶναι γνωστὴ ἡ ἀντίληψη ὅτι μποροῦν νὰ "ἀπαλλοτριωθοῦν" μάλιστα ὁρισμένα κοινὰ ἀγαθά, στὶς περιπτώσεις, ποὺ κάποιοι θεωρήσουν, ὅτι μποροῦν νὰ ἐπιβάλουν τὴν σχετικὴ ἄποψή τους. Αὐτὸ συμβαίνει καὶ ὅταν καταστρέφονται προθῆκες καταστημάτων, ἀλλὰ καὶ καταλήψεις δημοσίων κτιρίων. Ἡ ἔννοια τοῦ δημόσιου, ἐπειδὴ ἀνατρέχει στὴν δυνατότητα χρήσης αὐτῶν ἀπὸ ὅλους, ἐφ ὅσον ἡ χρήση τοὺς γίνεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ μερικούς, ἀφαιρεῖ ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἕνα δικαίωμα. Εἶναι λογικὸ νὰ σκεφθεῖ κανεὶς ὅτι στὴν περίπτωση αὐτή, ὅλοι οἱ ἄλλοι, θεωροῦνται ἀπὸ τοὺς καταληψίες συνεργοὶ στὴν ἀδικία, ποὺ νομίζουν, δικαίως ἢ ἀδίκως, ὅτι ὑφίστανται. Ὡστόσο εἶναι ἀναμφίβολο ὅτι τὸ δικαίωμα τῆς ἰδιοκτησίας παραβιάζεται. Κατὰ συνέπεια, ὅταν ἡ συνεργασία, ὅπως εἰσηγεῖται ὁ ἀρχικὸς δυϊσμός, μεταλλαχθεῖ σὲ ἀντίστοιχο μανιχαϊκό, καὶ ὁ ἄλλος θεωρηθεῖ ὡς ἐχθρός, τότε οἱ συγκρούσεις εἶναι ἀναπόφευκτες. Ἡ γαλήνη δηλαδή, ποὺ κάποιος θέλει νὰ ἀπολαμβάνει, θεωρεῖται ἀπὸ ἄλλους ὅτι ἀποβαίνει σὲ βάρος του. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἰδιοκτησία, γιὰ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι δὲν κατέχουν ἀντίστοιχη, ἂν δὲν θεωρεῖται ἁπλῶς κοινή, καθίσταται οἰκειοποιούμενη. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς ἡ ἀναφορὰ στὴν τάξη γίνεται μὲ τὸν νόμο, πλὴν ὅμως καὶ ἐδῶ ἀνακύπτουν προβλήματα, ποὺ σχετίζονται μὲ τὸ ποιὸν ἐξυπηρετοῦν οἱ νόμοι. Ποιὲς δηλαδὴ κοινωνικὲς ὁμάδες ἔχουν πρόσβαση ἢ ἀσκοῦν ἐπιρροὴ στὸ νομοθετικὸ ἔργο. Τὸ ζήτημα εἶναι προφανῶς σημαντικό, ὡστόσο μία τέτοια ἀνάλυση συνιστᾶ παρέκβαση τῶν πλαισίων τοῦ παρόντος. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἀνάλυση θὰ ἑστιασθεῖ στὴν προσέγγιση τῶν ἀρχικῶν θέσεων, τῆς διατάραξης δηλαδὴ τοῦ συνεργατικοῦ δυϊσμοῦ καὶ τοῦ μετασχηματισμοῦ του σὲ μονομερῆ ἑνισμό, ἀλλὰ ἡ περαιτέρω ἀνάλυση θὰ ἀφορᾶ πλέον στὶς σχέσεις μεταξὺ τῶν κρατῶν.

Τὰ Κράτη

Ὁ τρόπος σύστασης τῶν πόλεων λειτουργεῖ ἀναλογικὰ καὶ στὴν περίπτωση τῶν κρατῶν. Ὅπως, οἱ οἰκογένειες καὶ οἱ κῶμες ἔφτιαξαν τὶς πόλεις, ἔτσι καὶ τὸ πλῆθος τῶν πόλεων συνετέλεσε στὴν σύσταση τῶν

---

11. J. Locke, *Second Treatise*, XI, 134, στὸ P. Laslett, (ἐπ.), *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1960.

κρατῶν. Εἰδικότερα, ὅταν ἡ ἀνάγκη προστασίας τῶν καταστατικῶν ἀγαθῶν μεγάλωσε ἐπειδὴ οἱ κίνδυνοι ἔγιναν ἰσχυρότεροι, τότε ὁ συνασπισμὸς περισσότερων πόλεων-κρατῶν, δημιούργησε τὶς διάφορες συμμαχίες ἢ, ὅταν αὐτὲς ἔχουν ἕνα μονιμότερο χαρακτήρα, τὶς Συμπολιτεῖες ἢ τὶς πόλεις κράτη. Παρὰ ταῦτα, ὁ καθοριστικὸς παράγων εἶναι ὁ ἄνθρωπος ὅπως αὐτὸ μπορεῖ νὰ φανεῖ, ὄχι μόνο στὶς ἐκλογές, ὅπου καὶ ἡ ψῆφος ἑνὸς ἀνθρώπου, μπορεῖ δυνητικὰ νὰ ἀλλάξει τὸ ἀποτέλεσμα, (ἐνδεικτικὴ ἡ περίπτωση τῶν ἀμερικανικῶν ἐκλογῶν, κατὰ τὴν ἀναμέτρηση Bush-Gore), ὅσο κυρίως στὸν καταμερισμὸ εὐθυνῶν.

Παρὰ ταῦτα, στὶς σχέσεις τῶν κρατῶν ἐπικρατοῦν ἄλλες ἀποδοχές. Ὁ Tolstoy στὸν *Πόλεμο* καὶ *Εἰρήνη* θέτει τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα, ἂν οἱ Γάλλοι ἦταν αὐτοὶ ποὺ ἔσπρωξαν τὸν Ναπολέοντα ἢ ὁ Ναπολέων παρέσυρε τοὺς συμπατριῶτες του στὴν καταστροφικὴ ἐκστρατεία κατὰ τῆς Ρωσίας; Ἡ πρακτικὴ ποὺ ἀκολουθήθηκε, συντάχθηκε μὲ τὴν ἄποψη, ποὺ δὲν κολακεύει τοὺς πολίτες: μόνον ὁ Ναπολέων θεωρήθηκε ὡς ὑπαίτιος γι αὐτὸ καὶ ὕστερα ἀπὸ τὴν ἧττα, τιμωρήθηκε μὲ ἐξορία.

Ἡ ἑπόμενη, ἱστορικά, μεγάλη προέλαση πρὸς τὴν Ἀνατολή, ποὺ οἱ Ναζὶ ὀνόμασαν Ἐπιχείρηση Μπαρμπαρόσα, εἶχε ἀνάλογη κατάληξη. Καὶ ἐδῶ, ἡ εὐθύνη ἀποδόθηκε στὴν ἡγεσία. Μάλιστα, ἀργότερα, στὴ δίκη τῆς Νυρεμβέργης γιὰ τὰ ἐγκλήματα πολέμου, καταδικάσθηκε μόνο ἡ κορυφὴ τῆς πυραμιδικῆς ἐξουσίας καὶ ὄχι ἐκεῖνοι πού, μεταφέροντας τὶς ἐντολές της, ἔδιναν οἱ ἴδιοι ἀντίστοιχες καὶ ὄχι μόνο, ἐντολὲς σὲ ἄλλους. Σὲ ἀντίστοιχες περιπτώσεις, ὁ Σάχης ἢ ἕνας "πρόεδρος" ὅπως ὁ Saddam Hussein, ἀφοῦ θεωρήθηκαν ὡς οἱ κύριοι ἐκφραστὲς τῆς κακοδαιμονίας, ἐκδιώχθηκαν, ὁ δὲ τελευταῖος ἐκτελέσθηκε μὲ ἐξαιρετικὰ ἀτιμωτικὸ τρόπο.

Σὲ μία γενικότερη, δηλαδή, προσέγγιση, καθίσταται ἀντιληπτό, πὼς εἴτε γίνεται λόγος γιὰ οἰκογένειες εἴτε γιὰ μικρὲς πόλεις εἴτε γιὰ κράτη, ὁ παράγων ἄνθρωπος θεωρεῖται καθοριστικός, τόσο ὥστε νὰ θεωρεῖται ὅτι διαδραματίζει μέγιστο ρόλο, ἀφοῦ, ἔστω γιὰ κάποιο διάστημα, ἀπεικονίζει τὸ Κράτος. Στὰ περισσότερα, ἄλλωστε, κράτη ἕνας ποὺ λέγεται *βασιλιὰς* ἢ *πρόεδρος* ἔχει τὸν τελευταῖο κυρωτικὸ λόγο γιὰ τὶς διάφορες ἐνέργειες, νόμους, συμβάσεις, ἐμπορικὲς πράξεις, συμμαχίες καὶ τὶς ἐν γένει ἐκδηλώσεις τοῦ κράτους. Καὶ εἶναι αὐτὴ ἡ ἀντίληψη τέτοια, ὥστε νὰ ὁδηγεῖ τοὺς ἀνθρώπους νὰ ἰσχυρίζονται π.χ. «ἐμεῖς μὲ αὐτούς, τοὺς Τούρκους ἐπὶ παραδείγματι, δὲν ἔχουμε τίποτα, ἀλλὰ φταῖνε οἱ κυβερνήσεις καὶ τὰ συμφέροντα, ποὺ δὲν μᾶς ἀφήνουν νὰ συμφιλιωθοῦμε». Ἀντίστοιχα λένε κάποιοι ἄλλοι, «ἐμεῖς μὲ τοὺς Ἀμερικανοὺς δὲν ἔχουμε τίποτα νὰ μοιράσουμε κι ἂν δὲν ὑπῆρχε αὐτός, ὁ ἕνας δηλαδή, ποὺ θεωρεῖται φταίχτης, δὲν θὰ εἶχαν χαθεῖ τόσες ζωές».

Προφανῶς, στὴν ἀνάλυσή μας δὲν θὰ γίνει ἐπιμερισμὸς εὐθυνῶν, ἀλλὰ θὰ ἐπιχειρηθεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἡ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, ὅπως φέρονται δύο, ἔτσι φέρονται καὶ οἱ πόλεις μεταξύ τους καὶ μὲ τὸν ἴδιο ἀκριβῶς τρόπο τὰ κράτη. Ἀπὸ τὴν στιγμὴ δηλαδή, ποὺ τὸ ἕνα κράτος

θεωρήσει, ὅτι εἶναι δυνατὸ καὶ ἱκανὸ νὰ ἐπιβάλλει τὴν βούλησή του, τὸ ἄλλο, πρὸς τὸ ὁποῖο κατευθύνεται ἡ ἐνέργεια, θεωρεῖται κακό, πράγμα ποὺ "δικαιολογεῖ" τὴν ἐξόντωσή του. Αὐτὴ ἡ ἐκδοχὴ θὰ ἐξετασθεῖ στὴ συνέχεια, τόσο γιὰ τὶς σχέσεις δυὸ κρατῶν, ὅσο καὶ γιὰ ἐκεῖνες τῶν συμμαχιῶν.

Ὅταν ἕνας ἄνθρωπος φοβᾶται ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ νικήσει τὸν ἄλλον, δὲν ἐπιχειρεῖ κάτι ἐναντίον του. Ἐφ' ὅσον τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ γιὰ τὸν ἄλλο, τότε ἐπικρατεῖ εἰρήνη. Στὸ πρόσφατο παρελθόν, λόγω τῆς ἀνάμιξης διαφόρων ἐθνοτήτων στὴν Γιουγκοσλαβία, ὅσο ἀσκοῦσε τὴν ἐπιρροή της μία ἰσχυρὴ βούληση ἢ ὁ ἰσχυρὸς ἐξωτερικὸς παράγων, ὑπῆρχε μία ἀδιάσαλευτη ἑνότητα. Ἀργότερα, ὅταν ἡ ἐξουσία ἄλλαζε διαδοχικὰ χέρια, οἱ διάφορες ἐθνότητες εἴτε μόνες τους εἴτε βοηθούμενες ἔξωθεν, ἐπειδὴ διαπίστωσαν ὅτι εἶναι πιθανότερο νὰ ἐπικρατήσουν στὴν ἀναμέτρησή τους μὲ τοὺς ἄλλους, διέγραψαν τὴν προηγούμενη ἑνότητα καὶ συνεργασία. Σὰν ἀποτέλεσμα, κάποιοι τοποθετήθηκαν στὴν θέση τοῦ ἄλλου. Ὅταν ὅμως, ὁ ἄλλος χρωματισθεῖ ὡς ἐπίβουλος ἐχθρός, ἡ ἐξόντωσή του ὑπακούει σὲ λόγους αὐτοσυντήρησης.

Ἀντίστοιχες πρακτικὲς ἀκολούθησε τὸ Ἰράκ, πρὶν ἀπὸ τὸν πόλεμο τοῦ Κόλπου καὶ αὐτὲς ἀκριβῶς ἐφαρμόζονται στὶς ἐχθροπραξίες μεταξὺ Ἰσραηλινῶν καὶ Παλαιστινίων ἢ ἄλλων ὁποιωνδήποτε καὶ ὁπουδήποτε στὸν κόσμο. Στὸ ἴδιο πλαίσιο ἐντάσσεται ἡ ἐπαπειλούμενη εἰσβολὴ τῆς Τουρκίας στὴν περιοχὴ τῶν Κούρδων. Σὲ κάθε περίπτωση δηλαδή, ὅταν ἕνα κράτος "ἐπιθυμεῖ", ἐπειδὴ θεωρεῖ ὅτι εἶναι ἰσχυρὸ ὥστε νὰ καταβάλλει κάποιο ἄλλο, τότε διασπᾶται ἡ "εἰρηνική" σχέση τους, ποὺ ὀφειλόταν στὸ φόβο καὶ ἐφευρίσκεται ἕνας λόγος τέτοιος, ποὺ νὰ θέτει τὸ ἄλλο στὴν περιοχὴ τοῦ κακοῦ, ἀφοῦ ἡ παρουσία τοῦ ἄλλου συνιστᾶ ἀπειλή. Εἶναι προφανὲς ὅτι, ἐπειδὴ ἡ δυαρχικὴ σχέση χάνεται, τονίζεται τὸ ἕνα, τὸ ὁποῖο ἀποκτᾶ μία ἐνιστική, αὐθαίρετη δηλαδή, συμπεριφορά. Συχνά, ἐπιχειρήσεις ποὺ στηρίζονται στὴν ἐνιστικὴ συμπεριφορὰ καταλήγουν σὲ ἀποτυχία. Κλασικὴ περίπτωση εἶναι αὐτὴ τῆς ἀπόπειρας εἰσβολῆς στὸν Κόλπο τῶν Χοίρων, ἡ ὁποία ἐπιχειρήθηκε ἀπὸ τὶς Η.Π.Α. στὶς 17 Ἀπριλίου τοῦ 1961, μὲ σκοπὸ τὴν ἀνατροπὴ τοῦ Fidel Castro. Ἡ ἀπόβαση ὁδηγήθηκε σὲ πλήρη ἀποτυχία: σκοτώθηκαν περισσότεροι ἀπὸ 200 στρατιῶτες, ποὺ μετεῖχαν σὲ αὐτήν, ἐνῶ στὶς 19 Ἀπριλίου, οἱ ἐναπομείναντες 1197 παραδόθηκαν καὶ αἰχμαλωτίστηκαν[12]. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἐπιχείρησης, ἦταν νὰ δεχθεῖ ὁ Castro τὴν ἐγκατάσταση σοβιετικῶν πυραύλων στὴ χώρα του, ἀπέναντι ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν Φλώριδα. Αὐτὴ ἡ ἀπόφαση θεωρήθηκε ἐχθρικὴ ὡς πρὸς τὶς Η.Π.Α. καί, γιὰ τὸ λόγο αὐτό, ἡ Κούβα χαρακτηρίσθηκε ἐχθρὸς καὶ κίνδυνος γιὰ αὐτές. Ὁ Πρόεδρος Kennedy, σὲ διάγγελμά του στὶς 22 Ὀκτωβρίου τοῦ 1962, δήλωσε, ὅτι τὸ ἀμερικανικὸ

12. Πβ. http://www.u-s-history.com/pages/h1765.html

Ναυτικὸ θὰ ἐπέβαλλε ἀποκλεισμὸ τῆς Κούβας, προχωρώντας μάλιστα σὲ κατάσχεση ὅπλων, ποὺ σοβιετικὰ σκάφη θὰ ἐπιχειροῦσαν νὰ παραδώσουν στὴ χώρα. Στὴν προκειμένη περίπτωση, στὴν τότε ὑπάρχουσα δυαρχικὴ κατάσταση Η.Π.Α. – Ε.Σ.Σ.Δ., ὁ πρῶτος πόλος τῆς δυιστικῆς σχέσης θεώρησε ὅτι εἶχε τὴν ἰσχὺ νὰ ἐπιβάλει τὶς ἀπόψεις του. Ὅπως φαίνεται, ὁ φόβος τῶν ἀντιποίνων, ποὺ μέχρι τότε ὑπῆρχε εἴτε θεωρήθηκε μηδαμινὸς εἴτε ἐξουδετερωμένος.

Ὡστόσο καὶ ὁ ἄλλος πόλος εἶχε τὴν πεποίθηση πὼς κατεῖχε τὴ δύναμη νὰ ἀψηφήσει τὶς θέσεις τῆς πρώτης πλευρᾶς. Ἀντίστοιχα λοιπόν, ὁ ἡγέτης τῆς Ε.Σ.Σ.Δ. Nikita Khruschev, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς θεώρησε, ὅτι ἦταν ἰσχυρότερος σὲ αὐτὴν τὴν πάλη, χαρακτήρισε πρώτον μὲν τὴν ἐπέμβαση ὡς κατάφωρη παραβίαση τοῦ διεθνοῦς δικαίου, ἀλλὰ ἐπὶ πλέον προέβη σὲ ἀπειλὲς καί, κυρίως, ἀπαίτησε νὰ ἀρθεῖ ὁ ἀποκλεισμός.

Ἡ ἐπαπειλούμενη ἀναμέτρηση, ἐπειδὴ τελικὰ "φάνηκε" πὼς δὲν συνέφερε οὔτε τὸν ἕνα οὔτε τὸν ἄλλο πόλο, δηλαδὴ φοβόταν ὁ ἕνας τὸν ἄλλον, κανεὶς δὲν ἦταν σίγουρος πὼς τελικὰ θὰ ἐπικρατήσει, ὁδήγησε τὰ πράγματα σὲ δυαρχικὴ συνεργασία. Ἔτσι λοιπόν, ὑπὸ τὸ κράτος τοῦ φόβου, ἀποφασίστηκε νὰ μὴν ἐγκατασταθοῦν μὲν οἱ Σοβιετικοὶ πύραυλοι στὴν Κούβα, ἀλλὰ ἐξ' ἀντιθέτου νὰ ἐγκαταλείψει ἀντίστοιχες συμπεριφορὲς ἡ Ἀμερικὴ ἀπὸ τὴν Εὐρώπη. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ *Κρίση τῶν Πυραύλων* ἔληξε: ὄντως, αὐτοὶ δὲν ἐγκαταστάθηκαν στὴν Κούβα, ἀλλὰ ταυτόχρονα ἀπομακρύνθηκαν βάσεις ἀμερικανικῶν πυραύλων ἀπὸ τὴν Τουρκία.

Στὴν προκειμένη περίπτωση ἡ ἐπιθυμία τῶν δυὸ δυνάμεων νὰ ἐπιβάλλουν ἡ μία ἐπὶ τῆς ἄλλης τὶς προθέσεις τους, ἐμποδίστηκε ἀπὸ τὴν ἀπουσία πεποίθησης ὑπεροχῆς, ἄρα καὶ τῆς ἀμφίβολης ἔκβασης τῆς σύρραξης. Πρόκειται, γιὰ τὴν κατάσταση ἐκείνη, ποὺ ἐπικρατοῦσε ἀπὸ τὸ 1947 μέχρι τὴν πτώση τοῦ τείχους τοῦ Βερολίνου στὶς 11 Νοεμβρίου τοῦ 1989, ἡ ὁποία εἶναι γνωστὴ ὡς περίοδος τοῦ *Ψυχροῦ* πολέμου. Ὁ *Ψυχρὸς* πόλεμος βασίστηκε στὴν ἰσορροπία τοῦ τρόμου καὶ τῶν δύο πλευρῶν, γιὰ τὴν ἀπειλὴ χρήσεως πυρηνικῶν ὅπλων ἀπὸ τὸν ἄλλο. Ἀποτέλεσμα αὐτοῦ τοῦ φόβου ἦταν, ὅτι καὶ οἱ δυὸ πλευρὲς ἀνέπτυξαν πολιτικές, ποὺ ὁδηγοῦσαν στὴν ἀποφυγὴ τῆς χρήσης πυρηνικῶν ὅπλων. Ἡ ἀπειλὴ τῆς ἐπιστροφῆς στὸ βίαιο περιβάλλον τῆς καταστατικῆς σύγκρουσης, ἡ ὁποία καὶ παραπέμπει εὐθέως στὴν πολιτικὴ σκέψη τοῦ Hobbes[13], ὥθησε στὴν κατεύθυνση τῆς ψυχροπολεμικῆς εἰρήνης. Χωρὶς ἀμφιβολία, ἦταν ὁ φόβος, αὐτὸς ὁ ὁποῖος κράτησε τὴν ἀνθρωπότητα σὲ γενικὴ εἰρήνη –ἐκτὸς κάποιων περιφερειακῶν συγκρούσεων– ἐπειδὴ ἀκριβῶς οἱ δυὸ συνεργάζονταν ἐξ ἀνάγκης μὲ σκοπὸ τὴν ἀποφυγὴ τῆς ρήξης.

---

13. T. Hobbes, *Leviathan*, C.B. Macpherson (ἐπ.), Penguin, 1968, (1651), Μέρος I, κεφ. 13, σ. 186.

Καταδεικνύεται λοιπόν, ὅτι ἡ δυαδικὴ παρουσία δυὸ ἴσων δυνάμεων δὲν προδικάζει, τὸ ἀντίθετο μάλιστα, σύγκρουση μεταξύ τους. Ἀπεναντίας, ἡ ἐνιστικὴ συμπεριφορὰ ἐπιβολῆς τῶν ἀπόψεών της ἐπακολουθεῖ, ὅταν καὶ μόνον τότε, ἡ μία ἀπὸ τὶς δυὸ θεωρήσει τὸν ἑαυτὸ τῆς ἱκανὸ νὰ ἐπικρατήσει.

Οἱ ἴδιες συμπεριφορὲς καὶ ἀνάγκες ὁδηγοῦν ἀρχικὰ στὴν σύμπηξη συμμαχιῶν. Κάποια δηλαδὴ κράτη, ἐπειδὴ ἀντιλαμβάνονται ὅτι δὲν μποροῦν μόνα τους νὰ ἐξασφαλίσουν τὴν παρουσία τους, ἐξ αἰτίας τῆς βουλιμίας κάποιου ἄλλου, συμμαχοῦν μὲ ἄλλα, ὥστε νὰ αὐξήσουν τὴ δύναμή τους. Στὶς ἑνώσεις αὐτές, ἐπειδὴ κάποια κράτη εἶναι πιὸ δυνατά, θεωροῦνται πιὸ ἴσα ἀπὸ τὰ ἄλλα μὲ ἀποτέλεσμα, ὅσοι μετέχουν σὲ μία συμμαχία νὰ θεωροῦν πὼς κάποιοι, ἐν προκειμένῳ οἱ δυνατοί, ἔχουν περισσότερα δικαιώματα. Στὸ ΝΑΤΟ λίγοι θὰ ὑποστήριζαν ὅτι ἡ Ἀμερικὴ δὲν ἔχει τὸν κυρίαρχο ρόλο, ὅπως ἀκριβῶς τὸν ἀντίστοιχο εἶχε ἡ Ε.Σ.Σ.Δ. στὸ Σύμφωνο τῆς Βαρσοβίας. Προφανῶς, στὶς ἀρχικὲς φάσεις τῶν ἑνώσεων φαίνεται ὅτι ἐπικρατεῖ ἡ ἰσότητα, ἀλλὰ μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου αὐτὴ διαταράσσεται καὶ ἡ ἐνιστικὴ συμπεριφορὰ ἐπιβάλλει τὶς θέσεις της. Πρὸς ἐπίρρωση τῆς εἰρωνείας, αὐτὸ γίνεται ὕστερα ἀπὸ ψηφοφορία στὴν ὁποία ὅλοι οἱ μετέχοντες ἔχουν, κατὰ τὰ λοιπά, μία ἰσοδύναμη ψῆφο.

Στὶς ἀρχαῖες Ἀμφικτιονίες δὲν εἶχε παρεισφρήσει ὁ σημερινὸς νεολογισμὸς περὶ τῆς δυνατότητας ὁρισμένων ἰσχυρῶν κρατῶν νὰ ἔχουν βέτο ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων, ἀλλὰ ὅλοι, εἴτε ἦταν ἰσχυροὶ εἴτε ὄχι, εἶχαν μία ἰσοδύναμη ψῆφο. Ἀντίθετα, ὅταν μετὰ τοὺς περσικοὺς πολέμους, παρουσιάστηκαν δυὸ δυνάμεις, αὐτὴ τῶν Ἀθηναίων καὶ ἐκείνη τῶν Σπαρτιατῶν, ἐπειδὴ δὲν ἦταν σαφεῖς οἱ στόχοι καὶ οἱ χαρακτηρισμοί τους, δημιούργησαν τὴν ἀναγκαία συνθήκη, ὥστε ἀργότερα νὰ προκληθεῖ ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος. Αὐτὸς στὴν πραγματικότητα δὲν ἦταν κάτι ἄλλο παρὰ ἡ ἐπιχείρηση τῆς ἐπιβολῆς τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἐπὶ τῆς ἄλλης. Στὴν προκειμένη περίπτωση ἡ ἐπιβολὴ τὶς καλῆς, κατὰ τὴν κρίση τῶν μέν, ἐπὶ τῆς κακῆς κατὰ τὴν κρίση τῶν δέ.

Ἀντίστοιχα, στὶς δυὸ τελευταῖες μεγάλες ἐπεμβάσεις ἡ Ἀμερική, ἐπειδὴ διατηρεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό της καὶ τοὺς συμμάχους της, τὸν ρόλο τοῦ καλοῦ, δημιουργεῖ τὴν ἀναγκαία συνθήκη, ὥστε, ὅποιοι ἀντιτίθενται πρὸς αὐτήν, νὰ θεωροῦνται αὐτομάτως ὡς κακοί. Αὐτὸ βέβαια ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νὰ δημιουργεῖται ὄχι μόνο ἡ πεποίθηση περὶ τῆς ἐπέμβασης διὰ τῶν ὅπλων, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀποδοχῆς αὐτοῦ τοῦ ἐγχειρήματος ἀπὸ μεγάλο μέρος, τουλάχιστον στὶς ἀρχικὲς φάσεις, τῆς ἀμερικανικῆς καὶ ὄχι μόνον, κοινωνίας. Ὅλοι αὐτοὶ ἀποδέχθηκαν ὅτι εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐπιστρέψουν οἱ κακοί, ἔστω καὶ χωρὶς τὴ θέλησή τους, στὸν ὀρθὸ δρόμο. Ἕνας κακός, ὅταν ὑπάρχει, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ βρίσκεται σὲ κατὰ μέτωπο ἀντίθεση πρὸς τὸν καλό, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι πρέπει αὐτὸς μὲ κάθε τρόπο, ὅταν δὲν συνετίζεται μὲ ἄλλο τρόπο, νὰ ἐξοντωθεῖ.

Ἐπειδὴ ὁ λόγος ἐδῶ ἀφορᾶ εἰδικότερα στὴ σύμπηξη τῶν συμμαχιῶν, θὰ πρέπει νὰ ὑπομνησθεῖ ἡ ἑκατέρωθεν ἀγωνία γιὰ τὴν ὅσο τὸ δυνατὸν

πλουσιότερη συμμετοχὴ στὴ δράση καὶ τὴν ἀντίδραση. Ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος, ἡ συμμαχία, ἐπειδὴ θεωρεῖ τοὺς ἄλλους τρομοκράτες, ἀλλὰ καὶ ἐπικίνδυνους, ἐπιθυμεῖ μὲ κάθε τρόπο τὴν ἐξουδετέρωσή τους. Ἔτσι, ἐκεῖ ποὺ ὑπῆρχε ἰσορροπία καὶ ἀποδοχὴ τῶν διαφορετικῶν θέσεων, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἐνέργεια τῆς 11ης Σεπτεμβρίου, μὲ πολλὰ ὄντως θύματα, ὁ ἕνας πόλος, ἀναλογιζόμενος καὶ ἐκτιμώντας τὴ δύναμή του, ἀνέλαβε δράση ἐναντίον τοῦ "ἄλλου".

Ἀντίστοιχα, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἐπειδὴ ὅλοι οἱ ἐπιτιθέμενοι εἶναι κυρίως Χριστιανοί, θεωροῦνται ὡς ἐχθροί, ἀφοῦ σύμφωνα μὲ τὰ ἱερὰ κείμενα τῶν Μουσουλμάνων, ὡς βέβηλοι, μολύνουν τὰ ἱερὰ ἰσλαμικὰ χώματα. Παρὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἡ κατὰ μέτωπο ἀντίσταση δὲν φαίνεται ὅτι μπορεῖ νὰ ἐξουδετερώσει τοὺς "εἰσβολεῖς", οἱ καθημερινὲς ἀνατινάξεις κτιρίων, αὐτοκινήτων, γεφυρῶν, κατ' ἐπέκταση οἱ ἑκατόμβες τῶν θυμάτων, ἀποσκοποῦν στὴν παρουσία καὶ στὴν ἐπικράτηση τοῦ φόβου. Ὁ φόβος, ὅπως ἐλέχθη, λειτουργεῖ ἀρνητικά, καὶ ὡς ἐκ τούτου ἀνασταλτικά, στὴν ἐκτίμηση ποὺ ἔχει ὁ καθένας γιὰ τὴ δύναμή του. Κατὰ συνέπεια, ὅλες αὐτὲς οἱ ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος ὡς τρομοκρατικές, ἔχουν ὡς ἀφετηρία τους τὸν φόβο τῆς ἀδυναμίας χρήσης κατὰ μέτωπο τῶν δυνάμεών τους. Παράλληλα, ὑποκρύπτουν καὶ τὴν ἐλπίδα ὅτι οἱ ἄλλοι, λόγω τοῦ φόβου ποὺ προκαλεῖται, θὰ ἀναγκαστοῦν νὰ ἐγκαταλείψουν τὶς βλέψεις ἐναντίον τους.

Κατὰ συνέπεια, τόσο τὰ κράτη, ὅσο καὶ οἱ συμμαχίες, ἐνεργοῦν κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο μὲ ἐκεῖνον δύο ἀνθρώπων, ὅταν ὁ ἕνας θεωρηθεῖ ἀπὸ τὸν ἄλλον ὡς ἐπικίνδυνος. Σὲ ὅσο διάστημα ἐκτιμᾶ ὁ ἕνας ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιβάλει τὴ βούλησή του, δὲν προβαίνει σὲ ἐνιστικὲς αὐθαίρετες ἐνέργειες. Ἀντίθετα, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ θεωρήσει ὅτι οἱ δυνάμεις του τὸ ἐπιτρέπουν, τότε ὁ ἄλλος βαπτίζεται ὡς ἐχθρός, ἄρα καὶ ἀπειλή, γεγονὸς ποὺ "ἐπιτρέπει", ἂν ὄχι "ἐπιβάλλει", τὴν ἐξόντωσή του γιὰ λόγους ποὺ ἀφοροῦν στὴν ἀπαράβατη ἀρχὴ τῆς αὐτοσυντήρησης.

Συμπεράσματα

Ἡ υἱοθέτηση τῆς ἀντίληψης, ὅτι σὲ κάθε δυϊστικὸ σύστημα, ἡ πάλη μεταξὺ τῶν δυὸ εἶναι ἀναπόφευκτη, σημαίνει ὅτι ἐγκαταλείφθηκε ἡ ἀρχαία φιλοσοφικὴ προσέγγιση, περὶ τῆς συνεργασίας τῶν δύο. Ἑπομένως, αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀποδοχὴ τῆς μανιχαϊκῆς ἀντίληψης περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἡ αἰτία τῶν συγκρούσεων.

Εἶναι προφανές, ὅτι ἡ αἴσθηση τῆς ἰσχύος, σὲ μία ἀνταγωνιστικὴ κοινωνία, ὁδηγεῖ στὴν υἱοθέτηση τῆς ἀντίληψης, ὅτι τὸ δίκαιο βρίσκεται μὲ τὸ μέρος τοῦ ἰσχυροῦ[14]. Ὁ λόγος ἑστιάζεται στὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὸς ἀντι-

14. Ὁ Rousseau ὑποστηρίζει σχετικὰ ὅτι οἱ πολιτικοὶ νόμοι ἀποτελοῦν ἐπινόηση τῶν

λαμβάνεται, ὅτι ὑποκαθιστᾶ τὸ ρόλο τῆς ἐνεργοῦ ἀρχῆς, ἡ ὁποία μὲ αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ ἔχει καὶ τὴ μεγαλύτερη δύναμη. Συνάγεται λοιπὸν ἐκ τοῦ ἀντιθέτου, ὅτι ἡ ἀπολάκτιση τῆς διάκρισης κάποιου ὡς *καλοῦ* καὶ ἄλλου ὡς *κακοῦ*, μπορεῖ νὰ ἀποτρέψει συγκρούσεις καὶ νὰ ὁδηγήσει στὴν ἰδανικὴ διαβίωση. Τὸ στοιχεῖο αὐτὸ ἀποκτᾶ ἀκόμη μεγαλύτερη ἀξία, ὅταν ἡ ἀναφορὰ γίνεται στὸ διεθνὲς ἐπίπεδο. Καὶ τοῦτο ἐπειδὴ στὸ ἐσωτερικὸ τῶν προηγμένων κρατῶν, ὁ ἀνταγωνισμὸς μεγάλων ὁμάδων σταματᾶ στὴν ἐκλογικὴ ἀντιπαράθεση, ἐνῶ στὶς σχέσεις μεταξὺ κρατῶν, ὁ ἀνταγωνισμὸς ἀρχίζει ἀπὸ τὰ σύνορά τους. Ἐξ αἰτίας αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς συμπεριφορᾶς, ἡ ἀνάγκη συνεργασίας προβάλλεται ὡς ἐξαιρετικὰ ἀπαιτητικὸ ἐγχείρημα. Εἶναι μάλιστα τόσο σημαντική, ὥστε διαχρονικά, ἀποτελεῖ ζητούμενο ἀγαθό.

Γ. Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ
(Ἀθῆναι)

MONISTIC ATTITUDE IN DUALISTIC SOCIAL PATERNS

Abstract

It has been argued that the existence of any dualistic system leads necessarily to a condition of conflict. This paper supports that this notion is false. In contrast, conflict in a system of dualism is the imperative result only in the case that one of the two poles of dualism recognizes the other as an enemy and aims to dominate it following a clearly henistic approach.This paper investigates such approaches into three different types of social schemes, namely, families, cities and states.

George N. POLITIS

ἰσχυρῶν, μὲ σκοπὸ τὴ νομιμοποίηση τῆς πηγῆς τῆς ἰσχύος τους, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ συσσώρευση ἰδιοκτησίας. Πβ. J.-J. ROUSSEAU, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755, στὸ *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, τ. 3 Paris, 1964, σσ. 174-184.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

EINE KANTISCHE FRAGE IN DER LEHRE DES HERAKLEITOS

In diesem kleinen Aufsatz wollen wir kurz einige Aspekte der Erkenntnistheorie des Heraklit in ihrer Ähnlichkeit mit dem viel späteren kantischen «Ding an sich» untersuchen[1]. Bekanntlich ist Kant einer der neueren Vertreter der phänomenologischen Schule. Er nimmt in seinem erkenntnistheoretischen System an, daß unsere Erkenntnis sich nicht auf die Dinge selbst erstreckt, sondern nur auf deren Erscheinungen[2]. Die Dinge selbst, die «Dinge an sich», wie Kant sagt, sind unserer auf Erfahrung gegründeten Erkenntnis unerreichbar und deshalb uns in ihrem wirklichen Wesen unbekannt[3]. Im erkenntnistheoretischen System von Kant wird weiter gelehrt, daß Erkenntnis durch die apriori bereitliegenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und die Denk- bzw. Verstandesformen der Kategorien einerseits und durch die Erfahrung, die Sinneswahrnehmung, andererseits, entsteht.

Durch das Zusammenspiel der oben erwähnten Faktoren wird Erkenntnis möglich, und zwar geschieht das so, daß den Stoff derselben die Erfahrung liefert, die Form aber der Verstand. Ersteres geht aus den Dingen hervor; letzteres aus dem Subjekt. So nimmt Kant an, daß es Dinge gibt, die man durch die Sinne wahrnimmt; zu ihrer Erkenntnis ist jedoch auch ein subjektives Element notwendig, und das bilden die oben genannten Denk- bzw. Verstandesformen der Kategorien.

Daraus ergibt sich, daß es dem Menschen unmöglich ist, die Dinge unabhängig vom subjektiven Element der Denk-und Verstandesformen der Kategorien zu erkennen, und es ihm infolgedessen beschieden ist, nicht die Dinge selbst zu erkennen, sondern nur ihre Erscheinungen.

Was nun das erkenntnistheoretische Problem bei Heraklit betrifft[4], so ist ja be-

---

1. Die vorliegende Arbeit ist ein kleiner Teil einer ausführlicheren Abhandlung mit dem Titel *Die antike Ernenntnistheorie und das kantische «Ding an sich»*.

2. Erscheinung (Phänomen) ist die subjektive Auffassung der Dinge, die auf der Sinneswahrnehmung beruht, das «Ding an Sich» aber ist das Ding, welches unabhängig vom erkennenden Subjekt für sich selbst besteht.

3. Man braucht auch nicht zu wissen, sagt Kant in seiner «Kritik der reinen Vernunft» und in seinen «Prolegomena», was die «Dinge an sich» sind, eben deshalb, weil man diese nur als Erscheinungen, als empirische Dinge, zu erkennen vermag.

4. Über das Erkenntnisproblem bei Herakleitos, siehe E. ZELLER, *Philos. d. Griechen*, Leipzig 1920, I 1 s. 898 ff.; EM. LOEW., Ein Beitrag z. heraklistisch-parmenideischen Erkenntnisproblem, *Archiv für Geschichte d. Philos.*, 31 (1918) s. 63-90.

kannt, daß alles nach seiner Flusstheorie sich verändert[5] und daß der Mensch keine genaue Kenntnis der Wesen gewinnen kann[6], wegen der ständigen Veränderung des Alls: «ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι· ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρύ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες»[7].

Wir können also den Wesen keinen Namen beilegen eben wegen dieser ständigen Veränderung[8], der die Wesen ausgesetzt sind. Alles nämlich fliesst nach Heraklit: und die Beständigkeit, die Bewegungslosigkeit ist nur den Toten eigentümlich: «Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν»[9].

Nur die Vernunft des Menschen verhilft ihm zu einer echten Kenntnis der Dinge, wenn diese (die Vernunft) der allgemeinen Vernunft Folge leistet und nicht eigene Wege beschreitet: «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται»[10].

Mit dem Ausdruck «allgemeine Vernunft», bezeichnet der Philosoph die in der Welt obwaltende Vernunft, aus der die Vernunft des einzelnen Menschen hervorgeht: «Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ <ξυνῷ, τουτέστι τῷ > κοινῷ. ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν»[11].

Infolgedessen folgt die Vernunft, d. h. die ungetrübte Erkenntnis der Dinge, nicht der allgemeinen Flusstheorie, sondern bleibt unverändert: «ὁκόσων λό-

---

5. PLAT. *Cratyl.*, p. 402 a: λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Vgl. auch ARISTOT., *Metaph.* Γ 5, 1010α 10.7 1012α 24.8, 1012 b 35 κ 5, 1062α, 31; siehe H. CHERNISS, *Aristoteles Criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935.

6. A. N. ZOUMPOS, Interprétation philosophique du vingt-sixième fragment d'Héraclite, *Revue des Études Grecques*, Bd. 59-60, 1946-47, S. 5 ff.

7. PLAT., *Theaet.*, 152 d.

8. PLAT., *Theaet.*, 152 d.

9. AET., I 23, 7 (DIELS, *Dox. Graeci* 320).

10. Frg. 1 bei SEXT., *adv. math.*, VII, 132; siehe auch bei DEMOKR. frg. 35: γνωμέων μευ τῶνδε εἴ τις ἐπαΐοι ξὺν νόῳ, πολλὰ μὲν ἔρξει πράγματ' ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἄξια, πολλὰ δὲ φλαῦρα οὐχ ἕρξει.

11. Frg. 1 bei SEXT., *adv. math.*, VII 133; siehe auch ebd. VII 113 und VII 131: τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησίν.

γους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμενον»[12].

Und obwohl der Philosoph uns auffordert, «der allgemeinen und göttlichen Vernunft zu folgen», damit wir uns eine Richtschnur (ein Kennzeichen) für die Wahrheit beschaffen, so kann trotzdem der Mensch die tatsächliche Wahrheit um das Wesen der Dinge nicht fassen, weil die ungetrübte Erkenntnis nur dem göttlichen Wesen zukommt, die höchste Wahrheit aber nur eine Eigenschaft der Gottheit ist: nur die Gottheit nämlich kann zur Erkenntnis des Göttlichen kommen: «Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων»[13].

Der vollkommenste und weiseste Mensch wird im Verhältnis zur Gottheit als Affe erscheinen: «ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν»[14], genau ebenso wie der schönste der Affen, verglichen mit dem Menschen, sich als «αἰσχρός» erweist: «πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν»[15].

Und doch nimmt der Mensch durch die Seele am göttlichen Wesen teil[16]; denn die Seele stellt einen Teil göttlichen Feuers dar; doch bleibt sie während des ganzen Lebens im Innern des Menschen eingesperrt und verliert dadurch die göttliche Eigenschaft, die sie früher besass, daß sie sich mit den irdischen Elementen vereinigt und stirbt, d.h., daß göttliche Feuer erlischt. Aus diesem Grund verstrickt sich der Mensch immer in die Unvernunft, obwohl er das göttliche Feuer in sich trägt, und neigt dann immer mehr zu einer verschwommenen Erkenntnis der Dinge, und erst, wenn der Mensch stirbt, entzündet sich[17] das in ihm befindliche Feuer, d.h., die bis vor Kurzem totgeglaubte Seele lebt wieder auf und wird von den Fesseln des Körpers befreit: «ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν»[18].

Sehr anschaulich lehrt Heraklit, daß die Menschen unsterbliche Götter sind,

---

12. Frg. 108 bei STOB., *Flor.* I 174 HENSE.

13. Frg. 41 bei DIOG. LAERT., I, 1.

14. Frg. 83 bei PLAT., *Hipp. Maior* 289 b; vgl auch frg. 79 bei ORIG. c. *Cels.* VI 12 (II 82,23 KOETSCHAU).

15. Frg. 82 bei PLAT., *Hipp. Maior*, 289 A.

16. A. N. ZOUMPOS, *Περὶ τοῦ 98ου ἀποσπάσματος τοῦ Ἡρακλείτου*, Athen, 1949, S. 5 f; derselbe, Die metaphysische Bedeutung des Wortes «Ἅιδης» bei Herakleitos: *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, 20-26 Août 1953, Bd. XII S. 54 ff.

17. Frg. 26 bei CLEM. *Strom.*, IV 143 (II 310, 21 STÄHLIN): ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος. Siehe A. N. ZOUMPOS: *Revue des Études Grecques* 59-60, 1946-47, S. 1 ff.

18. SEXT., *Hypot.*, III, 230.

die Götter aber unsterbliche Menschen, die durch den Tod der Menschen sich am Leben erhalten und sterben, wenn die Menschen am Leben bleiben: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες»[19].

Und dies alles tritt ein, weil in Übereinstimmung mit der Flusstheorie keine Seele ewig in einem Körper verbleiben kann, sondern die Notwendigkeit einer Veränderung besteht: «Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν»[20].

Aus all dem Gesagten geht hervor, daß der Mensch zu keiner ungetrübten Erkenntnis der Dinge gelangen kann, d.h. zu einem Wissen (γνώμη), das aus einer Erkenntnis hervorgeht (γιγνώσκειν)[21], welch letzteres Wort wissen (ἐπίστασθαι) heisst.

Weil ja nur Gott εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων[22], kommen die Menschen nach ihm nur eine οἴησις[23] besitzen, von οἴομαι, was glauben, sich einbilden heisst; diese οἴησις ist nur ein Glaube, eine Einbildung; «ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει»[24].

Und diese δόξα, diese οἴησις hat man wohl mit Recht als ἱερὰ νόσος[25] bezeichnet; von ihr werden die Menschen bezüglich der Erkenntnis der sie umgebenden Wesen und Gestalten befallen, d.h. von einer völligen Unkenntnis, die einerseits als Folgeerscheinung des ständingen ewigen Flusses der Dinge[26] anzusehen ist, andererseits aber bedingt durch die Unfähigkeit des Menschen, die wahre Vernunft zu erfassen; diese Vernunft ist ja dem Fluss der Dinge nicht unterworfen, sondern verbleibt ausserhalb desselben ὁκόσων λόγους ἤκουσα,

---

19. Frg. 62 bei HIPPOL. *Refut.*, IX 10.

20. STOB., *Ecl.* I 906 (I 378,21 WACHSMUTH).

21. Vgl. B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Diss-): Philologische Untersuchungen 79, 1924, S. 20 ff., 37 ff.

22. Frg. 41 bei DIOG. LAERT. IX, 1.

23. Siehe WILAMOWITZ, *Hermes* 40, 1905, 134, DEICHGRÄBER ebd. 70, 1935, S. 110 nr. 4; STERNBACH, *Wiener Studien* X S. 242.

24. Frg. 78 bei ORIG. c. *Cels.* VI 12 (II 82,23 KROETSCHAU). Vgl. auch B. SNELL, Die Sprache Heraklits, *Hermes* 61, 1926, S. 363 ff: Ferner frg. 70 bei JAMBL., *De anima* (= STOB. *Ecl.* II 1, 16): Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα. Vgl. frg. 102 bei PORPHYR., zu D 4 (I 69,6 Schr) τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια. Vgl. auch W. JAEGER, *The Theology of the early Greek philosophers*. Oxford, 1947 s. 233.

25. Frg. 46 bei DIOG. LAERT., IX 7.

26. ARIST., *Met.* I 6: ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις, ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης. Vgl. PLAT., *Cratyl.*, 402 a und frg. 12,49a, 88, 91.

οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον[27]. Diese Unkenntnis, diese Unerfahrenheit mit den Dingen ist gemäss dem Ephesier eine Todesart: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν[28].

Infolgedessen beantwortet Heraklit die Frage, ob ein absolutes Wissen möglich ist, mit einem klaren Nein[29]. Er folgt damit der Schule der Skeptiker[30], derzufolge er in die Kenntnis (γνῶσις) die Erwägung (σκέψις) mithineinbezieht, d.h. den Zweifel: wir wissen nicht, wie sich die Dinge verhalten; es gibt keine Kenntnis, die eine universelle Gültigkeit besitzt; ja das Wissen ist relativ und subjektiv[31], nur Gott allein besitzt ein absolutes Wissen[32]. Was die Quelle des Wissens betrifft, so folgt Heraklit hier der orthologischen Schule, nach der die Quelle des Wissens der Logos ist, das reine Wissen, weil unsere Sinne die Dinge als unabänderlich sich vorstellen: «κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων»[33].

Aber diese Gedankengänge führen ihn nicht dazu, die Erfahrung zu unterschätzen ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω[34]. Infolgedessen wird sowohl die Vernunft als auch die Erfahrung[35] eine Quelle der Kenntnis und ein Prüfstein der Wahrheit und dadurch wird Heraklit zu einem Vorkämpfer der kritischen Schule und gewissermaßen zu einem Vorgänger Kants.

Schliesslich kann man aus dem Gesagten folgern, dass nach Heraklit der Mensch nicht das Wesen des Wissens erkennen kann, da das keine Eigenschaft des Menschen, sondern nur Gottes ist. Wir kennen also nicht die Gegenstände an und für sich, sondern nur so, wie sie in unserem Bewusstsein erscheinen; d.h., Heraklit vertritt die phänomenologische Schule[36], aus der in der alten Philosophie die Skeptiker, in der neueren Philosophie Kant hervorgegangen sind[37].

Zusammenfassend bemerken wir folgendes:

---

27. Frg. 108 bei STOB. *Flor.*, I 174 Hense.

28. Frg. 21 bei CLEM. *Strom.*, III 21 (II 205,7 STÄHLIN).

29. Über die Grenzen der menschlichen Kenntnis siehe Fragmente 28, 70, 78, 79, 123.

30. Vgl. SEXT., *Hypot.*, I 210, PAPPENHEIM, *Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Aenesidemus*, Berlin 1889, und F. SUSEMIHL, *Geschichte d. griech. Literatur in der Alexandrinischen Zeit*, Leipzig 1892, Bd II, S. 340; Siehe auch PHOTIUS, *Biblioth.*, 212 und K. GÖBEL, *Die Begründung der Skepsis des Aenesidemus durch die zehn Tropen*, Bielefeld, 1880.

31. Über die Relativität in den menschlichen Kenntnissen siehe Fragmente 9, 37, 61, 32, 83, 111.

32. Vgl. bei XENOPHANES frg. 34: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.

33. Frg. 107 bei SEXT., VII, 126. Vgl. auch frg. 101a bei POLYB. XII, 27: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

34. Frg. 55 bei HIPPOLYT., *Refut.*, IX, 9.

35. W. NESTLE, War Heraklit Empiriker?, *Archiv f. Gesch. der Philosophie* 25, 1912, S. 275 ff.

36. Vgl. frg. 123 bei THEMIST., *Or.*, 5, p. 69: φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.

37. Über die obene Fragmente des Herakleitos, siehe Olof GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.

1. Bei Kant: Objektives Element = Erfahrung.
Subjektives » = *Raum, Zeit - Kategorien*
Relative Erkenntnis = Erscheinung (Phaenomenon)

2. Bei Heraklit: Objektives Element = Erfahrung (= Fluss der Dinge)
Subjektives Element = *Menschlicher Logos* (δόξα)
Relative Erkenntnis = Phaenomenon

In beiden Fällen ist echte Erkenntnis unmöglich. Im ersteren Fall aus folgendem Grund: die Denk- und Verstandesformen gelten nicht für die «Dinge an sich», die sich ausserhalb von Raum und Zeit befinden und die infolgedessen uns nicht in ihrem echten Wissen, sondern bloss als Erscheinungen erreichbar sind.

Im Letzteren Fall wiederum ist die echte Erkenntnis unmöglich aus dem Grund, daß sie nach Heraklit, wie wir oben zeigten, nur Gott allein vorbehalten ist, nicht aber dem Menschen, «εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων»[38].

Zum gleichen Schluss aber kam auch Kant, als er durch die Annahme Gottes als Postulat der praktischen Vernunft, ihm folgende Eigenschaften zuschrieb: «*Er ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise*»[39].

Wir bemerken also bei den beiden Philosophen die gleichen Züge: Statt einer echter Erkenntnis der Dinge zu besitzen, erkennen wir nur deren Erscheinungen; die echte Erkenntniss ist Gott allein vorbehalten.

A. N. ZOUMPOS
(Athen)

38. Frg. 41.
39. *Kritik d. prakt. Vernunft*, 181.

SAPPHO AND THE ASTRAL SCIENCES

A greeat deal of literature exists about the gender distinction of Sappho, but there is hardly anything written about the astral themes in some of her poems surviving only in fragments. Sappho's poetry, for example, refers to the Pleiades[1], the Moon[1,2], the Evening Star[3], and aurora[4]. Her poems also allude to Aphrodite and divinities associated with Orion, Taurus, the Dog-star and Sun, and the Morning Star[5]. By implication, these celestial bodies had been of special importance to the Sapphic group or circle of young girls devoted to divine power and beauty, the cult of the Muses, and song. Their devotion reminds of Alcman's ceremonial choir, comprising eleven or ten girls, performing choral dances associated with the invocation of the Muses, and celestial lore.

The young choral girls, to whom Alcman refers in the *Partheneion,* stood in special relation to the Peleiades rising or striving through the ambrosial night like σείριον ἄστρον[6]. Peleiades means 'old women' or 'doves' in the service of Dione. Dione, the mother of Aphrodite-Venus[7], is one of the Hyades[8], sisters of the Pleiades. Hyades and Pleiades are names given to open star clusters in the constellation Taurus, the nocturnal domicile of Aphrodite-Venus, and place of the exaltation of the Moon. This reminds of the Sapphic fragment referring to the Moon, the Pleiades, and midnight[9]. As well, it brings to mind Akkadian *sappu* or *zappu,* designation of the Pleiades[10], from which the name Sappho seems to derive.

Astral designations or metaphors are evident also as names of Sapphic girls, rivals, and family members of Sappho. As an example, Dika, the Sapphic young girl[11], whose name alludes to celestial justice and Virgo, the constellation where

---

1. SAPPHO, fragment 169 A.
2. Fragments 96, 34, 154.
3. Frs. 104 a.
4. Frs. 103, 104a, 123.
5. D. PAGE, *Sappho and Alcaeus,* Oxford, Clarendon Press, 1955.
6. ALCMAN, P. Louvr., E3320, 60-64.
7. HOMER, *Iliad,* E 370.
8. HYGINI, *De Astronomia,* 21.
9. R. LABAT, *Manuel d'Épigraphie Akkadienne, Librairie Orientaliste,* Paris, Paul Geuthner, 1988.
10. SAPPHO, fr. 81.
11. H. DIELS, *Parmenides,* Berlin, Verlag Georg Reimer, 1897.

the depression of Aphrodite-Venus occurs. Celestial Dika is the holder of the key or κλεὶς to the Night and Day paths gate[12]. Dika-Virgo sets when Cassiopeia rises, the form of the last constellation comparing to an almost perfect κλεὶς or key, according to Aratos and Germanicus[13]. Kleis additionally figures as the name of both Sappho's mother and Sappho's child[14].

Cassiopeia is the mother of Andromeda, whom Perseus rescued from a rock, after having slain Gorgon or Gorgo. At the core of this tradition is unmatchable beauty, as well as constellations or star bearing names. In Sapphic fragments, Gorgo is pre-eminent as a rival of Sappho, who entices girls away from her group or circle. Andromeda, as Page[15] mentions, was evidently another Sappho – a trait of some interest, for Ovid points out Sappho had compared herself to Andromeda, the one placed among the stars.

As celestial bodies, Gorgo and Andromeda are rising at the time of zodiacal Aries. In the Mesopotamian astral sciences Aries had the name of *Hired Man*, and was paired with Dumu-zi who, interculturally, figured as Tammuz or Adonis. The cult of Venus plays into this too, by way of a string of names: Ninsianna, Ishtar, Astarte, and Aphrodite. Adonis, mentioned several times in Sapphic fragments[16], not only pertains to the rites of Aphrodite-Venus, but also astrally relates to streaming fire[17], solar light[17,18], Sirius, and the Paphian baetyl with two stars[19]. Another Sapphic fragment combines Adonis with Linos, the son of a celestial Muse or of the Argivean devoured by dogs, apparently at the time of the rising of a star. The star need not be alpha Canis Majoris, for there are other dogs in the sky.

Linos' mother seems to be Ourania – the Muse of Astronomy – or a Muse of music, song, and dance. The flavour of this fits the character of Sappho's house in Mytilene. The cult of the Muses in Lesbos, according to the mythical history of the island, had evolved from Makar, one of the Heliades from Rhodes[20], and from Terpander, the instigator of seven Muses and lyre with seven notes.

As Iamblichos indicates in a work about Pythagorean conceptual definitions, the Pleiad is the lyre of the Muses[21]. With Pleiad and lyre are meant the Pleiades,

---

12. GERMANICUS, *Arati Phaenomena*, 196.
13. SUIDAS, *s.v.*, Sappho.
14. SAPPHO, fr. 132.
15. D. PAGE, *op. cit.*
16. SAPPHO, frs. 96, 140a, 168.
17. M. C. ASTOUR, *Hellenosemitica*, Leiden, E. J. Brill, 1967.
18. MACROBIUS, *Saturnalia*, 1, 21.
19. P. S. RONZEVALLE, *Venus Lugens et Adonis Byblius*, Beyrouth (Liban), Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Tome XV, Fasc., 4, 1930.
20. W. DREXLER, Makar, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg.v. W. H. Roscher, Leipzig, Teubner, 1894-1897, Band 2.2, 2288–2289.
21. IAMBLICHUS, *VP*, 82.

an area of sky that harmonizes, astrologically, with the exaltation of the Moon and the domicile of Aphrodite-Venus. This combines, in some way, with the Charites, attendants of Aphrodite, who rise as three stars in Cancer[22], the domicile of the Moon. Other identifications of the stars of the Charites include: the Head and Shoulder of Orion, or the Belt of Orion[23], or three stars in the Water Snake[24].

The main attribute of the Chahrites is the rose, symbol of Eros, whose genealogy, Sapphically, goes back to Ouranos and Aphrodite. According to Leontius of Constantinople[25], Eros is a small star shining beside the constellation Ursa Major. Leontius' indication runs counter to that given by Manilius, who had placed Eros in the sign of Taurus[26], the colour of the main star being red, like a rose. It is possible, though, that Manilius and Leontius had in mind Elektra, one of the Pleiades associated with Ursa Major and a comet.

As poetical and divine motifs, flowers and plants, like rose, apple, lotus, lettuce, hyakinthos, and myrrh, characterize the soul of Sappho. In suchlike context, apple is interesting because it not only allegorized the Hesperides[27] and the Pleiades[27, 28], but was also a fruit in the cult of Hesperos or Evening Star. Mythologically, the Hesperides are in the extreme west. As a geographical position, West, an orientation point of the heavens, is significant in the cults of Aphrodite-Venus and Hathor, lady of myrrh, goddess of the northern sky, and ruleress over Sopdet[29]. During the Graeco-Roman period, Sopdet became Greek Sothis, and was correlated with Κυνὸς ἄστρω. Hathor's seven daughters, according to Gundel[30], are the Pleiades – an identification that stirs to mind Alcman's choir and its special relation to the Peleiades and σείριον ἄστρον.

Lettuce is a cult-plant. Sappho preserves a tradition of this in her account of Aphrodite-Venus and Phaon, the ferryman. At a deeper level, lettuce is a means of protection when the Dog-star appears. The heliacal rise of the Dog occurs at the time of heat of summer, marking the start of the Adonia and the nocturnal festival of Hyakinthos, an Adonis-like god. Hyakinthos is also the name of the flower of Apollo[31] – the protector of dogs symbolized by fire and light.

---

22. G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1907.
23. F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig, Teubner, 1903.
24. LEONTIUS, *Epigramme Scholastikos Minotauros*, IX, 64.
25. MANILIUS, *Astronomica*, 4, 151.
26. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München, Beck, 1906.
27. H. GUNDE, Paulys *R. E. s.v. Pleiaden*, Band 21. 2, Stuttgart + Waldsee, Alfred Druckenmüller Verlag, 1952, p. 2508.
28. ATHANASIUS, *Anal. sacra* (ed Pitra), VI, p. 25.
29. C. J. BLEEKER, *Hathor and Thoth*, Leiden, E. J. Brill, 1973.
30. H. G. GUNDEL, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 53. Heft, 1968.
31. J. H. DIERBACH, *Flora Mythologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik*, Wiesbaden, Martin Sändig oHG, 1970.

Apollo appears between Kalliope and Sappho[32], as part of a cycle of frescoes showing eight other Muses, on the walls of one of the rooms of the Slope Houses at Ephesos. Sappho appears on the south wall – some degrees away from due south. She is the Platonic tenth Muse[33]. There are other rooms of Socratic, Platonic, and Orphic interest nearby. In suchlike setting, it is tempting to think of the frescoes of the ten Muses with Apollo as an allegory of the Pythagoric ten components orbiting the central fire of the cosmos.

In the apsis of Basilica Sotteraneo di Porta Maggiore, Rome, Sappho, though not as tenth Muse, appears in a stucco scene[34]. The scene, evidently influenced by Ovid's account of Sappho[35], shows her, holding a heptachord kithara, in readiness to leap from a rock. This setting not only reminds of the Leucadian Rock but also of the Apollo-Nereid cultic rock at Kallone in Lesbos[36], from where women leapt into the sea. At Porta Maggiore, the depicted rock, upon which Sappho stands, neighbours the rock isle of Apollo and the rock cliff of Phaon, the ferryman, in the cult of Aphrodite-Venus. Phaon, signifying 'the shining one', reminds of Phainon – 'the shiner' – the Star of Helios or the Sun in relation to the planetary orbital period of Saturn[37]. Another of Saturn's epithets was Phaethon, the Star of Helios or the nocturnal Sun.

Pertinent to this is the Pythagorean explanation, as handed down by Aristotle[38], of the Milky Way as the path taken by one of the stars or the Sun when Phaethon fell. According to Ovid[39], red-haired Phaethon lost orbit at sight of the Tail and Claws of Scorpius[40], and fell like a star or stella into Eridanus, the Celestial River. Stella signifies either a shooting star or a comet or point of light in the sky[41]. That Scorpius figures in all this is interesting for two reasons. Firstly, Scorpius rises when the Celestial River sets, and, second, the Claws of Scorpius – Libra – are beside the swamp of Acheron[42], the lotus covered banks of which Sappho longed to see[43]. This too is meaningful, for the Claws of Scor-

---

32. V. M. STROCKA, *Die Wandmalerei der Hanghäuser in Ephesos*, Forschungen in Ephesos VIII/1 (1997) + VIII/2 (2002), Wien, Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, 1997 + 2002.

33. PLATO, *Phaedrus*, 235 c.

34. S. AURIGEMMA, *La Basilica Sotterranea Neopitagorica di Porta Maggiore in Roma*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, Libreria dello Stato, 1974.

35. OVID, *Heroides*, XV, 1-220.

36. K. TÜMPEL, Kallone, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. v. W. H. Roscher, Leipzig, Verlag von B. G. Teubner, 1890-1897, Band 2. 1, p. 936.

37. PLUTARCH, *Concerning the Face which appears in the Orb of the Moon*, 941 C.

38. ARISTOTLE, *Meteorologica*: 1, 345a.

39. OVID, *Metamorphoses*, 2, 320-325.

40. *Ibid.*, 2, 196-200.

41. A. LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

42. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1966.

43. SAPPHO, fr. 95.

pius of Libra, domicile of Aphrodite-Venus, is where the exaltation of Saturn and the depression of the Sun occur. Acheron is the place of the ferryman and the ship.

There remains Phaon, the ferryman, and Phaethon the Star of the Sun to consider. At Samothrace – the isle of Elektra – Phaethon figured in the sacred ceremonies of Aphrodite and Pothos-Eros, according to a variant reading of Pliny's Natural History 36.5.25[44]. Like Elektra, Eros from tradition has in common the constellations Taurus and Ursa Major. Of greatest significance, Elektra became a comet, 'the shining one', an appellation also of Phaon. As such, Phaon, the ferryman of Sappho, is evidently a comet.

With this type of celestial phenomenon in mind as ferry in the vicinity of Libra (the Scales), I end with some Sapphic words from Tellius Laurea[45]:

If you judge me, <the Mytilenaean poetess>, by the divine
Muses, from each of whom I set a flower beside my nine,
you will know that I escaped the gloom of the Netherworld.

A. CHAPMAN-RIETSCHI
P. CHAPMAN-RIETSCHI
(Basel)

---

44. PLINY, *Natural History*, 36.5.25 «Scopae laus cum his certat is fecit Venerem et Pothon et Phaethontem, qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur».

45. TELLIUS LAUREA, *Palatine Anthology*, On the Same, Sapphic fragment 28.

IL TERMINE ΟΛΟΝ NEGLI SCRITTI GIOVANILI DI PLATONE

Le prime pagine del *Menone* drammatizzano uno scontro di mentalità: Socrate deve più volte procedere ad esemplificazioni non tanto perché non riesca a ottenere da Menone le risposte desiderate, quanto piuttosto perché il suo interlocutore non ha compreso che genere di dialogo intende impostare Socrate e come, di conseguenza, devono essere costruite le risposte[1]. A 77 A, dopo essere stato costretto a una divagazione, Socrate invita Menone a mantenere l'impegno precedentemente assunto «dicendo intorno alla virtù nella sua interezza che cos'è» (κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστίν).

Il riferimento è qui evidentemente a 72 C dove, con linguaggio più tecnico, Socrate aveva fatto rilevare a Menone come, pur essendo possibile riconoscere diversi tipi di virtù, «esse hanno certo tutte uno stesso unico εἶδος, per il quale sono virtù» (ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί). La scelta, di carattere per lo meno metodologico, di tematizzare la virtù κατὰ ὅλου, in quanto ὅλον, è qui evidentemente connessa alla sussistenza dell'εἶδος, connotato di una forte valenza ontologica (δι' ὃ εἰσίν). Nel *Menone*, dialogo per molti versi cruciale nel processo di messa a punto dell'ipotesi dell'εἶδος[2], il concetto di ὅλον, che pure non fa parte della strumentazione tecnica della filosofia platonica, è tuttavia utilizzato in funzione esplicativa, quasi si tratti di una nozione di senso comune capace di illuminare la dimensione nella quale va cercato l'εἶδος[3].

È in questa prospettiva che si inquadra lo studio dell'uso del termine ὅλον: in quanto termine d'uso comune, utilizzato come esemplificazione di un termine tecnico, potrà, sia pur scontando una qualche perdita quanto alla precisione concettuale, fornire un'utile chiave per comprendere quelle motivazioni, quei presupposti, quelle caratteristiche fondamentali e inespresse che il termine tecnico nella sua asetticità non tradisce. In tal senso si cercherà qui di mettere in evidenza il significato corrente di ὅλον attraverso un'analisi e un confronto fra le sue ricorrenze nei dialoghi platonici giovanili e quelle rinvenibili in testi let-

---

1. Rispetto ai dialoghi socratici, più esplicite e rilevanti sono qui le preoccupazioni di carattere metodologico; cf. in particolare *Men.*, 75 c-d.

2. Cf. A. BRANCACCI, La determinazione dell'eidos nel *Menone*, *Wiener Studien*, CXV, 2002, pp. 59-78

3. Cf. anche 79 c-d.

terari e filosofici presocratici, per poi trarre una serie di indicazioni su quelle esigenze di carattere logico e gnoseologico che guidarono la costruzione dell'ipotesi dell'εἶδος[4]: si vedrà infatti come la progressiva sostantivazione e concettualizzazione dell'aggettivo ὅλον possa costituire una feconda via d'accesso al senso della teoria platonica delle idee, che risulta meglio delineata proprio se vengono lasciate, per un momento, in secondo piano le connotazioni ontologiche.

1. *L'uso del termine* ὅλον *nei dialoghi giovanili di Platone*

Si opererà qui una rapida ricognizione delle occorrenze del termine nei dialoghi che, con ogni probabilità, sono anteriori o contemporanei al *Menone*[5] al fine di costruire un'immagine preliminare delle accezioni secondo cui Platone utilizzava il termine stesso[6].

Delle 45 occorrenze complessive di ὅλον (ivi compresi, oltre naturalmente a tutte le forme declinate, anche le sostantivazioni e gli avverbi) 23 manifestano un uso puramente attributivo. Si vedrà più avanti, attraverso il confronto con gli usi in letteratura, come sia già significativa questa percentuale relativamente bassa di impieghi del termine in qualità di semplice aggettivo.

I sostantivi a cui è più frequentemente attribuito l'aggettivo ὅλος sono πόλις[7], ἡμέρα[8] e σῶμα[9]. Ciò che accomuna queste tre entità sembra essere la loro struttura, il fatto di essere essenzialmente articolate, non omogenee, e tuttavia dota-

---

4. Benché qualcosa come «il significato corrente» di un termine probabilmente non esista se non come astrazione o mera e occasionale formulazione convenzionale, quel che ci si appresta qui a tentare – e che ha comunque il pregio di essere almeno adeguato agli scopi che ci si propone – è un raffronto fra diversi «giochi linguistici», dal quale ricavare gli elementi per delineare lo sfondo linguistico (e culturale) nel quale si collocano le formulazioni platoniche.

5. I testi presi qui in esame sono: *Apologia, Critone, Ippia minore, Eutifrone, Liside, Carmide, Lachete, Ippia maggiore, Ione, Menesseno, Protagora, Gorgia, Menone, Eutidemo.*

6. Si è tenuto qui presente tanto il tradizionale lessico di Fr. AST, *Lexicon platonicum*, 3 vol., Lipsiae 1835-38 (rist. Bonn 1956), quanto il più recente L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976, compilato con l'aiuto di mezzi informatici. Da questo punto di vista appare inadeguato E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, 1964 (che costituisce il quattordicesimo tomo dell'edizione «Les Belles Lettres» dei dialoghi di Platone), che tuttavia fornisce una griglia semantica degli usi platonici di ὅλον, distinguendo un uso propriamente aggettivale, un uso avverbiale (con le due valenze di *entièrement* e *en général*) ed un uso sostantivato (ancora con due valenze: *en général* e *univers*). Di tale griglia esemplificata da Des Places prevalentemente con riferimenti a dialoghi successivi al *Menone*, si è comunque tenuto conto nella presente ricognizione.

7. In 4 occorrenze: *apol.*, 34 e, *Lys.*, 205 c, *Gorg.*, 483 d, 512 b.

8. In 3 occorrenze: *apol.*, 31 a, *Lys.*, 208 e, *Gorg.*, 458 d.

9. In 3 occorrenze: *Charm.*, 156 c, *Hipp. ma.*, 295 c, *Gorg.*, 523 d.

te di una loro propria identità e unità, al di là delle interne differenze e molteplicità. È a tale identità che rinvia l'aggettivazione con ὅλος, che ha la funzione di chiamare in causa l'intera estensione, per così dire, temporale e spaziale, dell'oggetto in questione, indipendentemente dalle sue possibili divisioni. Il "tutto" della città o del giorno non è il frutto dell'enumerazione di cittadini e case o di ore, ma corrisponde al loro essere un complesso, un insieme[10].

Altro aspetto pressoché costante degli impieghi di ὅλος: la contrapposizione a μέρος e μόριον, «parte»[11]. Ad esempio, in *Charm.* 156 C Socrate, illustrando i metodi della medicina, afferma che «credere di poter curare la testa da sola indipendentemente dal corpo intero (ἄνευ ὅλου τοῦ σώματος) è una grande stoltezza», ragion per cui i buoni medici «cercano di curare e guarire la parte insieme con il tutto (μετὰ τοῦ ὅλου τὸ μέρος)». Tale riferimento alle parti, che possiamo dire sussista anche là dove non è esplicitato[12], è pensabile come un momento essenziale della semantica di ὅλος: un oggetto è qualificabile con questo aggettivo solo se passibile di suddivisione, solo se in esso siano individuabili delle parti. Se il significato del termine è "tutto, intero", il senso del suo impiego è nell'esclusione del composito, giacché ὅλος, come si è visto, denota quel tutto che sia un *insieme* di parti, considerato appunto nel suo essere un insieme di parti.

Il restante gruppo di 9 occorrenze[13] aiuta a mettere bene in evidenza come l'aggettivo possa essere impiegato per indicare, piuttosto che determinate caratteristiche dell'oggetto, un certo modo di considerare l'oggetto stesso. Tale gruppo è eterogeneo quanto ai sostantivi qualificati con ὅλος: il comune denominatore di queste occorrenze è infatti nella funzione rivestita da tale attribuzione nell'ambito del complessivo discorso. Si prenda in considerazione *Prot.* 344 B, che è il meno tecnico fra questi 9 impieghi: Socrate dichiara qui l'opportunità di analizzare il carme di Simonide, propostogli dall'interlocutore Protagora, non con uno studio minuzioso dei particolari, ma esponendone «il disegno globale e l'intento (τὸν τύπον αὐτοῦ τὸν ὅλον καὶ τὴν βούλησιν)». Tale affermazione cade in una fase di rovesciamento ironico della situazione dialogica messa in scena da Platone: Protagora rende impossibile la prosecuzione della ricerca sulla virtù e sui suoi rapporti con le sue parti, abbandonandosi alla macrologia; Socrate accetta allora di assumere il ruolo (di interrogato, anziché di inter-

---

10. Anche quei nomi ai quali una sola volta ὅλος è attribuito direttamente (su una sorta di attribuzione «indiretta» ci si soffermerà tra breve) presentano le stesse caratteristiche di entità organizzate; essi sono ἆσμα («carme», *Prot.*, 345 d), οἰκία (nel senso di «casato, discendenza», *Gorg.* 472 b), Ἑλλάς ("Ellade", *Men.*, 91 e), χωρίον («figura geometrica, area», *Men.*, 83 e).

11. In 8 occorrenze tale contrapposizione è esplicita: *Charm.*, 156 c, *Lach.*, 190 c, 199 c, *Hipp. ma.*, 295 c, *Prot.*, 329 e, 344 b, 349 e, *Men.*, 79 d.

12. Si veda, per es., *Prot.*, 345 d, *Gorg.*, 523 d.

13. *Lach.*, 190 c, 199 c, *Ion*, 532 d, 532 e, *Prot.*, 329 e, 344 b, 349 e, *Men.*, 77 a, 79 d. Le note 7, 8, 9, 10, 13 raccolgono le 22 occorrenze di ὅλος aggettivo.

rogante) e le tematiche (poesia anziché *logoi*) propri del Sofista, per dimostrare, producendosi lui questa volta in un lungo discorso, quanto sia facile piegare miti e carmi ai propri modi conoscitivi e alle proprie opinioni. In tal senso il richiamo alla necessità di comprendere del carme il suo disegno globale τὸν τύπον τὸν ὅλον è un ironico riferimento all'incapacità di Protagora di definire la virtù nel suo complesso, *impasse* sulla quale, appunto, si era interrotto il dialogo fra i due[14].

Nel corso della sua *performance* critica Socrate dà dunque un saggio di quella che avrebbe dovuto essere la linea di condotta durante il precedente confronto sulla questione della virtù: l'analisi dello ὅλον τύπον, anziché dei particolari e delle parti. Ὅλος qualifica l'oggetto della definizione[15], designa quel modo di essere dell'oggetto che bisogna avere di mira se lo si vuole definire correttamente. Nelle 9 occorrenze qui in esame l'utilizzazione dell'aggettivo non è semplicemente descrittiva, ma deriva più originariamente da una preoccupazione di carattere, per così dire, metodologico. Ὅλος è in questo casi innanzi tutto indicativo della scelta di un particolare modo di considerare la cosa; il che risulta confermato da – e, a sua volta, spiega – la diversità fra i sostantivi qualificati con questo gruppo di occorrenze di ὅλος e quelli degli altri gruppi: non si tratta più, infatti, di estensioni spaziali o temporali, ma di nomi astratti (ἀρετή, "virtù"; τέχνη, "arte, tecnica"; ἀνδρεία, "coraggio"). In conclusione, la presenza dell'aggettivo ὅλος risulta in questi casi determinata dal contesto dialogico, che si configura come un tentativo di elaborare una definizione.

Saranno ora presi in esame i casi in cui ὅλος viene usato nella forma sostantivata. Si tratta di un numero considerevole di occorrenze, ben 15, distribuite fra i vari dialoghi in modo assai simile a quello riscontrato per le aggettivazioni[16].

---

14. Su queste pagine del *Protagora* e, più in dettaglio, sui contenuti del carme di Simonide e dell'esegesi di Socrate si vedano i saggi di D. FREDE, The impossibility of perfection: Socrates' criticism of Simonides' poem in the *'Protagoras'*, *Review of Metaphysics*, XXXIX, 1986, pp. 729-753; Ch. ROWE, Socrate e Simonide *(337-348a)*, in G. CASERTANO (a cura di), Il *'Protagora' di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 2004, pp. 460-473, e di G. CERRI, Il canto di Simonide nel 'Protagora' di Platone, in *Ivi*, pp. 474-495.

15. Cfr. G. CAMBIANO, *Introduzione*, p. 15 e *passim*, in *Platone. Dialoghi filosofici*, Torino, 1970.

16. Le distribuzioni, rispettivamente, di ὅλος-aggettivo e ὅλος-sostantivato si discostano in modo rilevante solo per l'*Apologia* (2 occorrenze contro nessuna), il *Gorgia* (5 contro 1) e il *Lachete* (2 contro nessuna). Ciò è spiegabile, se è corretta l'interpretazione di ὅλος che qui si sta producendo, in riferimento al carattere narrativo (più che dimostrativo) e alla tematica di tipo prevalentemente etico-morale (più che logico-metodologico) dell'*Apologia* e del *Gorgia*. Per quel che riguarda il *Lachete*, l'assenza di sostantivazioni è compensata dal carattere spiccatamente logico-metodologico delle due occorrenze dell'aggettivo ὅλος, che presentano tanto il motivo della contrapposizione alla parte quanto la collocazione in un contesto dialogico volto all'elaborazione di una definizione.

Significativo è innanzi tutto il numero di casi in cui le sostantivazioni compaiono nelle immediate vicinanze di occorrenze dell'aggettivo ὅλος[17] o in contesti che esplicitamente si collegano a luoghi in cui si è impiegato appunto l'aggettivo[18].

Ciò autorizza a estendere anche alle forme sostantivate quanto già rilevato a proposito della semantica dell'aggettivo ὅλος e soprattutto costituisce un'ulteriore conferma di quel che da ultimo si era detto sulle forme attributive: che ὅλος sia usato indifferentemente negli stessi contesti come aggettivo o come sostantivo testimonia del fatto che tale termine non si riferisce a una qualità occasionalmente posseduta dall'oggetto, bensì a un carattere che può essere decontestualizzato, a un modo di essere dell'oggetto suscettibile di una specifica ed esclusiva considerazione.

L'impiego della sostantivazione, inoltre, testimonia del grado di astrazione che soggiace alla considerazione della relazione tutto-parte, come mostra *Men.* 79 C: «affermi che è virtù ogni azione se è compiuta con una parte di virtù, come se avessi detto che cos'è la virtù nella sua interezza (ὅτι ἀρετή ἐστιν τὸ ὅλον) e io potessi ormai riconoscerla, anche se tu la sgretoli in parti (κατὰ μόρια)». Il fatto che qui Platone scriva ἀρετὴ τὸ ὅλον, e non ὅλη ἀρετή, dimostra come con ὅλον egli intenda riferirsi ad un modo di essere e a una considerazione di tutte le cose (in questo caso, della virtù) problematicamente correlati alla strutturazione in parti delle cose stesse (in questo caso, le virtù particolari). Comunque, tale relazione non sembra essere di semplice diversità, bensì di autentica contrapposizione, come si è detto, dal momento che anche una lista completa delle parti non restituirebbe quel tutto che è lo ὅλον[19].

La sostantivazione consente, dunque, di sfruttare le caratteristiche semantiche di ὅλος/ὅλον a livelli di astrazione superiori: una conseguenza di ciò è l'analogia che in alcuni passi si stabilisce fra ὅλον e ἓν ("uno")[20].

---

17. Si tratta di 6 occorrenze: *Charm.*, 156 c, *Ion*, 532 c, 532 e, *Prot.*, 329 d, *Men.*, 77 a, 79 c.

18. Si tratta di 5 occorrenze: *Charm.*, 156 e, *Prot.*, 349 c (due volte), *Men.*, 82 c, 82 e.

19. La contrapposizione ὅλον/μέρος è esplicita in *Charm.*, 156 c, 156 e, *Prot.*, 329 d, 349 c (due volte), *Men.*, 79 c; ma è chiaramente sottintesa in *Hipp. ma.*, 301 b, *Ion*, 532 c, 532 e, *Gorg.*, 508 a, *Men*, 77 a. Si riporta, per tutti, il caso del Gorgia: nel corso dello scontro con Callicle, Socrate si trova a sottolineare il valore dell'amicizia, affermando tra l'altro: «I sapienti, Callicle, dicono che la comunanza tiene insieme cielo e terra e dei e uomini, e tale comunanza è amicizia e ordinamento e temperanza e giustizia, e per questi motivi chiamano tutto questo (τὸ ὅλον τοῦτο) ordine, e non disordine né irregolarità». Come si vede, anche qui ὅλον designa una totalità organica, nel senso che è principio di organizzazione di una serie di parti.

20. In 4 occorrenze: *Prot.*, 329 d, 349 c (due volte), *Men.*, 77 a. Il luogo più significativo al riguardo è *Men.*, 77 a, dove Socrate, invitato Menone a dire che cosa è la virtù nella sua interezza (κατὰ ὅλον), continua: «e smetti di fare molte cose da una sola (πολλά... ἐκ τοῦ ἑνός), [...] ma lasciandola intera e intatta (ὅλην καὶ ὑγιῆ) dimmi che cos'è la virtù». Come si vede, lo ὅλον

Del resto, che l'impiego dei termini ὅλον e ἕν potesse in determinati contesti presentarsi come congruente era prevedibile, dal momento che si è notato come una discreta percentuale delle occorrenze di ὅλον si manifesti in contesti volti all'elaborazione di una definizione[21]. Per la sostantivazione tale percentuale è ancora più elevata. La definizione di un oggetto deve soddisfare ed essere adeguata alla totalità dei casi in cui si manifesta l'oggetto stesso: ora, poiché il personaggio Socrate è molto spesso indotto a insistere con i suoi interlocutori sulla differenza fra casi particolari e oggetto in generale, è naturale che esso impieghi di frequente la sostantivazione di ὅλος per marcare appunto quel carattere di non particolarità che la definizione richiede. Emblematica al riguardo è l'occorrenza in *Hipp. ma.*, 301 b; su questo passo si tornerà più avanti[22].

Un solo cenno alle 7 occorrenze di avverbi e usi avverbiali, che non presentano un particolare interesse, se non per il fatto che solo 3 assumono le canoniche forme dell'avverbio ὅλως e ὅλῳ[23], mentre le 4 occorrenze della forma ὅλον[24] manifestano un più stretto legame con l'aggettivo e la sostantivazione e con gli aspetti della loro semantica sopra descritti: ne è testimonianza la presenza di due di esse in contesti volti in qualche modo all'elaborazione di definizioni.

In conclusione, si può dire che nei dialoghi giovanili e in quelli che documentano la crisi del socratismo di Platone ὅλος/ὅλον designa un tutto inteso come un'estensione (spaziale o temporale o «logica»[25]), della quale mette in rilievo i caratteri di interezza, integrità e unità. Se è vero che tale tutto è composto di parti, è altrettanto chiaro che la sua identità non deriva dalla semplice somma delle parti[26].

è unità, o, perlomeno, un certo tipo di unità: il suo essere composto di parti non lo caratterizza che indirettamente e negativamente, giacché esso designa proprio quella fondamentale unitarietà o, più platonicamente, unità in base alla quale soltanto le parti possono dirsi tutte parti di uno stesso tutto.

21. In 9 occorrenze: *Hipp. ma.*, 288 e, 301 b, *Ion* 532 c, 532 e, *Prot.*, 329 d, 349 c (due volte), *Men.*, 77 a, 79 c.

22. *Infra*, pp. 238-239. Se si allarga il criterio di raggruppamento delle occorrenze da «contesto volto a una definizione» a «contesto caratterizzato da preoccupazioni metodologiche» si possono aggiungere ai 9 passi elencati nella nota precedente anche i seguenti: *Charm.*, 156 c, 156 e, *Men.*, 82 c, 84 e. Resterebbero – significativamente – escluse le occorrenze in cui Platone rimanda esplicitamente a un impiego presocratico di ὅλον (*Lys.*, 214 b, *Gorg.*, 508 a). Le note 21 e 22 offrono un quadro completo delle occorrenze di ὅλον-sostantivo.

23. *Lys.*, 215 c, *Prot.*, 360 b, *Euthyd.*, 274 e.

24. *Prot.*, 361 b, *Gorg.* 519 e, *Men.*, 79 b, 81 d.

25. Va da sé che, coerentemente con l'orizzonte di pensiero proprio di Platone, nel dire «logico» non si vuole negare il carattere di concretezza che è proprio di tutto ciò che è designato con ὅλος/ὅλον. Al contrario, l'*essere* un tutto è ciò che rende una cosa definibile.

26. È questa la tesi che guida anche la disamina condotta da B. CENTRONE, *La virtù platonica come* ΟΛΟΝ: *dalle 'Leggi' al 'Protagora'*, in M. MIGLIORI (a cura di), *Plato Ethicus. La fi-*

2. *L'uso del termine* ὅλον *prima di Platone*

Per comprendere l'eventuale specificità dell'uso platonico di ὅλος, è opportuno istituire un confronto fra gli impieghi del termine rinvenibili nei testi di poeti e prosatori e quelli propri dei filosofi: dal momento, infatti, che ὅλον non è propriamente – come si è detto – un termine tecnico del linguaggio platonico, si rende necessario discriminare chiaramente i tratti dell'impiego del termine che possano farsi risalire all'uso corrente da quelli che se ne discostano in una qualche sensibile misura e che, pertanto, possono farsi risalire a un'opera di concettualizzazione propria della riflessione platonica.

2.1 *Usi letterari*

Da un'analisi delle occorrenze di ὅλον nei testi di poesia e prosa[27] risulta possibile tracciare una distinzione fra gli impieghi rinvenibili in autori preplatonici e quelli dei contemporanei del filosofo[28].

Poeti e scrittori, infatti, utilizzano ὅλος esclusivamente come aggettivo o avverbio, ma mai nella sua forma sostantivata. Unica eccezione è Sofocle (*Ai.* 1105: ὅλων στρατεγός), dove il termine è però impiegato, in modo del tutto inusua-

---

losofia è vita, Brescia, 2008, pp. 97-113 (ri-edizione italiana del volume *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Sankt Augustin 2003): Centrone, in relazione al tema dell'unità della virtù, chiarisce come per Platone l'*areté* si configuri come un'unità completa costituita di parti, e dunque come un qualcosa che sia al tempo stesso ἓν e ὅλον.

27. Questa parte dell'indagine non ha pretese di esaustività; ci si basa sui dati reperibili in lessici generali (*Thesaurus Linguae Grecae* ab Henrico Stephano constructus, ed. Dindorf-Hase, 1831-65; Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, *Μέγα Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, Ἀθῆναι, 1933-52; H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940[9]; oltre che, naturalmente, la versione computerizzata del *Thesaurus Linguae Grecae*) e lessici relativi a singoli autori (A. GEHRING, *Index Homericus*, Lipsiae 1891; R. J. CUNLIFFE, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, London 1924; J. RUMPEL, *Lexicon Pindaricum*, Lipsiae, 1883; H. GENTHE, *Lexicon Sophocleum*, Berolini 1872; J. E. POWELL, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1938; D. H. HOLMES, *Index Lysiacus*, Bonnae 1895; O. J. TODD, *Index Aristophaneus*, Hildesheim 1962; *Lexicon Xenophonteum*, Lipsiae 1801; S. PREUSS, *Index Isocrateus*, Lipsiae 1904).

28. Il primo gruppo comprende Omero, Pindaro, Sofocle, Erodoto, Euripide, Aristofane, Lisia; il secondo Senofonte e Isocrate. Si dà qui di seguito l'elenco delle 62 occorrenze di ὅλον (οὖλος in Omero) che è stato possibile reperire nei testi di poeti e prosatori: HOM. Od. XVII 343; XXIV 118; PIND., *Nem.*, 3. 49; *Olymp.*, 2.30; 3.19; 10.43; *Pyth.*, 5.50; SOPH., *Ai.*, 1105, *O. C.*, 479; *O. r.*, 1136; *Phil.*, 480; HERODOT., 1, 133; 2, 126; 4, 64; 6, 129; 7, 167; 8, 113; EUR., *Cycl.*, 217; *Phoen.*, 1131; ARISTOPH., *Ach.*, 85; 138; 160; *av.* 224; 430; 1000; *Eccl.*, 39; 55; 63; 66; 1099; 1123; *Eq.*, 681; 1191; *Lys.*, 29; 1144; *Nub.*, 36; 75; *Pax*, 7; 27; 987; *Plut.*, 743; 1015; *Ran.*, 506; 1239; *Vesp.*, 29; *fr.*, 345 Koch; LYS., 6, 12; 13, 14; 14, 7; 15, 9; 28, 10; 31, 26; 32, 27; XENOPH., *Anab.*, 3, 3, 11; 4, 2, 4; 4, 8, 11; *Cyneg.*, 1, 13; *Cyrop.*, 7, 5, 15; 8, 1, 13; 8, 7, 22; *Hell.*, 5, 3, 7; *Mem.*, 1, 2, 35. Di Isocrate sono stati controllati numerosi passi, il più notevole dei quali è *antid.* 185.

le, come sinonimo di πᾶς[29]. Per quanti riguarda i termini a cui ὅλος è attribuito – e quindi il campo semantico dell'aggettivo – si può notare una sostanziale conformità al primo gruppo di impieghi platonici, quelli a proposito dei quali si è qui parlato di attribuzione "diretta" per differenziarli dagli usi a sfondo definitiorio o metodologico: se in Platone i sostantivi più frequenti erano πόλις, ἡμέρα e σῶμα, in questi autori quasi una metà dei casi esaminati presenta termini uguali o analoghi[30].

Ne risulta confermato complessivamente che il più immediato riferimento dell'aggettivo ὅλος è a una qualche estensione spaziale[31] o temporale nella sua interezza[32].

Sono da segnalare, comunque, due particolarità degli impieghi di questi scrittori. Innanzi tutto l'aggettivo è di frequente utilizzato per qualificare la situazione di eccesso o contesti in cui l'interezza si colloca oltre misura: in HERODOT. 1, 133, dove si legge οἱ εὐδαίμονες [...] βοῦν καὶ ἵππον καὶ κάμελον καὶ ὄνον προτιθέαται ὅλους ὀπτοὺς ἐν καμίνοισι ("i ricchi [...] si fanno servire un bue, un cavallo, un cammello, un asino, cotti interi in forni"), ὅλος dà appunto il senso di questa smisuratezza. Probabilmente tali connotazioni sono da farsi risalire alla valenza semantica "pieno" che il termine assume in alcune delle occorrenze in esame[33].

---

29. Solo in età ellenistica comincerà ad affermarsi l'impiego di ὅλος anche nel senso di πᾶς. Precedentemente il rapporto fra i due termini era analogo a quello che sussiste nella lingua latina fra *totus* e *omnis*.

30. Se, per fare qualche esempio, in EUR., *Phoen.*, 1131 e in LYS. 15, 9; 28, 10; 31,26 ὅλος è attributo proprio di πόλις, analoghi a questi possono essere considerati alcuni impieghi aristofanei, come quello in Lys., 29 (Λακεδαίμων, «Sparta») o quello in *vesp.* 29 (σκάφος τῆς πόλεως, espressione metaforica; letteralmente «nave della città»). Allo stesso modo, anche presso questo gruppo di autori ὅλος è attribuito talvolta a ἡμέρα (SOPH. *Phil.*, 480; ARISTOPH., *Eccl.* 1099; *Pax* 27; *Plut.*, 1015), ma dal punto di vista semantico in nulla differiscono da questa le attribuzioni a νύξ, «notte» (ARISTOPH., *Eccl.* 39; 55; 1099; 1123; *Nub.*, 36; 75; *Plut.*, 743) a μὴν «mese» (HOM. *Od.*, XXIV, 118), a χειμών, «inverno» (ARISTOPH., fr. 35 Koch), a ἔκμηνος χρόνος «semestre» (SOPH., *O. r.* 1136), o semplicemente a χρόνος, «tempo» (PIND., *Nem.*, 3.49; *Olymp.*, 2.30).

31. Significative al riguardo sono le attribuzioni aristofanee di ὅλος a Θρᾴκη, «Tracia» (*Ach.*, 138), Βοιωτία, «Beozia» (*Ach.* 160) e a Ἑλλάς, «Ellade» (*Lys.*, 1144). Anche in Platone è stata rilevata un'attribuzione a Ἑλλάς (*Men.*, 91 e).

32. In particolare si può dire che in questo primo gruppo di autori è leggermente più accentuata, rispetto agli impieghi platonici, la valenza di «intero, integro» che non quella di «completo, totale»: si veda, ad es., HOM., *Od.* XVII 343, in cui ὅλος, riferito a ἄρτος, «pane», significa propriamente «non spezzato»; PIND., *Pyth.* 5.50, dove il riferimento è a δίφρος, «carro», e vale «sano, non rotto»; ARISTOPH., *Eq.*, 1191, dove ὅλος è attributo di πλακοῦς, «torta»; e *Pax*, 7 (attribuito a μάζα, «faccia»).

33. Cfr. ARISTOPH., *Ach.*, 85; SOPH., *O. C.* 479 (attribuito a κρωσσός, «brocca»); EUR., *Cycl.*,

Un'altra particolarità in questo gruppo di impieghi è il frequente riferimento a moltitudini di varia natura: in Pind. *Olymp.* 10.43 l'aggettivo è attribuito a στρατός, «esercito», mentre in Herodot. 8, 113 lo si trova associato e ἔθνος, «popolo, schiera», e in Aristoph. *Eq.* 681 a βουλή, «Bulé». Questi esempi confermano che ciò che è ὅλος è anche internamente molteplice; come si è visto, comunque, tale molteplicità assume spesso in Platone un carattere di organicità, mentre nei casi ora citati può essere concepita come semplice composizione[34].

Un ultimo accenno va riservato a un passo di Aristofane (*av.* 430) in cui Pistetero è definito σόφισμα κύρμα τρῖμμα παιπάλημ' ὅλον, «tutto saggezza, inventiva, abilità, fior di farina»: l'uso di ὅλος è qui quasi pronominale, cosa notevole non solo perché preannuncia l'impiego della sostantivazione, ma anche perché ricorda molto da vicino un passo di Senofane che, come si vedrà, è anch'esso testimone, nell'ambito del linguaggio filosofico, dell'imporsi di un uso sostantivato.

Passando ora a esaminare gli autori contemporanei di Platone, si può notare subito come non si presentino particolari novità nell'uso dell'aggettivo ὅλος[35].

L'elemento che in Isocrate e Senofonte viene a modificare il quadro offerto da poeti e prosatori precedenti è la comparsa di sostantivazioni, secondo un fenomeno che andava, del resto, caratterizzando in quell'epoca la lingua greca. Isocrate fa uso in una occasione[36] della forma τὸ ὅλον, ancorché in un senso solo avverbiale («per intero, completamente»). Senofonte, invece, accanto a un uso analogo a questo isocrateo[37], presenta anche due interessanti impieghi della sostantivazione plurale, τὰ ὅλα: l'uno in *Cyrop.* 8, 1, 13, dove con σωτηρία τῶν ὅλων, «salvezza del tutto», si riferisce allo stato; l'altro (*Cyrop.* 8, 7, 22), che vede il termine assumere una valenza cosmologica (ἡ τῶν ὅλων τάξις, «l'ordine del tutto»). In particolare la seconda occorrenza è significativa perché è fortemen-

---

217 (attribuito a πίθος, «orcio»). Questa valenza può essere considerata, proprio per il suo far riferimento a una sorta di stato, di situazione, il precedente dell'utilizzazione platonica del termine ὅλος e del concetto di totalità in relazione all'oggetto della definizione (la definizione deve infatti «saturare» tutti i possibili casi e manifestazioni di ciò che va definito) e può aiutare anche a comprendere la radice del particolare rapporto fra ὅλον e ἕν, un'unità che per Platone è appunto «pienezza» e non si costituisce attraverso una giustapposizione di parti.

34. È in questo dato, forse, che si deve ricercare la condizione di possibilità dell'impiego anomalo di SOPH., *Ai.*, 1105, sopra rilevato.

35. In Isocrate lo troviamo attribuito a termini come Ἀσία («Asia Minore»), Ἑλλάς («Ellade»), βασιλεία («potere regio»), πόλις («città»), e in Senofonte a ἡμέρα («giorno»), νύξ («notte»), φάλαγξ («esercito»); insomma, estensioni spaziali e temporali, istituzioni o entità politiche, moltitudini: nell'insieme lo stesso ventaglio di valenze riscontrato nel primo gruppo di autori e in una parte degli impieghi platonici.

36. ISOCR., *Antid.*, 185.

37. XENOPH., *Cyneg.*, 1, 13.

te affine a quegli impieghi della sostantivazione che Platone mette in bocca a filosofi precedenti: la forma al plurale è usata per designare la struttura complessa della realtà[38] ovvero nel rapporto di analogia fra φύσις e ὅλον[39].

2.2 *Usi filosofici*

Dalla considerazione dei testi dei filosofi presocratici emerge subito un dato rilevante. Per quanto quel che a noi è giunto di autentico di questi antichi pensatori sia ben poca cosa, l'uso del termine ὅλον è significativamente attestato con impieghi spesso non banali, bensì carichi di connotazioni filosofiche. Se ancora ciò non significa – come, del resto, già visto in Platone – l'inserimento del termine nella strumentazione linguistica tecnica di tali filosofi, si tratta comunque di un dato che consente di affermare che il concetto di ὅλον si era rivelato adatto a raccogliere ed esprimere quelle generalizzazioni, quelle nozioni astratte con cui i pensatori presocratici iniziavano a cimentarsi[40].

Particolarmente significativa è l'occorrenza del nostro aggettivo nel fr. 24 D.-K. di Senofane: οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει, «tutto intero vede, tutto intero intende, tutto intero sente» (dove «tutto intero» ha il senso di «con tutto se stesso»)[41]. Al di là dei modi in cui questo frammento può essere utilizzato per sciogliere la questione del mono- o politeismo senofaneo[42], resta co-

---

38. Cfr. *Hipp. ma.*, 301 b; si veda anche, *infra*, pp. 238-239.

39. Cfr. *Lys.*, 214 b, *Gorg.*, 508 a; si veda anche, *supra*, nota 19.

40. Anche in questo caso si ritiene preferibile offrire subito un quadro sintetico del gruppo di occorrenze di ὅλον in questione (la numerazione è quella classica del DIELS-KRANZ): ANASSIMENE B 2; SENOFANE B 24; ERACLITO B 10; PARMENIDE B 8, 38; EMPEDOCLE B 2, 6; FILOLAO B1; GORGIA B 11a, 2; DEMOCRITO B 204; ARCHITA B 1. Per motivi di spazio, non ci si soffermerà su ognuna di queste occorrenze: saranno ecluse quelle contenute nei frammenti di Anassimene, Empedocle, Gorgia e Democrito. Nei primi due filosofi il termine ὅλον è riferito al κόσμος, inteso come la totalità della natura e assume una valenza cosmologica (in Empedocle, inoltre, si riscontra la prima occorrenza della sostantivazione); gli impieghi di ὅλος/ὅλον in Gorgia e Democrito sono, invece, privi di particolare interesse, dal momento che sono del tutto simili a quelli già riscontrati nelle sezioni precedenti e perciò non indicativi della specificità dell'utilizzazione del termine da parte dei presocratici.

41. Per alcune considerazioni su questo frammento mi permetto di rimandare al mio Il campo semantico di 'noein' fra epos e filosofia: il caso emblematico di Senofane, in E. CANONE (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Olschki, Firenze, 2005, pp. 1-25 (in particolare pp. 5-9).

42. È questa una linea di ricerca che ha avuto un certo seguito in passato (cfr. M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1955, *ad loc.*, il quale propone un'interpretazione dell'orientamento religioso di Senofane in chiave di un panteismo che non esclude il politeismo, appoggiandosi, tra l'altro, proprio sul termine οὖλος che significherebbe «somma di parti varie che strettamente gli appartengono», p. LX); gli studi più recenti tendono in

munque indubitabile che οὖλος deve qui esprimere la superiorità del principio divino, le cui capacità percettive/appercettive non si dispiegano nei limiti di organi particolari (le parti contrapposte al tutto), ma si estendono all'intero suo essere[43]. L'aggettivo è dunque connesso a un concetto di totalità, intesa come pienezza e superamento dei limiti, il che del resto ben si accorda con l'indirizzo complessivo della riflessione senofanea, tutta incentrata sul contrasto fra la relatività e limitatezza della dimensione umana e l'eccellenza di ciò che è divino. Come è già stato rilevato per Anassimene, anche Senofane impiega l'aggettivo οὖλος in riferimento alla nozione principale della sua filosofia; dal punto di vista grammaticale, per di più, l'uso assoluto dell'aggettivo induce a credere che οὖλος sia pensato da Senofane come attributo essenziale del principio divino. In ogni caso, il frammento testimonia la progressiva tendenza alla sostantivazione e alla concettualizzazione di ὅλος.

Si consideri ora il fr. 10 D.-K. di Eraclito: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, «congiungimenti: interi e non interi, concorde discorde, consonante dissonante, e da tutte le cose l'uno e da uno tutte le cose»[44].

---

vece a concentrarsi prevalentemente sull'analisi dell'aspetto epistemologico, per il quale il contributo di Senofane si profila come filosoficamente più interessante e, probabilmente, innovativo (cfr. J.H. LESHER, The Emergence of Philosophical Interest in Cognition, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XII, 1994, pp. 1-34; R. IOLI, Senofane, B 34 DK e il conoscere, *Giornale italiano di filologia*, LV, 2003, pp. 199-219).

43. Cf., fra gli altri, B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1977[7] (ed. orig. *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1948), p. 196; G. CALOGERO, Senofane, Eschilo e l'onnipotenza di Dio, in *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, 1984, pp. 32-50, in particolare pp. 33-34.

44. Intorno a questo frammento è sorta una vera e propria *querelle*, incentrata sulla definizione dello statuto logico-grammaticale del termine συνάψεις: B. SNELL, Heraklits Fragment 10, *Hermes*, LXXVI, 1941, pp. 84-87, e G. S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954, pp. 167 sgg., (i quali tra l'altro leggono συλλάψεις, seguendo le indicazioni fornite dal Lorimer nell'edizione dello pseudo aritotelico *De mundo*, Parigi, 1933) affermano che tale termine va inteso non come predicato, ma come soggetto, al quale andrebbero riferite le quattro opposizioni. In tal modo il frammento verrebbe a significare che alle συλλάψεις appartengono contemporaneamente caratteristiche opposte. Nella lettura tradizionale, invece, συνάψεις è una sorta di intitolazione del frammento e le coppie di opposti sarebbero come delle esemplificazioni di «congiungimenti»: in tal modo συνάψεις indicherebbe il rapporto sussistente fra un opposto e l'altro. Obiettivo polemico di Snell e Kirk era in particolare O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, pp. 20 sgg., 43 sgg., la cui interpretazione del frammento era da loro criticata, oltre che per quanto detto, anche per ulteriori considerazioni, qui non rilevanti. Non è possibile soffermarsi sulla questione: va detto soltanto che se è vero che quello di Snell e Kirk è «un atteggiamento ipercritico, che vuole ricondurre a determinazioni precise ciò

Innanzi tutto va sottolineato che questo frammento mostra come sia stato compiuto un altro passo verso la sostantivazione dell'aggettivo: se ancora non compare l'articolo, come accadrà quando, per così dire, il cammino sarà compiuto, già il solo aggettivo fa da nome di un qualcosa e non più da attributo di un nome, neanche sottinteso[45].

Un altro dato da menzionare è l'uso del plurale nella prima coppia di aggettivi, a differenza del singolare che caratterizza le altre due coppie semplici. È difficile dire se il plurale sia qui rilevante: da una parte, infatti, ὅλα o, meglio, τὰ ὅλα è espressione di significato fisico e sta per «le cose nel loro insieme, l'insieme delle cose, la natura». Questo uso è attestato in Archita (fr. 1 D.-K., che sarà discusso fra breve) e in Senofonte (*cyrop.* 8, 7, 22, su cui, *supra*, pp. 220-221). D'altra parte l'uso del plurale può, forse, essere spiegato in connessione con un'altra caratteristica che differenzia la prima opposizione dalle due successive: mentre in queste il contrasto è linguisticamente espresso attraverso l'alternativa συν-/δια-, nella prima ciò avviene per mezzo della negazione οὐκ. E in effetti, se si guarda all'opposizione finale, che sembra la via d'accesso più agevole all'«oscurità» del frammento, risulta come questo non voglia accennare semplicemente alla tensione e relazione degli opposti, ma voglia inoltre suggerire che i congiungimenti hanno luogo tra termini che sono essi stessi intimamente compositi, molteplici: uno e molti sono opposti, ma a sua volta l'uno deriva dai molti, così come i molti dall'uno. Il principio dell'opposizione si esplica dunque su due livelli: la contrapposizione fra un termine e il suo contrario, e la contrapposizione interna a ciascun termine che è al tempo stesso uno e molti. Ora, questa complessità interna di ciascuno dei termini contrapposti è ben resa da συν- e δια-: il concorde implica la presenza di due o più elementi che vanno d'accordo, il dissonante implica la presenza di due o più suoni che non legano. Ma l'aggettivo ὅλον non si prestava all'utilizzazione di queste preposizioni[46]: di qui

---

che in Eraclito rimane sul piano generale» (G. GIANNANTONI, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, 1969, p. 198), è anche vero che la loro lettura ha un margine di accettabilità quando consente di mettere in evidenza come l'opposizione non sia soltanto una relazione estrinseca fra i due poli, ma costituisca intrinsecamente ogni realtà. In tal senso si parlerà fra breve di duplicità dei livelli di opposizione. Cfr. G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 191: «Each pair of opposites thus forms both a unity and a plurality. Different pairs are also found to be inter-connected».

45. Cfr. B. SNELL, *La cultura greca*, *op. cit.*, pp. 316-7, 322-3, dove si mette in evidenza come gli usi linguistici di Eraclito costituiscano la prima importante manifestazione di quel processo di graduale formazione dei nomi astratti, dai quali potranno poi svilupparsi i concetti scientifici.

46. È molto suggestiva l'associazione con l'aristotelico σύνολον, quasi che questo termine costituisca l'esito linguistico di un processo di concettualizzazione e ontologizzazione, scaturito dalla riflessione sul problema uno-molti, che si avvia con Eraclito e Parmendide e attraversa l'opera di Platone.

l'uso del plurale[47], che permette di esprimere il principio dell'opposizione sui suoi due livelli, quello del contrasto fra ciò che è intero (ὅλα) e ciò che non lo è (οὐχ ὅλα), e quello della contrapposizione interna al termine, che nasce dal fatto che è possibile parlare di un intero solo in quanto vi siano altri interi, esterni a quello. Il termine ὅλα indicherebbe quindi insiemi di cose, molteplici ma omogenei; un impiego molto vicino a quelli platonici discussi precedentemente, in cui lo ὅλον era unità composita, entità organizzata.

Il termine ὅλον appare quindi scelto da Eraclito per esprimere, attraverso una sorta di concettualizzazione, la struttura intima di ogni cosa e dell'intera realtà, la profondità dell'opposizione.

L'occorrenza di οὖλος nel fr. 8, 38 D.-K. di Parmenide[48] sembrerebbe qualificabile immediatamente, dal punto di vista grammaticale, come attributiva: è necessario però tenere conto della particolarità del pensiero e del linguaggio parmenidei. In realtà, anche questo passo è testimonianza della progressiva concettualizzazione dello ὅλον. Il testo è il seguente: ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὖλον ἀκινητόν τ' ἔμεναι (vv. 37.8), «poiché la Moira lo costrinse / a essere tutto intero e immoto». Οὖλον è uno dei σήματα, dei segni o tracce, dell'ἐόν[49]. Si tratta, com'è noto, di qualcosa di diverso da quei semplici nomi, con i quali – come viene detto ai successivi vv. 38-41 – gli uomini sono soliti designare in maniera contraddittoria la realtà: nascere e perire, essere e non essere, mutare luogo e così via. Ora, dal momento che i σήματα, piuttosto che come attributi del-

---

47. Un tale impiego può essere confrontato con quello di *Hipp. ma.*, 301 b, dove Platone mette in bocca a Ippia l'espressione τὰ ὅλα τῶν πραγμάτων, per intendere qualcosa come una pluralità di insiemi fra i quali le realtà particolari sono per natura distribuite, quelli che poco più avanti lo stesso Ippia chiamerà μεγάλα καὶ διανεχῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα, «i grandi e continui corpi naturali dell'essere». Di qui risulta chiaro come anche questa accezione di ὅλον abbia per il personaggio Ippia una valenza fisica, una referenzialità empirica, che è verosimile estendere anche a Eraclito, al quale non credo sia da attribuire un discorso di tipo esclusivamente logico-metodologico.

48. Tale occorrenza richiama l'οὐλομελές al verso 4 dello stesso frammento, che è comunque lezione incerta. È su questo passo che M. UNTERSTEINER, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1958, pp. XXVII-L, si appoggia per fornire la sua interpretazione dell' ἐόν come οὖλον e non ἕν. Tale lettura della filosofia parmenidea non può essere qui discussa approfonditamente: quanto si dirà, comunque, si discosterà dalla versione di Untersteiner, se non altro perché qui si accetta quella compatibilità di οὖλον e ἕν che egli ha invece escluso.

49. Ai fini della presente analisi è, tutto sommato, indifferente intendere σήματα come «simboli verbali» (secondo la lettura, forse riduttiva, di A. CAPIZZI, *Introduzione a Parmenide*, Bari, 1975, p. 60) o come «le «designazioni» che sole non vengono distrutte dal «non è», le parole della verità-realtà» (G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, vol. I, Bari, 1967, p. 133), che in tanto sono proferibili in quanto la riflessione parmenidea sospenda la cogenza dell'imperativo linguistico del puro «è» (che a rigore non permetterebbe alcuna predicazione) e lasci spazio alle altrettanto imperative esigenze visualistiche. Cf., *ivi*, pp. 136-137.

l'ἐόν, sono da intendere come quei concetti e quelle espressioni che risultano ancora praticabili dopo la scelta linguistica, metodologica e ontologica di dire solo «che è», si può asserire che ciascuno di essi – ivi compreso, dunque, lo οὖλον – è fatto oggetto da Parmenide di una considerazione teorica, rappresentando (oltre che un tratto di matrice visualistica, beninteso) una sorta di astrazione concettuale. Dell'ἐόν si può pensare che è οὖλον perché con ciò si esclude la frantumazione della realtà in tante parti, che, in quanto molteplici, sarebbero contraddittorie.

Anche Parmenide, come Eraclito, non impiega οὖλον come semplice qualificazione, ma come una determinazione qualitativa dotata di significato autonomo ed evidenziata attraverso un processo di concettualizzazione, che mantiene tuttavia stretti legami con il fondamentale orientamento visualistico dei Greci. Il fatto che in Eraclito lo ὅλον implichi la molteplicità e in Parmenide la escluda, dipende dalla loro complessiva impostazione filosofica; in entrambi il termine significa «intero, unitario», solo che la filosofia eraclitea lascia intravedere la possibilità di un'articolazione interna a questa unitarietà, mentre per quella parmenidea «unitario» è sinonimo di «omogeneo».

Le ultime due occorrenze di ὅλος da prendere in esame compaiono nei frammenti di due pitagorici: Filolao e Archita. Del primo si legge al fr. 1 D.-K.: ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, «la natura nel cosmo è armonicamente costituita di elementi illimitati e limitati, sia il cosmo nel suo insieme che tutte le cose in esso». Nel fr. 1 D.-K. di Archita, invece, si trovano queste parole: περὶ γὰρ τὰς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐστι, καλῶς ὀψεῖσθαι, «discernendo bene la natura delle cose nel loro insieme, ritenevano di potere vedere bene come sono le cose nelle loro parti» (in riferimento a coloro che si dedicano alle matematiche). Entrambi gli impieghi si trovano nel contesto di una riflessione sulla natura: in Filolao ὅλος torna a essere attribuito a κόσμος e in Archita compare quella sostantivazione al plurale di cui si è già discusso a proposito del frammento di Eraclito[50]. Processo di sostantivazione/concettualizzazione e valenza cosmologica trovano, dunque, ulteriori conferme. Più interessante è notare come in questi frammenti sia attestata l'accezione di ὅλος come entità organizzata: in Filolao ὅλος è correlativo di τὰ πάντα (con una distinzione fra l'insieme e le cose prese singolarmente); in Archita τὰ ὅλα è correlativo di τὰ κατὰ μέρος (le totalità *vs.* le cose parte per parte). Inoltre, se nel frammento di Filolao le parole καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα costituiscono – come sembra – una precisazione del preceden-

---

50. Cf., *supra*, pp. 90-92 e nota 46. Sul frammento di Archita si vedano A. C. BOWEN, The Foundation of Early pythagorean Harmonic Science: Archytas, Fragment 1, *Ancient Philosophy*, II, 1988, pp. 79-104 e C. A. HUFFMAN, The Autenticity of Archytas fr. 1, *Classical Quarterly*, XXXV, 1988, pp. 344-348.

te ἐν τῷ κόσμῳ, allora l'alternativa ὅλος/τὰ πάντα evidenzierebbe due possibili modi di considerare il cosmo (come intero o come insieme di parti); il che si avvicina molto agli impieghi platonici di stampo metodologico. Significativamente vicino all'uso platonico del termine è anche quel carattere di priorità degli ὅλα rispetto alle parti, che è implicito nel frammento di Archita.

Un ultimo accenno spetta a Ippocrate, con il che si ha l'opportunità di passare dal piano della *sophia* a quello della *techne*, e guadagnare così un'ulteriore prospettiva sugli impieghi di ὅλος. Tanto più che questa parola ha giocato un ruolo particolare nella storia degli studi sul *Corpus Hippocraticum*: numerosi studiosi si sono infatti soffermati sul famoso passo platonico, in *Phaedr.*, 270 c, dove viene attribuita a Ippocrate la prescrizione metodologica secondo la quale senza un riferimento al τὸ ὅλον non è possibile conoscere il corpo. Gli interpreti hanno variamente inteso qui τὸ ὅλον, e alcuni lo hanno anche assunto quale criterio di individuazione delle opere del *Corpus* attribuibili direttamente a Ippocrate[51].

In realtà, se dal punto di vista concettuale la nozione di "totalità" può essere rilevante e caratteristica della metodologia ippocratica, dal punto di vista linguistico l'uso di ὅλος/ὅλον non presenta particolari novità[52]. Delle 62 occorrenze esaminate[53], 37 vedono ὅλος come aggettivo, quasi sempre utilizzato per qualificare l'interezza di un'estensione spaziale (nella maggior parte dei casi il corpo umano o parti del corpo) o temporale; più raramente attribuito a so-

---

51. Per una illustrazione della questione si rimanda a G. CAMBIANO, *Dialettica, medicina, retorica, op. cit.*, che fornisce anche le relative indicazioni bibliografiche.

52. Vale forse la pena di ricordare che la presente indagine non ha per oggetto le riflessioni dei preplatonici sul concetto di «totalità», ma soltanto gli impieghi correnti e, eventualmente, tecnici del termine ὅλον prima di Platone, il cui uso della parola potrà di conseguenza essere meglio valutato.

53. Sono ben note le controversie intorno all'attribuzione e alla datazione degli scritti del *Corpus Hippocraticum*. Si è qui scelto di utilizzare le indicazioni di M. VEGETTI, *Ippocrate. Opere*, Introduzione, Torino, 1965, che individua un gruppo di scritti ai quali gli studiosi attribuiscono quasi unanimemente una datazione alta (V sec. a. C.). Si dà qui di seguito l'elenco di tali scritti con le indicazioni relative alle occorrenze di ὅλον, per le quali si è fatto uso di G. MALONEY-W. FROHN, *Concordantia in Corpus Hippocraticum*, Darmstadt, 1986. περὶ ἱερῆς νόσου (*Male sacro*): nessuna occorrenza; προγνωστικόν (*Il prognostico*): 12.25, 20.9, 20.11; περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς (*L'antica medicina*): 10.11, 14.40; περὶ διαίτης ὀξέων (*Il regime nelle malattie acute*): 8.4, 28.16, 32.2, 35.7, 45.2, 47.11, 67.15; περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων (*Le arie, le acque, i luoghi*): 24.1; ἐπιδημίαι I (*Le epidemie*): 1.1.8, 1.2.17, 1.2.19, 1.2.20, 1.3.10, 2.5.1, 2.7.1, 2.7.6, 2.12.9, 3.18.10, 3.23.6, 4.2.24, 4.4.26, 4.5.31, 4.9.5, 4.11.14, 4.11.25; ἐπιδημίαι III: 1.3.39, 1.5.11, 1.12.13, 4.3, 4.14, 4.24, 4.27, 4.28, 17.1.12, 17.1.17, 17.2.22, 17.4.3, 17.4.8, 17.6.12, 17.8.20, 17.10.23, 17.11.14, 17.12.10; περὶ ἁγμῶν (*Fratture*): 9.21, 26.13, 33.18, 34.9; περὶ ἀρθρῶν (*Articolazioni*): 7.15, 27.1, 48.8, 49.3, 55.46, 58.83, 59.8, 60.8, 67.24, 80.34; περὶ τῶν ἐν κεφαλῇ τραυμάτων (*Le fratture nella testa*): nessuna occorrenza.

stantivi astratti (ma senza sfumature semantiche di rilievo). Le restanti occorrenze sono caratterizzate da usi avverbiali: τὸ ὅλον (8 volte, nel senso di "in generale, nell'insieme dei casi") e δι' ὅλου impiegato 17 volte, e tutte nelle ἐπιδημίαι I e III, in quella che doveva essere un'espressione tecnica: ἵδρωσε/ἱδρῶς δι' ὅλου, "sudò/sudore in tutto (il corpo)"; questi usi avverbiali – il secondo in particolare – testimoniano comunque della tendenza alla sostantivazione del termine[54].

È venuto ora il momento di tirare le somme di questa indagine sull'utilizzazione di ὅλον fra i pensatori precedenti Platone. Si è potuto notare come nella maggior parte dei casi gli impieghi del termine siano carichi di una considerevole pregnanza teorica: non può essere una semplice casualità che in Senofane, Parmenide, Filolao e Archita (e a questi si potrebbero aggiungere anche Anassimene ed Eraclito) l'aggettivo ὅλος sia impiegato in contesti e a proposito di nozioni estremamente rilevanti all'interno dei rispettivi moduli di pensiero. Probabilmente ciò è da mettere in connessione con quell'esigenza di fornire spiegazioni esaustive, che sembra essere una nota comune a tutti gli esponenti della *sophia* greca: ecco che se l'aria o l'opposizione limitato/illimitato devono costituire il principio esplicativo dell'universo, allora è necessario che se ne mostri l'applicabilità e la validità per l'intero (ὅλος) cosmo; e allo stesso modo, se si individua qualcosa come un principio divino, uno dei modi per mostrarne la superiorità rispetto all'uomo sarà l'attribuzione a tutto il suo essere di quelle potenzialità che nell'uomo sono localizzate solo in alcune parti. L'essere ὅλος o l'intrattenere con ciò che è ὅλος una relazione privilegiata si veniva, quindi, imponendo come uno dei requisiti che lo strumento esplicativo della realtà doveva possedere: il che è ben evidente in Parmenide[55]. Il termine ὅλος, quindi, pur non essendo strettamente tecnico per nessuno dei presocratici, è divenuto un con-

---

54. Una sola di queste occorrenze appare di un qualche rilievo sul piano teorico: in ἐπιδημίαι I 3.23 l'autore dello scritto elenca i fenomeni e i dati a partire dai quali ha tratto le sue conclusioni; in tale elenco compare l'espressione ἐκ τῆς καταστάσιος ὅλης καὶ κατὰ μέρεα τῶν οὐρανίων καὶ χώρης ἑκάστης, «dalla costituzione complessiva e propria delle parti, dei fenomeni atmosferici e di ciascuna regione». Oltre alla correlazione con μέρος (rilevabile in molte altre occorrenze ippocratiche), è possibile qui notare una valenza metodologica di ὅλος: l'analisi dell'insieme delle caratteristiche climatiche e fisiche è qualcosa di diverso dall'analisi di particolari caratteristiche. Vale a dire: il tutto è diverso dalla somma delle parti.

55. Cf. a tale riguardo i passaggi in cui E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma-Bari, 1983 (ed. orig. *Preface to Plato*, Cambridge, 1963), descrive il formarsi del linguaggio e della mentalità tipici dei preplatonici come un processo di progressiva integrazione e classificazione: «un vocabolario semiastratto si sviluppa dalla concretezza epica»; e poco più avanti: «una "cosmogonia" poteva più facilmente condurre a un tentativo di integrazione mentale, e quindi a una "cosmologia" di relazioni permanenti, perché l'apparato visibile del cosmo era già di per sé, in quanto visibile, una specie di "tutto"» (p. 246).

cetto con caratteri definiti, emersi attraverso un lavoro di riflessione e astrazione, la cui originalità e specificità risulta proprio dal confronto fra gli impieghi del termine in letteratura e quelli filosofici[56].

Fra questi caratteri, oltre alla già ricordata valenza cosmologica, ve n'è uno da menzionare nuovamente: lo ὅλον, nell'elaborazione fattane da questi pensatori, in particolare da Eraclito e Parmenide (e forse anche dai Pitagorici), esprime problematicamente il rapporto fra molteplicità e unità. Dire ὅλον significa, sì, escludere tutto ciò che non è riconducibile a una considerazione unitaria, ma al tempo stesso non esclude la sussistenza di una pluralità di parti. La nozione di totalità, che la sostantivazione τὸ ὅλον esprime, esclude e include[57] la nozione di frammentazione.

3. *Nuovamente Platone*

Chiariti i significati e le connotazioni di cui il termine ὅλος/ὅλον doveva essere già carico ai tempi in cui Platone si accingeva a scrivere i suoi primi dialoghi, si potrà ora tentare di individuare nell'uso platonico le linee di continuità e di innovazione rispetto alla tradizione. È questo il senso del ritorno a Platone (e al gruppo di occorrenze esaminate nel § 1) che si effettuerà qui di seguito, in 3.1; se allora l'accento era caduto prevalentemente sull'aspetto linguistico, ora si insisterà maggiormente sulla valenza concettuale. Si procederà quindi, in 3.2, alla illustrazione delle connessioni fra quelli che appariranno essere i tratti filosoficamente più rilevanti dell'uso platonico di ὅλος/ὅλον e la nozione di εἶδος: in ciò troverà esito l'assunzione di partenza che gli impieghi del termine in questione possono costituire un'utile via d'accesso alla comprensione delle problematiche e delle esigenze che dovettero governare la formulazione dell'ipotesi dell'εἶδος.

3.1 *Lo spessore concettuale degli impieghi platonici*

Prima di tutto sarà bene richiamare brevemente le caratteristiche dell'uso di

---

56. Ciò emerge in modo più netto se si considerano alcuni aspetti specifici degli impieghi sopra esaminati: in Anassimene ὅλος è utilizzato nella posizione attributiva classica e secondo le esigenze proprie del visualismo ellenico, per cui è realtà innanzi tutto ciò che lo sguardo può abbracciare, che ha una sua forma definita, una sua interezza. Eraclito e Parmenide (con Senofane in posizione intermedia fra essi e Anassimene) tentano una sorta di concettualizzazione di ὅλος: pur sempre nel rispetto del visualismo – come si è detto – impiegano il termine senza il supporto di un sostantivo, e quindi senza un diretto referente empiricamente osservabile. In Empedocle e Archita compare la sostantivazione di significato cosmologico: il referente è sempre nel dominio della φύσις, ma non è più una realtà determinata e particolare, bensì il concetto di totalità cosmica.

57. Ma non sotto il medesimo rispetto: e su questo aspetto lavorerà la riflessione platonica.

ὅλος nei primi dialoghi di Platone, per confrontarle con i risultati della precedente indagine. Gli impieghi in qualità di aggettivo sono molto simili: come si è visto, molto spesso ὅλος è attribuito agli stessi sostantivi, il che è segno di usi correnti e quasi idiomatici del termine. In questo ambito è risultato comune a Platone e ai predecessori il fatto che il «tutto» che ὅλος significa è internamente composito e articolato. Peculiare è invece in Platone, innanzi tutto, l'altissima percentuale di sostantivazioni, secondo una linea di accentuazione della tendenza che si era manifestata sia tra i letterati sia, soprattutto, fra i presocratici. Inoltre, è stato sottolineato come spesso Platone impieghi ὅλος/ὅλον in contrapposizione a μέρος, il che accade di frequente in Ippocrate, mentre fra i precedenti scrittori è rilevabile soltanto in Archita, ed è implicito negli impieghi di Parmenide, Eraclito e Filolao (a proposito dei quali sarebbe più corretto parlare di correlazione, e non di contrapposizione). Analogamente, solo in Parmenide è possibile rinvenire quel parallelismo fra ὅλος e ἓν che caratterizza alcune occorrenze platoniche. Del tutto nuova è – naturalmente – quella valenza metodologica che il termine assume nei dialoghi quando è usato in riferimento all'oggetto di una definizione. In sintesi si può dire, quindi, che l'uso platonico di ὅλος presenta tratti di originalità, la cui radice può comunque essere trovata nella già avviata tendenza alla concettualizzazione e in una sostanziale conservazione del valore semantico di fondo. L'obiettivo della presente analisi sarà, perciò, precisare e distinguere le componenti semantiche del termine che vengono da Platone utilizzate ed esaltate quando passa dall'impiego di ὅλος quale semplice aggettivo all'impiego quale oggetto di rilievo nell'ambito della ricerca filosofica.

3.1.1 *L'intero come uno e identico*

Si consideri nuovamente l'avvio del *Menone*[58]. Il dialogo, com'è noto, prende

---

58. I passi del *Menone* a cui si fa qui di seguito riferimento sono stati oggetto di una grande quantità di studi; in particolare, è a questo luogo platonico che si ispira in special modo il cosiddetto *principle of priority of definition* (cf. P. GEACH, Plato's 'Euthyphro': An Analysis and Commentary, *Monist*, L, 1996, pp. 369-382; G. VLASTOS, Is the "Socratic Fallacy" Socratic?, *Ancient Philosophy*, X, 1990, pp. 1-16, ora anche in G. VLASTOS, *Socratic Studies*, ed. by M. F. Burnyeat, Cambridge, 1994, pp. 67-86; H. H. BENSON, *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford, 2000), secondo cui (almeno in questa fase di elaborazione dell'epistemologia platonica) avere nozione dell'essenza di un oggetto è logicamente e cronologicamente prioritario rispetto all'avere nozione di caratteri dell'oggetto. Non ci si soffermerà qui su tali questioni, se non per rilevare la contiguità di ὅλον e ἕν nell'argomentazione condotta da Socrate. Per un recente studio su questa pagina del *Menone* si rinvia a J. SZAIF, *Requirements of Knowledge according to the 'Meno'*, in M. ERLER-L. BRISSON, *Gorgias-Ménon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 2007, pp. 212-217. Per la complessiva impostazione interpretativa che fa da sfondo a quanto si sta per rilevare mi sia consentito rinviare al mio *Procedure e verità in Platone (Menone, Cratilo, Repubblica) Elenchos*, XXXVIII, Napoli, 2002, pp. 19-53.

le mosse dalla domanda rivolta a Socrate da Menone circa l'insegnabilità della virtù; Socrate, però, ritiene più opportuno ricercare prima che cosa sia la virtù. Menone a questo punto si produce in una serie di tentativi di definizione: dapprima distingue la virtù dell'uomo da quella della donna o del bambino e così via, presentando quello che Socrate definisce ironicamente uno «sciame» di virtù (71 e-72 a). Quindi passa a sostenere che la virtù è «essere in grado di comandare gli uomini» (73 c) e più avanti, citando un poeta, la definisce come «godere delle belle cose ed averne il potere» (77 b). Il difetto di queste risposte è di essere sovradeterminate o sottodeterminate: nella prima di esse Menone pecca di eccesso perché parla, sì, della virtù in generale, ma la moltiplica, enumerando diversi tipi di virtù in generale. Negli altri due casi, attraverso un processo di riduzione operato da Socrate, emerge che le definizioni di Menone si riferiscono a una virtù particolare, la giustizia, accanto alla quale è possibile individuare altre virtù: torna a manifestarsi la tendenza alla moltiplicazione, ma questa è «per difetto», nel senso di una frantumazione della virtù in molte parti. L'obiettivo della ricerca è, invece, come si ricorderà, definire la virtù nella sua interezza (κατὰ ὅλον 77 a).

Socrate non utilizza solo il richiamo allo ὅλον per aiutare a Menone a correggere la linea, ma fornisce al suo interlocutore altre indicazioni: in 72 a, dopo il fallimento del primo tentativo, egli ricorda che si stava ricercando una virtù «una» (μίαν ἀρετὴν) e le stesse parole usa dopo aver confutato la seconda proposta (74 a). Evidentemente la ricerca di Socrate punta a qualcosa che abbia i caratteri dello ἕν[59]. Pertanto, quando Socrate chiede il κατὰ ὅλον, intende ottenere l'assunzione di una prospettiva a partire dalla quale emerga l'unità e non la molteplicità di ciò di cui si parla, come risulta chiaramente più avanti: «mantieni la promessa, dicendo della virtù cos'è nella sua interezza, e smetti di fare molte cose da una sola»[60]. Era già stata sottolineata questa analogia fra ὅλον e ἓν in Platone: ma ὅλον e ἓν non sono però perfettamente sinonimi: nelle pagine del *Menone* che si stanno considerando, Socrate non nega che la virtù possa avere delle parti, non afferma che essa sia soltanto ἓν e non sia in nessun modo πολλά. Socrate riconosce che si può parlare di ἀρετή τις, «una qualche virtù», ma esorta Menone a concentrarsi su ἀρετή, «la virtù»; le espressioni ἀρετή, μία ἀρετή e ἀρετὴ τὸ ὅλον sono in questo contesto equivalenti (anche se non sinonimi in assoluto). Che cos'è, allora, quello ἓν che caratterizza un oggetto quando se ne parla τὸ ὅλον? Qual è il tratto semantico che Platone ha presente quando impiega ὅλον e ἓν come analoghi?

Nel rispondere a tale questione, occorre prendere atto del fatto che ormai Platone lavora con uno ὅλον concettualizzato e l'uso sostantivato, e quindi assolu-

---

59. Si veda anche *Men.*, 72 c, 73 d, 74 d.

60. *Men.*, 77 a: σὺ ἐμοὶ τὴν ὑπόσχησιν ἀποδοῦναι, κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστίν, καὶ παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός.

to, del termine comporta accostamenti verbali nuovi e nuovi tratti semantici: come, per esempio, la vicinanza, particolarmente rivelatrice, con l'espressione ταὐτόν, "lo stesso". In 72 B-C Socrate cerca di spiegare a Menone come deve rispondere alla domanda sulla virtù: a chi chiedesse, egli afferma, che cosa sono le api, bisognerebbe rispondere indicando ᾧ οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλὰ ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι, «ciò per cui in nulla differiscono, ma sono tutte la stessa cosa». Allo stesso modo, continua Socrate, anche le virtù avranno ἓν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι [...] δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, «tutte uno stesso (ταὐτόν) unico (ἕν) *eidos*, per il quale sono virtù». Lo ἓν a cui si riferisce Platone quando parla dello ὅλον è, dunque, il ταὐτόν: un qualcosa è uno ὅλον se tutte le parti all'interno di esso condividono il carattere fondamentale per il quale sono tutte la stessa cosa, per il quale sono indistinguibili, identiche[61]. È questa identità che dà unità allo ὅλον e lo rende perciò possibile[62].

In quanto ἕν, lo ὅλον è qualcosa di completo. Ma, attraverso gli impieghi del *Menone*, emerge che per Platone è un ταὐτόν ciò che rende compatto e unitario lo ὅλον, nonostante la sua articolazione interna. Ciò consente di comprendere meglio anche il tratto semantico della semplicità, che la vicinanza con ἓν mette in risalto: lo ὅλον è semplice perché rispetto al ταὐτόν è indivisibile, anche se rispetto ad altri caratteri è possibile distinguere al suo interno delle parti.

A questo punto pare lecito affermare che, quando Platone usa l'espressione «dire che cos'è x τὸ ὅλον», intende «dire ciò che consente di identificare le parti come parti di uno stesso tutto», dove in «identificare» deve risuonare il senso etimologico di «riconoscere come identiche». Il termine ὅλον mantiene tutte le valenze semantiche che aveva manifestato negli impieghi di letterati e pensato-

---

61. Cf. *Men.*, 75 a: τί ἐστιν ἐπὶ τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις, ἃ δὴ σχήματα καλεῖς, ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν, «che cosa c'è di identico nel cerchio, nel quadrato e in tutte le altre cose, che chiami figure?». Cf. anche Men., 72 d-e, 73 b, 73 c-e, per quanto riguarda altri dialoghi, cf., per es., *Lach.* 191 e-192 b.

62. Quella di identità non è nozione innocente né priva di conseguenze sul quadro concettuale che Platone sta disegnando. Le implicazioni di ciò sono messe in luce con particolare chiarezza e profondità di analisi da V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, Oxford, 2002, la quale indaga il problema della relazione parte-tutto nei dialoghi del Platone più maturo (soprattutto *Teeteto*, *Parmenide* e *Sofista*) mettendo bene in evidenza come lo sforzo teorico del filosofo sia rivolto a contrastare la concezione della «composition as identity» (vale a dire dell'identità parti-tutto, dove il tutto è, pertanto, concepito come uguale alla somma delle sue parti) per sostituirvi la concezione dell'intero come struttura articolata in parti. Le conclusioni cui giunge Harte, corroborate da una serie di analisi della cui ricchezza è impossibile qui rendere conto, sono, a mio parere, ampiamente condivisibili: l'indagine che si sta qui conducendo tende a mostrare come l'orizzonte problematico e, in parte, i tentativi di soluzione messi in luce da Harte siano già in una certa misura patrimonio del Platone dei dialoghi giovanili e trovino espressione precisamente nell'impiego e nella concettualizzazione del termine ὅλος/ὅλον.

ri precedenti (totalità, articolatezza, compattezza, pienezza), ma, in più, viene a designare quella caratteristica della cosa o quel modo di considerare la cosa - il che nell'ottica di Platone è lo stesso - che permette di ben determinarla (definirla, coglierne i contorni), senza frantumarla (sottodeterminazione) né moltiplicarla, creando l'impressione che vi siano non una, ma più cose (sovradeterminazione).

L'unità, che si è visto caratterizzare lo ὅλον, va dunque letta in chiave di ταὐτόν: lo ὅλον è garanzia di identità e di identificazione di una cosa, perché parlando di una cosa κατὰ ὅλου si evidenzia ciò per cui essa è se stessa e può essere riconosciuta come tale. Tale insieme è uno ὅλον, una totalità, semplice e compatta, anche se composita. In quest'ottica è possibile trarre una prima indicazione da quegli impieghi platonici di tipo definitorio precedentemente segnalati: se Platone pone come obiettivo della ricerca uno ὅλον, allora vorrà dire che per lui ciò che è passibile di ricerca (vale a dire, ciò che è) possiede tutti quei caratteri sopra indicati (completezza, unità, permanenza, identità, e così via).

Il comune denominatore di questi caratteri è la finitezza[63]: porre lo ὅλον come oggetto della ricerca significa mirare non soltanto alla completezza, ma anche alla precisa determinazione dei contorni, dei limiti che differenziano l'oggetto dal resto (considerato che definire è ὁρίζεσθαι).

3.1.2 *Il tutto e le parti*

È stato già notato che une delle connotazioni del temine ὅλον è una sorta di superiorità di rango rispetto al corrispettivo μέρος, «parte»: lo ὅλον non è la semplice somma delle parti[64]. Nelle pagine del *Menone*, che qui si stanno considerando, questo tratto assume il senso di una vera e propria priorità, al tempo stesso metodologica e ontologica. Ciò è particolarmente esplicito nel passo in cui culmina e si conclude la prima parte del dialogo, sciogliendo i nodi delle aspettative di Socrate andate deluse dagli inefficaci tentativi di definizione operati da Menone:

«Sebbene ti avessi pregato di dirmi che cos'è la virtù nella sua interezza tu, lun-

---

63. Se in Anassimene ὅλος è totalità finita, in quanto abbracciata dal principio, se in Eraclito ὅλα, in quanto sinonimo di «concorde», «consonante» e «da-tutte-le-cose-uno», porta in sé un significato di compiutezza, se in Parmenide ὅλος è uno degli aggettivi di quell'ἐόν che è esplicitamente pensato anche come finito, pure in Platone lo ὅλον esprime quella finitezza che è carattere ineludibile della realtà.

64. V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, *op. cit.*, pp. 32-47, esamina come il carattere problematico dell'identificazione del tutto con le parti sia esplicitato e fatto oggetto d'analisi nel celebre passo del *Teeteto* in cui sono tematizzate le nozioni di ὅλον e di πᾶν (*Theaetet.*, 203-206).

gi dal dirmi che cosa essa sia, affermi che è virtù ogni azione se è compiuta con una parte di virtù, come se avessi detto che cos'è la virtù nella sua interezza e io potessi ormai riconoscerla, anche se tu la sgretoli in parti. Bisogna, a me sembra, porti nuovamente da capo la stessa domanda, caro Menone: che cos'è la virtù, se si dà la possibilità che ogni azione accompagnata da una parte di virtù sia virtù? [...] Non ti pare che ci sia bisogno nuovamente della stessa domanda, o credi invece che qualcuno sappia che cos'è una parte della virtù, senza sapere che cos'è la virtù stessa?»[65]

È evidente in questa battuta che la pretesa di definire la virtù a partire dalle parti risulta infondata, poiché – sembra voler dire qui Socrate – si deve presupporre di sapere che cos'è la virtù per poterla davvero riconoscere in qualcosa come una sua parte: Menone non può spiegare che cos'è la virtù tramite un'elencazione delle sue parti, perché in tanto può parlare di una parte di x in quanto abbia prima chiarito che cos'è x nella sua interezza. E in generale: solo l'indicazione dell'intero campo esser-x mette in condizione di rispondere alla domanda «che cos'è x?»[66]. È possibile sapere che cos'è lo ὅλον senza sapere che cosa sono i μέρη, ma non è possibile l'inverso: il rapporto fra ὅλον e μέρος è asimmetrico.

Esemplare in tal senso è il *Lachete*. In questo dialogo l'intento generale del personaggio Socrate è di evidenziare come il problema in discussione sia stato impostato fin dall'inizio in modo errato dai suoi interlocutori: l'errore consiste precisamente nel credere di poter parlare di un argomento tematizzandone solo una parte[67]. L'obiettivo della ricerca è uno ὅλον (l'educazione dei figli); lo studio del combattimento in armi, su cui invece si concentra la discussione, è una parte di questo ὅλον. Gli interlocutori di Socrate, di fatto, tendono a discutere della sola parte per valutarne la congruenza rispetto al tutto. È per contrastare questo atteggiamento che, quando Socrate viene coinvolto a fare da arbitro,

---

65. *Men.*, 79 b-c.

66. Ritorna qui in modo evidente la tematica della *priority of definition*, di cui si è già detto. Vorrei ribadire che la lettura di questo luogo platonico qui proposta non prende le mosse da tale impostazione logico-linguistica: la priorità della definizione in tanto è un fatto logico ed epistemologico, in quanto affonda le radici nella priorità ontologica di quello ὅλον che è l'εἶδος. A mio vedere, un taglio interpretativo formalistico, ancorché legittimo, rischia, ove rimanga esclusivo, di non cogliere questa valenza ontologica forte, già presente, se pur non dispiegata, nel *Menone*.

67. Come si ricorderà, in apertura di dialogo Lisimaco, che parla anche a nome di Melesia, esprime la sua preoccupazione intorno all'educazione dei figli e chiede consiglio a Nicia e Lachete su πῶς ἂν θεραπευθέντες γένοιντο ἄριστοι, «come curarli perché divengano eccellenti» (179 b). Poco più avanti Lisimaco chiede consiglio sul combattimento in armi (caldeggiatogli da «un tale») o sulle altre discipline che gli interlocutori ritengano eventualmente utili a studiarsi o praticarsi: il che torna a chiarire che la mira principale di Lisimaco è quella già espressa nel passo appena citato come pure in 179 d.

dichiara che è opportuno prima di tutto indagare che cos'è ciò intorno a cui si sta svolgendo la ricerca (185 b), e conclude che l'oggetto della loro indagine è l'anima dei ragazzi, giacché «quando si indaga qualcosa in vista di qualcosa, la valutazione concerne ciò in vista di cui si indaga, e non ciò che si cerca in vista di altro» (185 d). Occorre dunque cambiare il tema del confronto: l'oggetto da dibattere è la virtù, giacché è questa a rendere migliori le anime con la sua presenza. Lachete dichiara di sapere che cos'è la virtù: l'intera questione sembrerebbe quasi risolta, non resta che definire la virtù.

Socrate allora curiosamente propone: «Ma non indaghiamo subito, carissimo, sull'intera virtù (περὶ ὅλης ἀρετῆς) – compito forse troppo grande – bensì vediamo prima, intorno a una parte (μέρους τινὸς πέρι), se il nostro sapere è sufficiente» (190 c). Quanto alla parte di virtù da esaminare, è Socrate stesso a proporre di scegliere quella verso cui si dice tenda lo studio del combattimento in armi, vale a dire, secondo l'opinione dei più (δοκεῖ τοῖς πολλοῖς), il coraggio (190 d). È questo il momento cruciale del dialogo: qui comincia a farsi dominante l'aspetto, per così dire, metodologico dell'intento di Platone, mentre passa in secondo piano l'aspetto contenutistico. La conclusione dell'analisi sarà infatti una definizione del coraggio così ampia («scienza di tutti i beni e di tutti i mali») da non risultare adatta a una parte della virtù, ma semmai all'intera virtù.

Il dialogo è aporetico perché non si è riusciti a definire il coraggio; ma, come al solito, l'aporeticità è in realtà carica di contenuti. L'indagine avente per oggetto un μέρος non ha sortito altro effetto che quello di pervenire a una eventuale definizione dello ὅλον: il che significa, a conferma di quanto emerso sopra dal passo del *Menone*, che non è possibile definire una parte prescindendo dal tutto di cui è parte. Tutta la ricerca condotta da Socrate rivela quindi il suo carattere ironico: ironicamente Socrate da principio riduce il campo di indagine dallo ὅλον al μέρος[68]; egli infatti doveva condurre gli interlocutori fino a fornire una definizione dello ὅλον, per poi – ironicamente – constatare l'insuccesso dell'indagine. In realtà, il personaggio Socrate ha conseguito il fondamentale risultato di evidenziare quanto erroneamente fosse stata impostata la risposta al-

68. Che tale limitazione sia ironica lo si deduce dal fatto che la scelta del coraggio viene compiuta seguendo «l'opinione di più», e in Platone, com'è noto, il riferimento ai πολλοί non è propriamente qualificante. Per giunta, se si tiene presente che il coraggio viene tematizzato in quanto correlato allo studio del combattimento in armi, allora apparirà come «l'opinione di più», che costituisce qui il fondamento della scelta, vada letta in parallelo con l'opinione di quel «tale» non meglio identificato che aveva a sua volta orientato la scelta di Lisimaco, consigliandogli quello studio per i figli e suggerendogli quale maestro un certo Stesileo. Il consiglio di quel «tale» si rivelerà poco felice quando Lachete racconterà un aneddoto dal quale la figura di Stesileo riuscirà fortemente ridicolizzata.

la questione iniziale. La correzione apportata da Socrate è fondamentalmente una, anche se è possibile distinguerne due aspetti – tematico e metodologico –, fermo restando che, come si è già detto, tali aspetti nell'ottica platonica sono quasi indistinguibili, tanto strettamente si coimplicano: dapprima, sul piano tematico, Socrate sottolinea come la discussione non debba vertere su singole discipline particolari e strumentali, bensì sull'anima, sul "ciò in vista di cui" (οὗ ἕνεκα); poi, sul piano metodologico, passa, come si è visto, a dimostrare con la prassi dialogica la priorità dello ὅλον sul μέρος[69].

3.1.3 *Il tutto come unità sintattica*

Da quanto è stato appena messo in evidenza, il rapporto asimmetrico fra ὅλον e μέρος esce dallo studio del *Lachete* arricchito di un ulteriore dato: lo ὅλον sembra profilarsi come lo οὗ ἕνεκα, ciò in vista di cui le parti sussistono. Tale aspetto è rilevante ai fini dell'individuazione di un'ulteriore connotazione che il termine ὅλον e il corrispondente concetto di tutto detengono nel linguaggio platonico. Come s'è detto, tale tutto non è generabile attraverso la giustapposizione di parti, in quanto è diverso dalla somma delle parti. Il tutto che ὅλον designa si costituisce come matrice dei caratteri comuni delle parti, che esclude pertanto da sé il diverso, il disomogeneo, il molteplice. Tale caratteristica è la diretta conseguenza delle due precedentemente esaminate: unità e priorità sulle parti.

Lo ὅλον si configura dunque come un'unità sintattica[70]. Particolarmente si-

---

69. È del tutto evidente che la questione qui affrontata, che concerne la struttura complessiva del *Lachete* platonico, meriterebbe una trattazione più ampia e una considerazione più attenta della vasta bibliografia al riguardo. Quel che ci si limita qui a sottolineare è che lo svolgimento di questo dialogo può – e, ritengo, debba – essere letto come una conferma del fatto che lo ὅλον (in questo caso, lo ὅλον della virtù) sia inteso da Platone come un tutto articolato in parti, dove sia il primo che le seconde abbiano la rispettiva fisionomia, anche se ontologicamente e logicamente prioritario per l'identità e la identificazione delle parti rimane il livello del tutto. Del *Lachete* sono state fornite interpretazioni che vanno in una direzione diversa da questa: a titolo di esempio, cf. L.-A. DORION, *Platon: Lachès Euthyphron*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, 1997, pp. 9-14, e G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Napoli, 2005, pp. 378-387, i quali propendono verso una concezione dell'unità della virtù che assorba in sé le parti, fino a negarne ogni autonoma fisionomia; cf., poi, G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pp. 266-269, che assume il riconoscimento da parte di Platone del coraggio come parte e della virtù come tutto, ma ritiene che l'argomentazione del Lachete sia viziata, proprio riguardo a tale aspetto, da una serie di fallacie logiche, e B. CENTRONE, *Platone. Carmide, Lachete, Liside*, introduzione, traduzione e note, Milano,1997, pp. 105-109, che ritiene che l'autonomia delle singole virtù sussista, ma solo a livelli bassi di *areté*, mentre al livello della virtù intesa come scienza si affermerebbe un'unità inarticolata.

70. Tale aspetto è, del resto, già implicato dai tratti semantici che il termine veniva confer-

gnificativo al riguardo è il passo in *Prot.* 329 d-e, nel quale Socrate chiede a Protagora se la virtù sia uno ὅλον come l'oro o come il volto[71]: Protagora, che tende a mantenere una qualche specificità alle singole virtù particolari, opterà naturalmente per il volto. Ora, il tipo di ὅλον rappresentato dall'oro è meramente fisico e si ricollega alle più antiche e più semplici accezioni del termine: ma Platone è chiaramente più interessato all'esempio del volto, che ci pone in presenza di uno ὅλον nonostante che ogni parte abbia una sua specifica δύναμις («funzione»). Se nel caso dell'oro il tutto può al limite costituirsi per mera giustapposizione, questo non è in alcun modo possibile nel caso del volto, che richiede necessariamente un principio di unità in vista del quale (οὗ ἕνεκα) le parti assumono una certa disposizione e che in tal senso le precede. Tale principio di organizzazione consiste in quell'unica caratteristica o gruppo di caratteristiche proprie del tutto in quanto tutto, a esclusione quindi delle altre caratteristiche particolari, con le quali quel tutto può manifestarsi, ma che non lo qualificano come tutto: nel caso del volto, esso è uno ὅλον in virtù della reciproca disposizione degli organi facciali, a prescindere da tutti i caratteri particolari, quali il colore degli occhi o la forma del naso, e così via.

Nell'affermare l'unità sintattica dello ὅλον, dunque, non si nega certo che esso sia internamente composito; piuttosto, si vuole sottolineare come l'uso platonico del termine ὅλον implichi che la corretta comprensione della natura delle parti derivi dall'individuazione di ciò che accomuna quelle parti funzionalizzandole al tutto. Si può dire, pertanto, che lo ὅλον, pur essendo articolato, è, in quanto ὅλον, qualcosa di puro, di integro: il significato del termine sembra quindi essere non semplicemente «tutto», ma più propriamente «tutto e solo».

3.1.4 *Gli impieghi del termine e l'orizzonte di pensiero di Platone*

È già stato sottolineato che due fra le occorrenze platoniche della sostantiva-

---

mando o acquisendo nel corso del processo di sostantivazione rispetto alla fase in cui era impiegato in qualità di aggettivo. Infatti, come si è visto, mentre in Omero e Pindaro il termine denota ancora qualcosa come un'interezza meramente fisica, in seguito assumerà prepotentemente il significato di entità organizzata, prima solo quantitativa (unità spaziali o temporali) e poi anche qualitativa (totalità non necessariamente definite dal punto di vista numerico, la cui unità è però assicurata dalla presenza di certe caratteristiche; per esempio, la πόλις, il σῶμα o l'ἀρετή). In tal modo lo ὅλον viene a designare un tutto la cui fisionomia non è data tanto dalla sussistenza di un certo numero di parti, quanto dalla loro organizzazione, dalla struttura dei loro rapporti.

71. Anche questo passo è stato oggetto di una grande quantità di studi, come del resto vasta è la bibliografia sul più generale tema dell'unità della virtù. Mi limito qui a menzionare uno studio che giunge a conclusioni diverse da quelle da me proposte, vale a dire l'ampia e dotta discussione della questione da parte di D. O' Brien, *Socrate e Protagora sulla virtù*, in G. Casertano (a cura di), *Il 'Protagora' di Platone*, *op. cit.*, pp. 172-250, al quale ha replicato in modo convincente B. Centrone, *La virtù platonica come* ΟΛΟΝ: *dalle 'Leggi' al 'Protagora'*, *op. cit.*, in particolare pp. 100-111.

zione ὅλον si distaccano dalle altre in virtù della loro valenza cosmologica: si tratta dei passi in *Lys.* 214 b e *Gorg.*, 508 a, in cui il termine è impiegato secondo un'accezione esplicitamente attribuita a filosofi presocratici. Si ha, dunque, qui la possibilità di apprezzare un tratto della specificità dell'impiego platonico del termine rispetto ai predecessori, un tratto coscientemente rilevato e fatto rilevare da Platone stesso.

Innanzi tutto, i due impieghi in questione hanno, come s'è detto, un significato cosmologico: in *Lys.* 214 b Socrate si richiama interlocutoriamente a quei σοφώτατοι, quei grandi sapienti οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες, «che discutono e scrivono sulla natura e sul tutto»[72]; in *Gorg.*, 508 A sempre Socrate si richiama ancora ai σοφοί che chiamano κόσμος (nel doppio senso di «cosmo» e di «ordine») quello ὅλον che deriva dalla comunanza di cielo, terra, dei e uomini[73]. L'ambito all'interno del quale è impiegato il termine ὅλον è dunque quello della φύσις e del κόσμος, il che corrisponde a quanto emerso più sopra nella sezione dedicata ai presocratici: correttamente quindi Platone individua la fondamentale valenza che τὸ ὅλον deteneva tra i suoi predecessori. La sostantivazione stava a designare la totalità cosmica, l'insieme delle cose che sono.

L'uso propriamente platonico del termine implica uno spostamento di orizzonte. Innanzi tutto è privo di quella immediata e univoca valenza ontologica insita nell'uso presocratico, dove τὸ ὅλον stava per "la realtà tutta" e aveva quindi, per così dire, un preciso referente. In Platone, invece, come s'è visto, il termine indica le caratteristiche del modo di essere di certe cose, ma non si riferisce a questo o a quell'oggetto: anzi, le realtà che ci circondano non è detto che siano ὅλα, dal momento che è molto più facile per i vari personaggi dei dialoghi metterne in luce gli aspetti particolari e il loro statuto di μέρη. E, in effetti, in Platone τὸ ὅλον, sostantivato ma anche concettualizzato, prima che riferirsi a una o alla realtà, significa uno statuto ontologico: di per sé il termine non si riferisce a un oggetto, ma al modo di essere di un oggetto.

Platone ha quindi privato il termine della diretta referenzialità: ma in che cosa lo ha arricchito? Lo studio dei diversi impieghi, tanto come aggettivo, quanto – soprattutto – come sostantivo, ha già messo in luce la significatività della sua valenza sul piano metodologico: ὅλος/ὅλον sta spesso a indicare quale forma deve avere l'oggetto che i personaggi dei dialoghi si sforzano di definire o in

---

72. La tesi richiamata da Socrate in questo contesto è quella dell'attrazione tra simili: il riferimento è quindi con ogni probabilità a Empedocle.

73. In questo caso il riferimento è forse meno diretto; o forse solo meno trasparente ai nostri occhi. Le tesi qui tratteggiate potrebbero far pensare sia a Empedocle sia ai Pitagorici: la comunanza, infatti, è definita come «amicizia e ordinamento e temperanza e giustizia», termini fra i quali è possibile riconoscere concetti chiave di entrambi gli orientamenti di pensiero. Ma, se fosse vero che il riferimento platonico è generico, allora lo si potrebbe allargare fino a comprendere, per esempio, i Milesi e le loro riflessioni sul κόσμος.

quale senso si intende parlare di un oggetto a esclusione di altri, pur apparentemente connessi a quello. Il termine ha una funzione dialogica: con esso il personaggio Socrate, il più delle volte, dà ai suoi interlocutori un'indicazione sulle caratteristiche dell'obiettivo della loro ricerca.

Ma la portata del termine va anche oltre il semplice riferimento ai modi in cui deve essere condotto e orientato il dialogo: tematizzare lo ὅλον è anche la maniera migliore, se non l'unica, per conoscere un oggetto. Infatti, dal punto di vista del soggetto, lo ὅλον consente di comprendere che cosa sia l'oggetto nella sua individualità e nei suoi rapporti con le altre realtà connesse e, dal punto di vista dell'oggetto, l'oggetto stesso, se è un qualcosa, deve essere uno ὅλον, dotato di una sua unità e identità, e al tempo stesso capace di distribuirsi e articolarsi in varie parti. In quest'ottica si può dire che il termine presenta, oltre a quella metodologica, anche una valenza gnoseologica o – più opportunamente (in ragione della coimplicazione di gnoseologia e ontologia in Platone e in vista della evoluzione successiva della filosofia di Platone) – una valenza dialettica.

Nell'ambito della riflessione platonica, non direttamente interessata alle indagini naturalistiche, l'accezione cosmologica di ὅλος/ὅλον viene a cadere; il termine è impiegato di volta in volta in contesti diversi e a proposito di referenti differenti, ma sempre per significare che una certa cosa viene considerata in quel contesto come un'unità complessa, una entità organizzata. È in tal senso che lo ὅλον può essere definito come unità funzionale: unità perché non è *la* totalità, ma *una* totalità fra altre possibili; funzionale per la mancanza di una referenzialità stabile e per il suo costituirsi in funzione di un certo modo di considerare o di essere qualcosa.

L'esemplificazione più lampante dell'aspetto semantico di ὅλον qui trattato è fornita dal passo in *Hipp. ma.*, 301 b, che è stato già menzionato, ma che qui è opportuno trattare più ampiamente. Ippia, logorato dall'incalzare di Socrate, insorge contro il suo metodo di discussione e di analisi, rimproverandogli l'incapacità di cogliere gli ὅλα delle cose (τὰ ὅλα τῶν πραγμάτων). Si può già da qui ribadire che ὅλον, perfino nel senso che Ippia conferisce al termine, non significa la totalità, ma un'unità accanto ad altre, che nel loro insieme costituiscono la realtà e ciascuna delle quali è un tutto.

Ma per quale motivo a giudizio di Ippia Socrate non riesce a cogliere τὰ ὅλα? Dal seguito dell'intervento di Ippia si evince che per lui τὰ ὅλα sono «i grandi e continui corpo naturali dell'essere» (sempre in 301 b): Ippia, nonostante tutto, si muove ancora in un orizzonte problematico di tipo naturalistico e le unità strutturali della realtà non possono che essere per lui delle entità fisiche. Ecco perché, a suo giudizio, prendere in esame, come fa Socrate, il bello o qualunque altra cosa isolandola dal resto costituisce un'indebita suddivisione della continuità del reale[74].

---

74. *Hipp. ma.*, 301 b: κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες, «esaminate isolatamente il bello e ogni altra cosa sminuzzandoli nei discorsi».

Evidentemente sono qui a confronto due sintassi conoscitive, vale a dire due diverse concezioni delle unità costitutive della realtà e dei loro rapporti: Ippia ha di mira le cose concrete così come le incontriamo nell'esperienza, Socrate/Platone lavora con strumenti quali il bello, l'utile, il conveniente, e simili[75].

Con ciò non si deve sopravvalutare il significato metodologico dello ὅλον e pensarlo in senso soggettivistico: a questo modulo conoscitivo corrisponde, sul versante dell'oggetto, una realtà pensata come stabile e dotata di caratteristiche sue proprie, che la determinano completamente. Ma è proprio per questo motivo che gli ὅλα non sono le cose, bensì gli oggetti delle definizioni: giacché le definizioni puntano verso ciò che di una realtà è unico e identico.

Per questi motivi si ritiene di poter ribadire che lo ὅλον in Platone ha l'aspetto di un'unità funzionale, priva di referenzialità diretta, ma rappresentativa di uno statuto ontologico, di una certa forma delle οὐσίαι.

3.2 *Termini e nodi concettuali correlati*

La semantica di ὅλος/ὅλον subisce, dunque, attraverso l'uso platonico un notevole approfondimento, dovuto non solo al maturarsi del già avviato processo di sostantivazione, ma anche all'opera di concettualizzazione, nella quale giocano un ruolo più rilevante i personali orientamenti problematici di Platone.

Infatti, il concetto di ὅλον, pur non essendo nozione tecnica, viene chiamato in causa, come si è visto, in contesti di notevole rilevanza per la formazione del pensiero di Platone. Egli mostra a più riprese come la domanda socratica "che cos'è *x*?", dalla quale propriamente trae origine la sua riflessione, miri a un qualcosa di ὅλον; ma di qui il concetto di ὅλον entra in connessione con alcuni nodi problematici, caratteristici di tutto il percorso filosofico di Platone: dal rapporto uno-molti (implicito nella contrapposizione ὅλον/μέρος) al problema dell'unità e stabilità delle cose che sono.

3.2.1 *Termini e nodi concettuali correlati: la valenza «unità funzionale»*

Saranno qui presi in considerazione gli impieghi di ὅλος in due dialoghi: lo *Ione* e il *Cratilo*. Per una volta si invertirà l'ordine cronologico[76]: innanzi tutto,

---

75. È significativo che tale divergenza di metodi fra i due interlocutori sia emersa proprio dopo che Socrate aveva proposto, fra i vari tentativi, di definire il bello come «il piacevole alla vista e all'udito» (298 a): in tal modo egli sembrava esser sceso sul terreno di Ippia, giacché il riferimento alle sensazioni è congeniale a un'impostazione naturalistica. Ma subito dopo Socrate fa capire che il suo modo di considerare queste realtà, che Ippia reputa così semplici e univocamente interpretabili, è ben diverso: infatti dapprima fa un accenno alle belle occupazioni e alle belle leggi, che non sono certo realtà fisiche e che Ippia, pertanto, vorrebbe semplicemente aggirare; poi prende a operare quelle distinzioni fra ciò che è bello per la sola vista o in quanto procurato dalla vista, distinzioni che fanno insorgere l'infastidito Ippia.

76. Lo *Ione* è universalmente riconosciuto come uno dei primi dialoghi composti da Platone.

infatti, si studierà nel *Cratilo* l'applicazione della nozione di ὅλον, già elaborata e concettualizzata nei modi sopra delineati durante la fase giovanile, a un settore particolare della riflessione del Platone maturo, cioè al linguaggio; quindi, tornando indietro allo *Ione*, si cercherà in esso la radice di quegli sviluppi e applicazioni di ὅλος, a conferma dell'importanza dell'elaborazione di tale nozione nei primi dialoghi anche in vista delle successive costruzioni teoriche di Platone. Delle 11 occorrenze di ὅλος nel *Cratilo*, sono 5 quelle che presentano una qualche connessione con le tematiche linguistiche sulle quali si impernia il dialogo[77]. In 385 C Socrate chiede a Ermogene: Ὁ λόγος δ' ἐστὶν ὁ ἀληθὴς πότερον μὲν ὅλος ἀληθής, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ; («il discorso vero è vero per l'intero, mentre le sue parti sono non vere?»). Qui ὅλος è dunque attribuito a λόγος (nel significato, non determinato, di "proposizione, discorso") e contrapposto a μόρια, alle parti del discorso, fra le quali la più piccola è il nome, come è detto qualche linea più avanti. Analogamente in 410 d, nel pieno della sezione dedicata alle ironiche etimologie, si dice che da un certo ὅλος λόγος derivano due ὀνόματα, «nomi», anche se quel λόγος è ἕν: si rinviene qui, oltre al motivo della contrapposizione alle parti, anche quello dell'analogia con ἕν.

In 393 e Socrate argomenta (sempre in chiave ironica) intorno alla giustezza del nome βῆτα con cui chiamiamo la lettera β. Se in questo passo il termine ὅλος si trova ancora in posizione attributiva, in 415 b si incontra l'unica sostantivazione del dialogo. Nel quadro della lunga *performance* etimologica Socrate viene a discutere il termine κακία («vizio») che - egli afferma - ha origine dall'espressione κακῶς ἰόν («ciò che va male»); con il passar del tempo, però è accaduto che, «quando questo, l'andar male nei confronti delle cose, sia nell'anima, assume la denominazione dell'intero (τὴν τοῦ ὅλου ἐπωνυμίαν), quella di κακία». La sostantivazione τὸ ὅλον sta qui a indicare il complesso dei significati originari di κακία, complesso che si è venuto poi restringendo (sempre nella fantasiosa ricostruzione del personaggio) a un'accezione più particolare, ma eminente per il riferimento all'anima.

In 425 a, dopo aver paragonato l'arte di comporre i nomi alla pittura, che per mezzo di accostamenti di colori produce raffigurazioni, Socrate conclude: «dai nomi e dalle locuzioni comporremo infine qualcosa di grande, di bello e di complesso (μέγα τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον): come là l'essere vivente per la pittura, qui il discorso (τὸν λόγον) per l'onomastica». È da notare qui come lo ὅλον mostri chiaramente il suo carattere di organicità: esso è infatti composto di parti diverse

---

La data di stesura del *Cratilo* dovrebbe, invece, aggirarsi intorno al 384 a.C., anche se non sono mancate proposte di datazione molto più bassa (cf., ad esempio, R. BARNEY, *Names and Nature in Plato's "Cratylus"*, New York, 2001, p. 3 nota 4, che sposta la composizione del *Cratilo* in epoca vicina a quella del *Teeteto*).

77. Si tratta delle occorrenze in 385 c, 393 e, 410 d, 415 b, 425 a. Le altre 6 occorrenze sono caratterizzate da un uso attributivo del tutto corrente (389 c, 395 d) e da avverbi (ὅλως in 391 c, 406 a, 427 e; ὅλῳ καὶ παντὶ in 434 a).

fra loro (nomi e locuzioni, che a loro volta risultano, come Socrate ha detto poco prima, dall'accostamento di sillabe e di lettere) e solo un'opportuna mescolanza di tali elementi dà luogo al λόγος[78]. Le occorrenze esaminate appaiono a prima vista eterogenee: il termine si riferisce a differenti oggetti e addirittura accade che ciò a cui è contrapposto in un luogo (per esempio, il nome in 385 c) costituisca il suo oggetto di riferimento in un altro (il nome in 393 e). Ma proprio ciò è segno evidente di quanto per Platone sia superata l'antica rigidità d'uso che, come si è visto, caratterizzava il termine ὅλος/ὅλον fino ai presocratici, quando veniva impiegato in riferimento a entità, per così dire, materiali e con una certa fissa referenzialità che ne impediva l'attribuzione a oggetti fra loro contrari. Inoltre, questa poliedricità degli usi del termine corrisponde esattamente alle fondamentali caratteristiche della semantica di ὅλον che sono state prima evidenziate: analogia con ἕν, organicità, e soprattutto contrapposizione alle parti. Nei due casi in cui ὅλος è attribuito a λόγος, è contrapposto ai nomi (e alle locuzioni); quando connesso al nome, è opposto alle lettere; quando è riferito al complesso dei significati, è differenziato dalla accezione particolare. Ora, ciò che accomuna e che rende conto di questa varietà di impieghi e di attribuzioni è il costante riferimento, pur nella diversità dei casi, a un qualcosa come un'unità significativa: il λόγος, l'ὄνομα o il significato complessivo di una parola costituiscono delle totalità complesse, portatrici di un significato, capace di illuminare meglio il ruolo e la funzione delle singole parti. E, a seconda della parte in questione (lettera, nome o locuzione, accezione) occorre riferirsi a ὅλα diversi (il nome, il λόγος, il significato complessivo).

Lo ὅλον è quell'unità funzionale e articolata che, in relazione al livello di com-

---

78. Il passo qui commentato potrebbe far sorgere un equivoco. Come si è visto, il termine ὅλος nel *Cratilo* ricorre in contesti fra loro molto diversi: alcuni impieghi si collocano nell'ambito di quella sezione etimologica il cui tono è fondamentalmente ironico. Ma ciò non destava, per i casi precedenti, alcuna difficoltà, giacché la semantica di un termine non è necessariamente intaccata dal tono del discorso in cui è inserito. In 425 a non si ha però a che fare solo con il termine, ma anche con il concetto di ὅλον che Platone era venuto elaborando: il contesto in cui è inserito potrebbe fare pensare che lo ὅλον sia un tutto per composizione, vale a dire per successiva aggregazione di elementi, il che contraddirebbe quanto asserito in 3.1.3. In realtà, il passo è ironico (*contra* G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971, pp. 215-216) e vuol dire esattamente il contrario: qui Platone sta caricaturando la tesi naturalistica di Cratilo per la quale si dà una diretta e perfetta corrispondenza fra nome e cosa. Tale tesi, portata all'estremo, implica una corrispondenza fra singole lettere e aspetti elementari della realtà, cosicché il nome (e poi il λόγος) corretti non sarebbero altro che composizione di elementi corretti. L'assurdità di questa concezione è dimostrata in 430 a-432 c, dove Socrate, confutando la tesi del linguaggio come imitazione, riprende il paragone con la pittura e conclude che, per quel che riguarda una qualità o un'immagine complessiva, la correttezza del nome o della raffigurazione non può consistere nella ripresentazione di tutti i singoli elementi componenti, che darebbe luogo a una semplice (e inutile) reduplicazione della realtà.

plessità di un dato oggetto, individua all'interno di un dato universo (nel caso specifico, il linguaggio) un determinato campo di oggetti, accomunati da una stessa caratteristica, entro cui va collocato l'oggetto in questione: il singolo oggetto, infatti, trae la sua identità e identificabilità a partire dalla caratteristica del campo a cui appartiene. Lo ὅλον è, quindi, l'orizzonte di comprensibilità di un oggetto, orizzonte che si allarga e si restringe col variare della complessità dell'oggetto.

Diverse appaiono le modalità di uso di ὅλος/ὅλον nello *Ione*: le 4 occorrenze non sono disperse in una varietà di contesti, ma raccolte nell'ambito di una stessa pagina (532 c-e); per di più il termine è riferito sempre allo stesso oggetto la τέχνη. Ma è proprio il nesso forte che qui Platone stabilisce fra la nozione di ὅλον e la τέχνη che consentirà di confermare a approfondire quanto detto sull'unità funzionale, gettando inoltre le basi di un importante rapporto con il caso del *Cratilo*.

Il dialogo si apre con una presentazione del rapsodo Ione, esperto in Omero, ma per sua stessa ammissione non competente e non interessato a quel che riguarda gli altri poeti. A questa considerazione Socrate ribatte:

«– È chiaro a ognuno che non sei capace di parlare di Omero per tecnica e per scienza (τέχνῃ καὶ ἐπιστήμῃ), perché se tu ne fossi in grado per tecnica, sapresti parlare anche di tutti gli altri poeti: la poetica, infatti, è un tutto intero (ποιητικὴ γὰρ πού ἐστιν τὸ ὅλον). O no?

– Sì.

– E se si prende una qualsiasi altra tecnica nella sua interezza (τέχνην ὅλην), il procedimento della ricerca non sarà identico per tutte le tecniche? [...] La ricerca è la stessa, quando si prende una tecnica nella sua interezza (ὅλην τέχνην). Prendiamo un esempio: la pittura è una tecnica nella sua interezza (γραφικὴ γὰρ τίς ἐστι τέχνη τὸ ὅλον)?

– Sì»[79].

Una τέχνη è dunque uno ὅλον, vale a dire una entità organizzata caratterizzata dallo ἕν e dal ταὐτόν; pertanto chi padroneggia una τέχνη non può essere competente solo in una parte delle sue possibili applicazioni: la τέχνη è infatti una e la si possiede per intero o per nulla; le sue parti sono accomunate da un che di identico e sono quindi oggetto della competenza del tecnico allo stesso modo[80].

---

79. *Ion*, 532 c-e; la traduzione è quella di G. CAMBIANO, *Platone. Dialoghi filosofici*, *op. cit.*

80. Al riguardo è interessante la nozione di «campo» sulla quale ha insistito G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, *op. cit.*, pp. 83-4: «Per stabilire chi è un tecnico, occorre chiarire qual è il campo, cioè quali sono gli oggetti costituenti tale campo, nel quale egli si dimostra tale. Ogni tecnica è qualificata in base a un suo campo specifico, che a sua volta è definito dagli oggetti che ne fanno parte». Poco più avanti, proprio a proposito dello *Ione*, si legge: «Il rapsodo non è consapevole del fatto che gli oggetti definienti il campo di una tecnica costituiscono una totalità (ὅλον)» (*ivi*, p. 85).

Tale nozione di ὅλον come campo di una τέχνη può ben essere appaiata a quella di unità funzionale: in particolare è da notare come lo ὅλον sia in questo caso correlato a un insieme di pratiche e come solo rispetto a queste un certo gruppo di oggetti si costituisca come ὅλον. Ciò conferma quella duttilità della nozione di ὅλον, già rilevata in altri contesti: date queste premesse, infatti, può accadere che uno stesso oggetto faccia parte di più ὅλα e che si diano pertanto intersezioni di campi diversi. Ad esempio, Ione si dichiara competente nel solo Omero: ma i poemi omerici non costituiscono uno ὅλον; essi possono essere considerati secondo diverse prospettive, nella misura in cui, oltre a essere un'opera di poesia epica, in essi è anche depositato il sapere di fondo relativo a diverse pratiche[81]. Ione dovrebbe dunque chiarire qual è la prospettiva dalla quale si dichiara competente in Omero, giacché i versi del poeta sono oggetto di diverse τέχναι e fanno parte di ὅλα diversi[82].

Uno stesso oggetto può, dunque, appartenere a più ὅλα; il concetto di ὅλον conferma la non rigidità della sua referenzialità: come le varie τέχναι, a seconda delle pratiche che mettono in opera, si ritagliano i rispettivi campi, passibili di sovrapposizioni, ma singolarmente estranei l'uno all'altro[83], così, a seconda del modo di considerare/manifestarsi della realtà si costituiscono degli ὅλα, le cui articolazioni possono anche intersecarsi, ma che rimangono ugualmente qualificabili come totalità.

Come si è potuto notare, il concetto di ὅλον che emerge dalla sua stretta associazione nello *Ione* con la τέχνη è del tutto analogo a quello risultante dall'applicazione alla problematica linguistica nel *Cratilo*: anche a proposito di questo dialogo, infatti, era stata utilizzata la nozione di campo per intendere l'orizzonte individuato dall'unità significativa di volta in volta designata con ὅλον. Questo parallelismo, del resto, è tutt'altro che casuale. Il concetto di ὅλον, infatti, nel suo essere unità funzionale esprime qualcosa come il criterio di appartenenza a un gruppo di elementi, criterio in virtù del quale tali elementi sono tenuti insieme e quindi considerati omogenei. Del resto, quando nei dialoghi si va alla ricerca della risposta al «che cos'è *x*?», si tenta di individuare un criterio di pertinenza che permetta di valutare in modo univoco ed esclusivo ciò che

---

81. In 536e-539d Socrate produce una serie di passi omerici riguardanti specifiche attività, quali la pesca o la medicina, passi sui quali, dunque, un pescatore o un medico, ma non un rapsodo, possono emettere un giudizio competente.

82. D'altra parte, qualora se la presunta tecnica del rapsodo fosse relativa alle caratteristiche poetiche dei poemi omerici, allora egli, per potere essere definito realmente un tecnico, dovrebbe saper padroneggiare anche gli altri poeti, perché le caratteristiche che rendono poetici i versi di Omero sono le stesse (secondo il dettame del ταὐτόν) che rendono poetiche le opere degli altri autori.

83. Il passo in cui Omero parla di questioni riguardanti la τέχνη dell'auriga fa certo parte anche del campo della τέχνη ποιητική, ma solo per le sue caratteristiche poetiche, e non per quelle che lo rendono pertinente all'altro campo.

è proprio e ciò che non è proprio della realtà presa in considerazione; analogamente, nel *Cratilo* è un criterio di pertinenza quello che consente di individuare l'orizzonte al quale riferire l'elemento considerato (se l'elemento è una lettera, lo ὅλον sarà l'ὄνομα; se un ὄνομα, sarà il λόγος).

I concetti di campo e di unità significativa sono, quindi, manifestazioni di quella categoria concettuale di cui Platone si era fornito rielaborando il tradizionale uso del termine ὅλος, da lui piegato progressivamente verso il significato di unità funzionale.

3.2.2 *Termini e nodi concettuali correlati: il lessico dell'*εἶδος

Da queste analisi mi pare possa emergere che il concetto di ὅλον fornisce indicazioni rilevanti per la comprensione delle problematiche fronteggiate poi da Platone con la nozione di εἶδος. Va da sé che la piena perspicuità del rapporto ὅλον/εἶδος dipende dalla chiarificazione degli ulteriori fattori coinvolti dalla nozione platonica di εἶδος. L'esame di tali fattori cade evidentemente fuori dagli obiettivi della presente indagine; si preferisce tuttavia non lasciare del tutto elusa questa tematica e presentare, sia pure in modo sommario, quegli sviluppi dello ὅλον che appaiono rilevanti nella formazione dell'ipotesi dell'εἶδος.

Innanzi tutto va detto che lo ὅλον si presenta come il modello logico dell'oggetto di una conoscenza possibile: le sue caratteristiche garantiscono, infatti, stabilità e universalità. Lo ὅλον è ἕν e ταὐτόν, e non è pertanto passibile di cambiamenti oggettivi o di mutamenti di prospettiva soggettiva. La sua capacità di costituire lo οὗ ἕνεκα[84] lo rendono capace di garantire un riferimento, in qualche modo assoluto, non subordinato a relazioni con qualcosa di esterno. Infine, il suo essere unità funzionale e il suo imperniarsi su qualcosa come un criterio di appartenenza fanno sì che esso abbia quei caratteri di extratemporalità e, in generale, extracontestualità necessari a una conoscenza stabile e universale, quale è quella sottesa al concetto platonico di ἐπιστήμη.

Affermare che l'oggetto della conoscenza deve avere la forma dello ὅλον equivale a dire che il processo conoscitivo è orientato all'individuazione per ogni oggetto di una caratteristica o gruppo di caratteristiche che identifichi l'oggetto stesso "prima" di ogni sua manifestazione spazialmente e temporalmente situata: tali manifestazioni, infatti, come le parti dello ὅλον, possono essere comprese solo sulla scorta del loro essere espressioni particolari di un tutto. Come lo ὅλον non scaturisce dalla mera giustapposizione di parti, così il conoscibile non può derivare dal progressivo giustapporsi di esperienze particolari, ma solo da un'esperienza unitaria e complessiva dell'oggetto, capace di fungere poi da criterio di riconoscimento delle svariate contestualizzazioni. Un rapporto preciso e ai nostri occhi inusuale si stabilisce dunque fra particolare e generale: lo ὅλον costituisce una generalità che, in virtù della priorità rispetto alle parti, è

---

84. Cf., *supra*, pp. 103-104.

connotata di una forte individualità, preconizzando così, senza tuttavia incarnarla[85], la nozione di universale.

Ciò consente di intravedere in maniera più chiara le connessioni che sussistono fra la nozione di ὅλον e le due componenti genetiche dell'εἶδος: quella visiva e quella sintattica[86]. Da una parte, infatti, lo ὅλον, non potendo essere oggetto di un processo di costruzione, deve poter essere pensato come una realtà già esistente, che si offre da sé già completa allo stesso modo in cui le immagini si offrono alla vista. D'altro canto, lo ὅλον, dacché è costituito dalla caratteristica per cui una cosa è (o è identificabile come) quella cosa, consente al tempo stesso di cogliere i rapporti con le caratteristiche non pertinenti o pertinenti ad altri ὅλα. E tuttavia lo ὅλον ha un legame imprescindibile con le parti, perché – pur nella priorità – esso è tale solo in quanto riunisce parti differenziate; allo stesso modo la visione dell'εἶδος è visione che nelle cose concrete isola il tratto pertinente dagli altri aspetti particolari e lo riconduce all'εἶδος.

F. ARONADIO
(Roma)

Ο ΟΡΟΣ *ΟΛΟΝ* ΣΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Περίληψη

Ἡ ἀνάλυση τοῦ ὅρου *ὅλον*, στοὺς νεανικοὺς διαλόγους τοῦ Πλάτωνος εἶναι ἰδιαιτέρως ἀποκαλυπτική: παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ὅρος αὐτὸς δὲν προσέλαβε στὰ προαναφερθέντα ἔργα ἀμιγῶς τεχνικὴ βαρύτητα, ἐντούτοις οἱ ἰδιαίτεροι σημειολογικοὶ συνδυασμοί, μὲ τοὺς ὁποίους ὁ Πλάτων ἐμπλουτίζει τὴ χρήση τοῦ ὅρου, συνηγοροῦν ὥστε νὰ σηματοδοτήσουν -ὑπὸ τὸ πρίσμα συγκεκριμένων ὄψεων – θεωρητικὰ ζητήματα ποὺ ὑποβόσκουν κατὰ τὴ διεργασία τῆς ἔννοιας τοῦ *εἴδους*.

Ἐπὶ τῇ βάσει αὐτῆς τῆς προσέγγισης διεξάγεται ἡ ἀρχικὴ διερεύνηση καὶ ἐκτίμηση τῶν περιπτώσεων τοῦ *ὅλου* (ὡς ἐπιθέτου, ἐπιρρήματος καὶ οὐσιαστικοποιημένου ἐπιθέτου) στὰ πλατωνικὰ ἔργα τὰ ὁποῖα ἐξετάζουμε (*Ἀπολογία, Κρίτων, Ἱππίας Ἐλάσσων, Εὐθύφρων, Λύσις, Χαρμίδης, Λάχης, Ἱππίας Μείζων, Ἴων, Μενέξενος, Πρωταγόρας, Γοργίας, Μένων, Εὐθύδημος*). Ἀκολουθεῖ μία ἀνάλογη λε-

85. Anzi rimanendone ben distinta, come risulta evidente dalle critiche aristoteliche all'εἶδος platonico.

86. Tradizionalmente vengono individuate una genesi visiva e una genesi linguistica dell'εἶδος. Qui si preferisce parlare di esse come due componenti, per nulla alternative, e chiamare la seconda «sintattica», anziché «linguistica», intendendo così superare il livello della semplice eponimia e riferirsi a qualcosa come una rete di relazioni.

πτομερὴς περιγραφὴ τῶν χρήσεων τοῦ ὅρου στὰ λογοτεχνικὰ καὶ στὰ φιλοσοφικὰ κείμενα πρὸ τοῦ Πλάτωνος. Ὁ σκοπὸς αὐτοῦ τοῦ δευτέρου μέρους εἶναι ἡ ἀκριβὴς σκιαγράφηση τοῦ σημειολογικοῦ πεδίου τοῦ *ὅλου*, κληροδότημα τοῦ Πλάτωνος, ἀναφορικῶς πρὸς τὸ ὁποῖο καὶ μόνο προκύπτει ἡ δυνατότης νὰ περισυλλέξωμε πιθανὲς ἰδιαιτερότητες τῆς χρήσεως τοῦ ὅρου ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν φιλόσοφο: ἐξ αὐτοῦ ἀναδύεται ὅτι, στὸ πλαίσιο μιᾶς σταδιακῆς ἐπικράτησης τῆς οὐσιαστικοποιημένης χρήσεως, ὁ ὅρος, ἤδη πρὶν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, εἶχε σταδιακὰ ἀποκτήσει μία ἔντονη θεωρητικὴ χροιά. Ἀπόδειξις αὐτοῦ θεωρεῖται ἡ χρήσις τοῦ ὅρου στὴν κοσμολογία καί, γενικότερα, οἱ περιγραφὲς κατὰ τὶς ὁποῖες δηλώνει ὡς ἐπίθετο, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, μιὰ ἀφηρημένη ἔννοια τῆς ὁλότητος, ποὺ ὅμως χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία (προβληματική) σχέση ὡς πρὸς τὰ μέρη. Ἀπ' τὰ πορίσματα αὐτὰ ἐπιστρέφουμε, κατὰ τὸ τρίτο μέρος, στὶς πλατωνικὲς περιγραφές, μὲ τὴν πρόθεση νὰ φέρουμε στὸ φῶς τὴν καινοτομία τῆς χρήσεως καὶ τὸ νέο ἐννοιολογικὸ εὖρος τὸ ὁποῖο προσδόθηκε στὸν ὅρο. Κατὰ τὴ χρήση τοῦ *ὅλου* ἐκ μέρους τοῦ Πλάτωνος, ὄχι μόνον εἶναι ἰδιαίτερη ἡ συχνότης τῶν μορφῶν τοῦ οὐσιαστικοποιημένου τύπου (πράγμα ποὺ μαρτυρεῖ μία συνέπεια κατὰ τὴν ἐννοιολογικὴ ἐξέλιξη τοῦ ὅρου) ἢ τὴν υἱοθέτηση μιᾶς μεθοδολογικῆς ἀξιολόγησης (συνδεδεμένης μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται συχνὰ ἀναφορικῶς πρὸς τὸ ἀντικείμενο ἑνὸς ὁρισμοῦ), ἀλλὰ εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἐνδιαφέροντα – καὶ φιλοσοφικῶς ἀποκαλυπτικὰ – τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ ὁ Πλάτων προσδίδει στὴ νέα ἔννοια τοῦ *ὅλου*, τὴν ὁποία τώρα σκιαγραφεῖ: ἐλήφθησαν πρὸς ἐξέτασιν, ἀρχικῶς, τὰ χαρακτηριστικά της ἑνότητος καὶ τῆς ταυτότητος· κατὰ δεύτερον λόγο ἡ σχέση *ὅλον/μέρη*, ποὺ ἐμφανίζεται καθαρὰ ὡς σχέση γεναρχικὴ κατὰ τὴν ὁποία τὸ *ὅλον* ἐνδύεται ἕναν ρόλο λογικῶς καὶ ὀντολογικῶς πρωταρχικό· τέλος, ἡ συντακτικὴ ἀξία, στοιχεῖο μεγίστης καινοτομίας, συμφώνως πρὸς τὸ ὁποῖο τὸ *ὅλον* ἐμφανίζεται ὡς *οὗ ἕνεκα*, ἐκεῖνο στὴ θέα τοῦ ὁποίου τὰ μέρη εὐσταθοῦν καί, ταυτοχρόνως, ὡς μήτρα τῶν κοινῶν χαρακτηριστικῶν τῶν μερῶν, ἀποκλείοντας ἀπὸ μόνο του τὴν ἑτερότητα, τὴν ἀνομοιότητα, τουτέστιν τὸ πολλαπλοῦν. Ἀκολουθεῖ μιὰ ἀνάλυση πλέον προσεγγιστικὴ μερικῶν πλατωνικῶν τόπων, ποὺ σκοπὸν ἔχει νὰ καταδείξει τίνι τρόπῳ χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος ἀπὸ περιπτώσεως εἰς περίπτωσιν μὲ διαφορετικὰ συμφραζόμενα καὶ ἀναφορικῶς πρὸς διαφορετικὰ ζητήματα· αὐτὸ ὅμως πάντοτε συμβαίνει μὲ σκοπὸ νὰ ἑρμηνεύσει ὅτι ἕνα δεδομένο πράγμα θεωρεῖται, σ' ἐκεῖνο τὸ σημεῖο, ὡς μιὰ ἑνότητα σύνθετη, μία ὀντότητα ὀργανωμένη: αὐτὸ παραπέμπει στὴν ἔννοια τοῦ *ὅλου*, στὴν ἀξία τῆς λειτουργικῆς ἑνότητος καί, δι' αὐτῆς, σὲ μιὰ στενὴ συνάφεια πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ *εἴδους*.

Francesco ARONADIO
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

PLATON ET L'ART: UN MALENTENDU?

L'art grec nous est à la fois familier et étranger. C'est, en fait, un lieu emblématique de notre rapport à l'antiquité grecque: nous en sommes issus, et, en ce sens, elle vit encore en nous, à travers ses métamorphoses, et cependant l'histoire, ses révolutions et les décentrements du monde, nous en ont irrémédiablement séparés, de sorte que nous ne pouvons plus y accéder directement. L'art grec structure très largement nos cadres esthétiques. Je m'en persuade chaque fois que, rentrant chez moi en revenant de la Sorbonne, je me trouve, dans l'autobus, juste devant le palais Bourbon, auquel répond l'église de la Madeleine, de l'autre côté de la Seine, au bout de la rue Royale, derrière le déploiement de la place de la Concorde. Tout ce paysage urbain, au cœur de Paris, est, à l'exception de l'obélisque, qui renvoie à une autre antiquité, construit à partir d'une grammaire architecturale grecque: temples et colonnades. Nul pastiche pourtant, mais un art classique assumé, qui affiche clairement ses modèles. Et cependant nous ne sommes pas grecs, et peut-être même d'autant moins que c'est tout naturellement à travers nos propres modèles classiques, comme celui que j'évoque ici, que nous concevons traditionnellement l'art grec, ce qui rend si difficile pour nous d'en admettre le violent bariolage.

On se représente souvent Platon comme un artiste refoulé, qui rejette pour des raisons théoriques un art auquel il est pourtant particulièrement sensible. Il chasse les poètes de la cité idéale, alors que nul ne parle de la poésie avec plus d'enthousiasme que lui; il dévalorise la représentation, alors qu'il est sans doute le philosophe qui accorde le plus d'importance à la beauté.

Platon contre l'art ?

Platon censure les poètes et les musiciens dans la *République*. L'art est soumis à la morale. Les poètes véhiculent des conceptions scandaleuses du divin: la littérature poétique grecque, qu'elle soit épique ou tragique, s'appuie sur la mythologie, qui, on le sait, ne donne pas une image particulièrement édifiante du divin. Elle doit donc être bannie puisqu'elle est non seulement mensongère, mais surtout dangereuse en ce qu'elle inscrit dans les imaginations des représentations choquantes dont les effets sont néfastes[1]. La poésie est ainsi soumise à une

1. *République*, II, 377 e - 408 d.

exigence de vérité, de morale et d'utilité sociale, après un examen qui occupe la fin du livre II et la quasi-totalité du livre III de la *République*.

La poésie n'est pas seulement jugée sur ses mensonges et sur le danger qu'elle constitue, mais sur une de ses modalités les plus pratiquées, l'imitation[2]. La poésie imite en ce qu'elle produit des discours fictifs qui imitent les personnages qu'elle met en scène, que ce soit dans l'épopée ou au théâtre. L'acteur qui joue le rôle d'un fou ou d'un être malfaisant se dégrade, et cela peut créer en lui une habitude. Comment un homme vertueux pourrait-il s'abaisser à incarner des passions mauvaises[3]?

La conclusion est paradoxale: le poète qui, par à son savoir et son habileté (ὑπὸ σοφίας), est capable d'imiter – nous dirions de représenter – toute chose, mérite d'être salué (προσκυνοῖμεν) comme un être sacré (ἱερον), admirable (θαυμαστὸν) et qui nous donne du plaisir (ἡδύν), d'être vénéré par les honneurs qu'on rend aux statues des dieux, mais il faut l'expulser. On lui préférera un poète plus austère et moins agréable, mais qui contribuera à former les âmes au bien en ne peignant que des exemples de vertu[4].

Après la poésie, Platon passe à la musique en tant que telle[5]. Les harmonies plaintives et molles doivent être éliminées, puisqu'elles stimulent des passions mauvaises. Il ne reste que les harmonies dorienne et phrygienne. Le terme d'harmonie ne semble pas vraiment renvoyer à une échelle sonore précise, puisque chaque «mode», si tant est qu'on puisse parler de mode, peut se décliner sur trois genres, diatonique, enharmonique ou chromatique, mais plutôt, sans doute, à ce que nous appellerions un genre musical. La condamnation ne porte sans doute pas sur des points techniques de telle ou telle échelle sonore, mais sur des styles musicaux, en raison de l'état dans lequel ils mettent ceux qui les écoutent, de la même manière que nous pourrions considérer que la musique de Bach met dans de meilleures dispositions intérieures que le rap.

Pour le dire d'une façon plus conforme à la formulation platonicienne, la musique imite elle aussi, elle imite les dispositions psychiques, ce qui la rend d'autant plus dangereuse, mais lorsqu'elle imite le courage ou la modération, elle est évidemment très utile. En tout cas, quels que soient les efforts et la qualité des résultats de ceux qui reconstituent la musique grecque, il est évident que la réalité acoustique des genres musicaux en question, et les modalités de leur perception nous échapperont toujours.

Platon prône donc finalement une simplification musicale. Il ne plaide pas en faveur de la création d'une nouvelle musique, mais se contente d'éliminer les musiques dangereuses. C'est même là quelque chose de très étrange. On s'attendrait en effet à ce qu'il adoptât la gamme pythagoricienne, qui est le modèle sur lequel

---

2. *Ibid.*, 392 c sqq.
3. *Ibid.*, 396 c-d.
4. *Ibid.*, 398 a-b.
5. *Ibid.*, 398 c.

se structure l'âme du monde dans le *Timée*. D'ailleurs certains interprètes assimilent le « mode » dorien à la gamme pythagoricienne. Or cette assimilation est abusive, puisque la gamme pythagoricienne ne correspond pas à un «mode», mais à un genre, en l'occurrence un diatonique rigoureux, c'est-à-dire construit exclusivement par quintes justes, alors que les «modes» peuvent se décliner selon les trois genres.

La gamme du *Timée* est évidente, sans pour autant s'avouer comme telle, et il est difficile de comprendre pourquoi il ne l'a pas préconisée alors qu'elle a pour propriété d'être entièrement rationnelle. On doit constater qu'il ne l'a pas fait: les harmonies dorienne et phrygienne ne sont pas la gamme pythagoricienne, qui relève du genre (diatonique en l'occurrence), et non du mode. Si Platon avait voulu préconiser le genre diatonique construit par quintes justes, qui constitue la gamme pythagoricienne, il n'aurait pas renvoyé aux harmonies dorienne et phrygienne sans plus de précision.

La raison de ce paradoxe est probablement assez simple, la gamme mathématique du *Timée* est une gamme purement rationnelle, exclusivement construite par le calcul, à partir des *logoi* d'octave et de quinte. Elle ne peut donc pas être humaine. La musique humaine doit être à la mesure de l'homme, qui a à harmoniser l'irrationnel qui est en lui. Elle a une fonction anagogique, elle conduit vers le bien, elle n'a pas à être en elle-même l'expression de la perfection, mais à prendre en charge l'ensemble de l'homme, pour réguler ses passions. Son rôle est de susciter l'effort, la tension vers la perfection, et non d'exprimer la perfection.

En tout cas ce décalage montre une chose dont les interprètes ne semblent pas s'être aperçus: il y a une gamme des mathématiciens, qui n'est pas celle des musiciens. Si on y regarde d'un peu près, c'est d'ailleurs tout à fait évident, puisque, si la gamme pythagoricienne est effectivement facile à réaliser, puisqu'elle se construit par quintes justes, celle de Ptolémée, qui la modifie en réduisant le diton initial de 81/64 à 5/4 est irréalisable concrètement sur un instrument de musique (à moins d'avoir un accordeur électronique), ce qui ne l'a pas empêchée d'être encore la gamme théorique de Rameau, sous sa forme inversée proposée par Zarlino. Or, quoiqu'il la considère comme la gamme juste, Rameau lui-même ne l'utilise pas pour accorder son clavecin, tout simplement parce que ce n'est pas possible (il n'y a aucun moyen pratique d'accorder, par exemple, une tierce de 5/4, censée être la bonne tierce majeure). Le décalage entre gamme de physicien et gamme de musicien, y compris quand c'est la même personne qui joue alternativement les deux rôles, n'est donc pas une singularité platonicienne.

Platon se contente de supprimer les formes de musique qui lui paraissent dangereuses parce qu'elles sollicitent des attitudes mauvaises. C'est ainsi qu'on expulse les fabricants d'aulos[6], pour des raisons qui ne sont pas explicitées, mais qui tiennent probablement à l'usage qui en était fait. L'aulos, qui n'est pas une

---

6. *Ibid.*, 399 d.

flûte, comme on s'obstine trop souvent à le croire, mais un instrument à anche, était associé à la lascivité des banquets. Ce qu'on sait de sa technique de souffle laisse supposer qu'il était particulièrement sonore, et qu'il devait donc produire un effet acoustique beaucoup plus prenant que les cordes. L'opposition entre la lyre apollinienne et l'aulos du satyre Marsyas rejette ce dernier du côté de l'irrationnel et d'une certaine sauvagerie. N'oublions pas non plus que la lyre est l'instrument de l'aède, ce qui l'associe à la poésie. Purement musical – on ne déclame pas en jouant d'un instrument à vent –, l'aulos est étranger au *logos*, d'autant plus que sa facture avait rapidement développé un clétage complexe, probablement destiné à produire les micro-intervalles du *pycnon*, que rejette Platon.

Après la mélodie, Platon est un peu plus bref sur le rythme, en raison de la technicité du sujet, mais il adopte le même principe. Le rythme est en rapport avec la poésie, d'où un type de complexité qui n'est pas du tout le nôtre: le rythme est relatif au mètre poétique. Texte, mélodie et mesure sont imbriqués.

Platon généralise ensuite[7] cette critique à la peinture (*graphikè*) et à toutes les activités du même genre (πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία), tissage, broderie, architecture, ébénisterie. Et il enchaîne avec une nouvelle généralisation: les corps vivants et les végétaux se divisent aussi en deux groupes, selon que leur forme est belle ou laide (εὐ/ἀσχημοσύνη). On a donc, d'un côté, l'absence de beauté, de forme, de rythme, et d'harmonie, le mal dans l'ordre de l'expression et du caractère, et, de l'autre, ce qui en est le contraire, un caractère bon qui sait se maîtriser (σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους). Paradoxalement la perspective s'inverse : la visée platonicienne est celle du beau, et toutes les beautés, comme, inversement, toutes les laideurs, se superposent. On peut être tenté de retourner l'interprétation: ne serait-ce pas une esthétisation de la morale et de la politique? Si Platon subordonne l'art à la morale, c'est parce que la morale est de l'ordre du beau et du laid. La chose est évidente quand on lit le *Gorgias*. *Kalon* et *aischron* constituent, de façon équivalente, le bien et le mal, le bien est beau, le mal est laid. La difficulté que présente pour nous la position platonicienne tient à ce qu'elle ne distingue justement pas les différents ordres: tous les êtres, dans tous les domaines, doivent viser le beau. Superbe programme certes, et auquel on ne peut qu'avoir envie de souscrire, mais le problème, pour nous, vient de ce que le beau est, pour Platon, le même dans tous les ordres. Nous savons bien, nous, qu'il n'y a pas de beauté transposable à tous les ordres, puisque la beauté d'une peinture ne dépend pas de celle de l'objet ou de la scène qu'elle figure, mais de sa beauté intrinsèque en tant que peinture. Il ne suffit pas de bien représenter un beau sujet pour faire une belle peinture, pas plus qu'on ne fait de bonne littérature avec de bons sentiments.

Il découle évidemment de la position platonicienne que tous les autres artistes (τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς)[8] doivent être soumis au même contrôle. Les artistes

7. 401 a.
8. 401 b.

(*dèmiourgoi*) doivent produire du beau, mais un beau univoque, qui est l'objet focal de toute visée, en ce que cette visée représente son objet. Certes tous les arts ne représentent pas, en particulier l'architecture, mais la beauté réside alors dans l'harmonie des formes, ce qui ne constitue en rien une exception puisque toute beauté est harmonie et que la beauté de l'objet sensible tient à l'harmonie de ses proportions. N'oublions pas que le modèle musical est la clef de l'harmonie cosmique.

Il reste que Platon semble bien passer à côté de l'art en tant que tel, et que c'est effectivement la raison paradoxale pour laquelle il peut autant se référer au modèle artistique: l'art n'a pas de domaine propre. Il a des effets, des fonctions, des modalités et des structures, mais il est toujours en relation avec autre chose, de sorte qu'on peut légitimement se demander si Platon, qui parle tant des arts, a tout simplement pensé l'art.

Platon pense-t-il l'art ?

Platon ne parle pas ici de l'art en tant que tel. La *République*, puis les *Lois* se situent du point de vue de l'éducation morale des citoyens. Il n'en reste pas moins que nous avons pu constater que même lorsque Platon élargit aux autres arts ses positions sur la poésie, il emploie les termes *dèmiourgia* et *dèmiourgos* pour désigner l'art et les artistes, alors qu'il ne s'agit évidemment pas de termes qui renvoient de manière univoque à l'art et aux artistes. Rappelons brièvement ce qu'est un *dèmiourgos:* quelqu'un qui, quelle que soit son activité, ne travaille ni pour lui-même ni pour un maître, comme fait l'esclave, mais pour le public, en tant qu'artisan, technicien, ingénieur ou artiste. La raison de cette ambiguïté est d'ailleurs simple et radicale: les Grecs n'ont pas de terme pour désigner l'art. Le terme grec qui, dans nos habitudes de traduction, correspond à notre art est *technè*, qui a un sens nettement décalé, puisqu'il renvoie à l'habileté technique. Dans le *Gorgias*[9], Platon fait dire à Socrate que la rhétorique est une *empeiria*, mais non une *technè*, ce qui signifie qu'elle ne repose pas sur une connaissance réelle, mais sur une simple pratique des apparences, fondée sur une expérience de ce qui est efficace dans l'ordre de l'illusion. La *technè* est une forme de savoir réel. Platon n'a donc aucune hostilité envers la *technè*, même s'il considère que la connaissance des réalités supérieures a évidemment plus de valeur. En tout cas, la *technè*, en tant que savoir pratique, s'acquiert au long d'un apprentissage.

Alors que la *technè* déborde l'art, en tant que technique, qui relève du travail tant de l'artisan que du technicien et de l'ingénieur, on peut se demander si, inversement, elle recouvre tout le champ de l'art.

Le rapport de Platon aux poètes alimente largement sa réputation de contempteur d'un art qu'il ne peut s'empêcher d'aimer. Dans l'*Apologie*, Socrate, à la suite de la réponse de l'oracle à Chéréphon, qui fait de lui le plus *sophos*, c'est-

9. 463 b 4.

à-dire le plus savant des Grecs, va interroger trois catégories de détenteurs de savoir pour voir s'il va trouver quelqu'un qui donnera tort à l'oracle. Il commence par les politiques, et s'aperçoit qu'ils ne savent rien, si brillants soient-ils. Sans préjuger du résultat que donnerait un tel examen de nos jours, nous en conclurions probablement que la politique est un art et non une science, mais cela n'en ferait pas pour autant une *technè*. Si c'était le cas en effet, le grand homme politique pourrait l'enseigner à ses fils, puisque la *technè* se transmet par apprentissage.

Aux politiques succèdent, dans la recherche socratique, les poètes et les artisans (*cheirotechnai*, les hommes des techniques manuelles). Curieuse liste, censée recouvrir l'ensemble du champ du savoir, qui montre en tout cas l'importance de la poésie (tous genres confondus) dans la vie athénienne. Si toutefois on prend un peu de recul, cette liste est finalement plutôt évidente: le cinquième siècle athénien, celui de Périclès, n'est-il pas aussi celui d'Eschyle, Sophocle et Euripide, et celui de Phidias et Polyclète?

Or ces poètes sont incapables de s'expliquer sur leurs œuvres: leur activité poétique n'est pas le fruit d'un savoir (*sophia*)[10], elle est naturelle (*phusei*), ce que reprendra l'Athénien des *Lois* : les poètes sont devenus poètes naturellement (*phusei*)[11], *nascuntur poetae, fiunt oratores*, dira Cicéron, qui était académicien. Les poètes sont comme les devins, qui disent beaucoup de belles choses, mais sans savoir ce qu'ils disent, parce que ce ne sont pas eux qui parlent. La comparaison est appelée par l'état de transport divin qui est celui des poètes (*enthousiazontes*). Paradoxalement donc, le caractère divin de la poésie s'appuie sur la faiblesse des poètes, la grandeur de la poésie appelle la petitesse des poètes, qui ne maîtrisent pas leur œuvre.

Les *cheirotechnai*, présentés un peu plus bas comme *dèmiourgoi*, sont certes les artisans, comme l'indiquent généralement les traductions, mais aussi les artistes. On peut imaginer Socrate interrogeant des potiers et des sculpteurs. Comme leur nom l'indique, ces hommes possèdent une *technè*, une science véritable (*épistèmè*), et donc un savoir (*sophia*), mais un savoir qui n'est que relatif à leur pratique. Ce sont des professions qui supposent plus ou moins de don naturel, mais qui relèvent d'un enseignement. Rappelons que, contrairement à nous, les Anciens ne privilégiaient guère l'originalité, de sorte que l'imagination créatrice ne leur apparaissait pas indispensable à un talent artistique, qui pouvait donc se développer dans l'exercice de la copie, constatation qui, à elle seule, indique clairement que les Grecs ne concevaient pas du tout comme nous ce que nous appelons art.

Le statut des arts plastiques et appliqués est donc nettement différent de ce-

---

10. 22 b.
11. 700 d.

lui de la poésie. Ceux-là reposent sur une maîtrise technique, celle-ci sur l'inspiration conçue dans son sens le plus élevé.

La quête socratique ne porte pas ici sur les œuvres mais sur leurs auteurs. Socrate cherche qui détient le savoir véritable. Or le poète, qui est en fait un médium qui écrit dans un état de transport divin, n'a aucun savoir qui lui soit propre puisque ce n'est pas lui qui compose. L'artiste plasticien ou appliqué a, lui, un savoir spécifique bien réel, mais qui ne déborde pas le champ de sa discipline. L'objet propre à ce questionnement socratique n'étant pas l'art mais les artistes, il serait erroné de déduire de ce passage un mépris socratique pour l'art. D'ailleurs nous opérons naturellement la même distinction, puisque l'idée qu'un artiste génial puisse être une personne sans intérêt ou même peu fréquentable, est pour nous assez banale.

La poésie revêt sans doute pour Platon une importance particulière, puisqu'il développe à deux reprises ce qu'il avait esquissé dans l'*Apologie*: dans le *Phèdre*, et dans un petit dialogue qui y est entièrement consacré, l'*Ion*.

Ion est un rhapsode, c'est-à-dire un interprète. Socrate commence par lui dire qu'il envie la *technè* des rhapsodes[12], qui vivent avec les poètes, et en particulier avec le plus divin d'entre eux, Homère. Y aurait-il une *technè* de l'interprète, s'il n'y en a pas du poète? En tout cas la divinisation relative d'Homère confirme le rapport du poète au divin. On pourrait concevoir la *technè* de l'interprète comme un ensemble de techniques permettant de mettre en valeur et de faire partager des œuvres données aux poètes dans une pure inspiration qui ne devrait rien au métier. Le métier de l'interprète au service de l'inspiration du créateur. L'artiste divin compose, et l'artiste de métier interprète. Pourtant, dans cette première mention à la *technè*, Socrate évoque la tenue de scène du rhapsode. Ion, lui, est persuadé de posséder une *technè*[13], mais c'est précisément ce que va réfuter Socrate.

Son argumentation est très simple. Il se trouve qu'Ion est un interprète exclusif d'Homère. Comme on dirait familièrement aujourd'hui, il ne «sent» pas les autres poètes. Si donc Ion possédait une *technè*, elle lui servirait à rendre n'importe quel poète, parce que la poésie est un tout. Ce n'est donc ni une *technè* ni une science (*épistèmè*) qui permet à Ion de déclamer Homère[14].

Socrate développe ensuite des exemples de connaissances techniques portant sur les arts. Un amateur de peinture ne peut pas être compétent sur un seul peintre, en l'occurrence Polygnote[15], de même un spécialiste de la sculpture ne saurait voir son domaine d'expertise limité à un seul artiste. Quant au connaisseur en matière d'exécution musicale et/ou rhapsodique, il dispose d'une compétence qui ne se limite pas à un seul exécutant, fût-il Ion lui-même[16].

---

12. 530 b.
13. 530 c.
14. 532 c.
15. 532 e.
16. 533 b-c.

En fait Socrate a opéré un glissement concernant Ion, qui est présenté comme spécialiste de l'œuvre d'Homère en qualité de rhapsode évidemment, mais aussi en tant que commentateur, sa compétence homérique fonctionnant sur les deux registres. C'est ce glissement qui permet de passer de l'artiste à l'expert, mais il n'est pas illégitime puisqu'il repose sur l'hypothèse que l'artiste est tel du fait de la connaissance qu'il a de son art. Hypothèse que Socrate fait ici éclater.

On peut s'étonner, au passage, de la spécialisation d'Ion, dont on a peine à concevoir l'équivalent aujourd'hui. On n'imagine pas un acteur qui ne jouerait qu'un seul auteur. Aucun musicien ne devient l'interprète d'un seul compositeur. Cela ne doit pas cacher le fait qu'il y a des interprètes de référence et qu'inversement certains grands interprètes peuvent passer complètement à côté de compositeurs, fussent-ils parmi les plus importants. Les exigences techniques et professionnelles empêchent les artistes d'aujourd'hui d'avoir une spécialisation aussi exclusive qu'Ion, mais on peut parfois se demander pourquoi tel éminent interprète de Scriabine a eu la malencontreuse idée de mettre Schubert à son programme, et pourquoi telle violoniste justement célébrée a voulu jouer du Bach. La question platonicienne soulève donc un problème qui est aussi nôtre: pourquoi tel excellent interprète, qui dispose de toute la technique nécessaire, est-il incapable de jouer tel compositeur dont il ne sent pas la musique, même si parfois il le croit? Tous les musiciens savent que la musique est au-delà de la technique, même si l'indispensable technique réclame des aptitudes et un apprentissage lourd.

La conclusion socratique est claire: le talent homérique d'Ion ne relève pas de la *technè* mais d'une puissance divine (*théia dunamis*)[17]. Platon opère donc une distinction qui est toujours nôtre, celle de l'art et de la technique. Dans le cas du musicien, la technique permet de jouer les notes, et l'art, de les interpréter. Cela nous mène donc à un paradoxe sémantique: le terme que nous traduisons par *art*, à savoir *technè*, désigne la technique qui, tout en étant une condition nécessaire de l'art lui reste totalement étrangère: on peut jouer en mesure et au bon tempo toutes les notes d'une pièce sans faire une seconde de musique.

Pour nous la question est simple puisque nous avons les termes pour la formuler, l'art et la technique. Platon ne dispose que du terme de *technè*, qui désigne la technique et non l'art, il essaye ici donc de penser un art sans nom. N'oublions pas que le terme d'art lui-même ne désigne pas spécifiquement l'art et qu'il n'a pris cette acception dominante qu'à partir de l'expression *beaux arts*, qui, à l'âge classique, en spécifiait le point de vue esthétique. Les Grecs n'ont pas nommé d'un terme propre ce que nous appelons *art*, ce qui pose évidemment deux questions et soulève un paradoxe. Pouvaient-ils penser ce que nous appelons art? Pourquoi n'y a-t-il pas de nom grec pour l'art? Et comment se fait-il que ce qui est tellement évident pour nous, l'art grec, dont le pouvoir de féconder notre art

17. 534 c.

n'est pas éteint, n'ait pas été nommé, et donc peut-être même pas vraiment pensé, par ses auteurs et ses contemporains?

Pourtant la réponse de Platon au questionnement de l'*Ion* est tout à fait claire: ce que nous appelons art, et qu'il ne peut, lui, nommer, relève de l'inspiration divine. C'est la Muse qui provoque l'inspiration divine[18], «en effet tous les bons poètes épiques ont produit toutes ces belles œuvres, non pas du fait de la *technè*, mais dans une disposition divine (*entheoi ontes*) et en état de possession (*katechomenoi*)... De même que ceux qui sont en proie au délire des Corybantes ne se livrent pas à leurs danses quand ils sont dans leur état normal, de même aussi les auteurs de chants lyriques ne sont pas dans leur état normal quand ils composent ces chants magnifiques; tout au contraire, aussi souvent qu'ils se sont embarqués dans l'harmonie et dans le rythme, alors les saisit le transport bachique, et, possédés, ils ressemblent aux Bacchantes qui puisent aux fleuves le miel et le lait quand elles sont en état de possession, mais non pas quand elles sont dans leur état normal». Socrate est véritablement lyrique lorsqu'il évoque le don divin qu'est l'inspiration poétique. La divinité s'empare des poètes et des musiciens: ce n'est plus l'artiste qui s'exprime mais la divinité qui s'exprime à travers elle. L'artiste ne maîtrise donc pas sa production, il n'en est qu'un médium.

L'opposition entre art (en notre sens) et *technè* est donc radicale, et Platon apparaît ainsi étrangement romantique. Son compositeur possédé est beaucoup plus proche de Beethoven que de Rameau. Le contraste est donc maximum entre un art grec qui nous apparaît comme l'archétype de l'art classique et le romantisme de la conception platonicienne de l'art.

La position platonicienne nous est en tout cas très proche, une fois la part faite de ce qui en est justement la forme poétique, à savoir l'expression mythologique, le recours à la Muse inspiratrice. Quant aux allusions au bachisme et à la possession divine, elles décrivent de manière imagée ce que nous appelons aujourd'hui états modifiés de conscience, et tout le monde sait que la création artistique, même à un modeste niveau, suppose des états de conscience plus ou moins modifiés. À travers une grille de métaphores qui nous est étrangère, Platon développe donc une théorie de l'inspiration artistique à laquelle il nous est difficile de ne pas souscrire, mais qui met le traducteur en porte-à-faux puisque cette conception de l'art, qui est aussi généralement la nôtre, exclut ce que nous traduisons généralement par *art*, la *technè*, qu'il serait sans doute plus opportun de traduire, dans ces occurrences, par *technique*.

Le *Phèdre* reprend exactement la même conception: «Il y a encore un troisième genre de possession et de délire, qui vient des Muses: quand il saisit une âme délicate et immaculée, il l'éveille et la plonge dans des transports bachiques qui s'expriment par des odes et par d'autres genres poétiques, il pare de gloire

18. 533 e.

quantité de hauts faits des Anciens, et ainsi il fait l'éducation de la postérité. Mais celui qui, sans le délire des Muses, se présente aux portes de la poésie en croyant que la *technè* suffira à faire de lui un poète, il est lui-même un poète manqué, et la poésie de l'homme qui se maîtrise lui-même (σωφρονοῦντος) est éclipsée par celle de ceux qui délirent»[19].

Ainsi, paradoxalement, Platon, qui, lorsqu'il se situe du point de vue de l'objet d'un art qu'il ne peut même pas nommer en tant que tel, nous apparaît manquer assez cruellement de conception de l'art, au point de n'avoir rien compris à ce qu'est l'art, manifeste, lorsqu'il aborde l'art du point de vue de l'artiste, une remarquable subtilité d'analyse, à laquelle nous ne pouvons pas ne pas souscrire. Platon aurait-il compris l'artiste sans comprendre l'art?

L'emploi des termes *dèmiourgos* et *dèmiourgia* signifie en tout cas que l'objet produit n'a pas de statut propre, il s'agit d'une production destinée au public, comme toute autre fabrication, puisque le moindre artisan public est un *dèmiourgos*. L'objet d'art est comme toute chose, il a une fonction, publique, sociale, formatrice..., avec simplement une spécificité: produire des objets, des formes, des spectacles qui soient beaux. La seule spécificité de cet objet est d'être beau, et c'est en cela que l'objet disparaît, pour Platon, derrière le beau qu'il cherche à représenter. Il est pensé sur deux axes, sa visée et sa fonction. Et c'est sa fonction qui l'empêche d'être un objet purement esthétique. La poésie, la musique, la danse, l'architecture etc. servent à quelque chose, elles ne peuvent pas, pour Platon, être pensées comme des productrices d'objets purement autonomes. Paradoxalement, si Platon fonde le beau sur des structures formelles, d'où sa transcendance, il ne reconnaît pas d'autonomie formelle à l'œuvre d'art. La raison en est que l'œuvre renvoie à un beau qu'elle manifeste mais qui lui reste extérieur. Les structures formelles du beau ne sont qu'indirectement le moyen de produire de la beauté, c'est en réalité l'objet beau qui est un reflet de la beauté formelle pure. La transcendance de la forme condamne donc l'objet à n'être qu'une imitation. L'œuvre d'art est un inessentiel qui renvoie à un essentiel.

L'art est pour Platon une activité qui a rapport à l'essentiel dans sa visée, mais qui ne peut évidemment se réaliser que dans une singularité concrète.

Platon et le paradoxe de l'art grec.

Platon aurait donc compris l'artiste, mais raté l'art, passant à côté des œuvres. Pourtant son rapport à l'art est sans doute beaucoup plus étroit. Le propre de l'architecture et de la sculpture grecques est leur caractère formel. La statue ne montre jamais un être singulier, elle ne représente pas un corps réel. La statuaire grecque a, dès l'époque classique, défini mathématiquement les canons de

19. 245 a.

la beauté, nous connaissons tous, au moins de nom, le canon de Polyclète, qui n'était pas le premier. Ce qui fait la beauté d'un corps humain n'est pas sa réalité charnelle, mais l'harmonie des proportions qui en constituent la structure formelle. Le sculpteur travaille donc à partir de modèles mathématisés. D'où le côté impersonnel de la statuaire grecque classique. L'expression singulière est bannie au profit d'une harmonie formelle de nature mathématique.

L'architecture classique illustre de manière encore plus radicale ce formalisme de l'art grec. Elle construit essentiellement des temples, pour des raisons économiques assez claires, le monde grec n'est pas très riche et ce n'est pas un royaume, de sorte qu'il n'y a ni palais, ni villas luxueuses, les habitations sont en torchis, ce qui est d'ailleurs assez rationnel dans une région menacée par les tremblements de terre. Or le temple, ouvrage central de l'architecture grecque, si on excepte les fortifications, dont il est clair que la fonction est exclusivement utilitaire, obéit à des structures formelles rigides. Tous les rapports sont mathématiquement définis, longueur, largeur, hauteur, espacement des colonnes, diamètre...

On comprend, dans ces conditions, que l'œuvre soit finalement un inessentiel qui réalise concrètement, en les appliquant à une matière, les structures formelles de la beauté. Dans cette optique, la sculpture et l'architecture dépendent d'une source, qui est en quelque sorte un point focal d'où est issue toute beauté. Le simple fait qu'il y ait un modèle mathématique du beau, en l'occurrence un ensemble de rapports arithmétiques dont l'application produit des œuvres belles, implique une transcendance du beau par rapport à l'œuvre d'art, transcendance dont la négation fait dire à Hippias les niaiseries que Platon lui prête dans l'*Hippias majeur*.

C'est ainsi que pour construire le cosmos dans le *Timée*, Platon met au travail un *dèmiourgos*, qui réalise l'âme du monde à partir des rapports de la gamme dite pythagoricienne, dont la propriété est d'être entièrement déduite de rapports mathématiques. *Dèmiourgos* présenté d'ailleurs comme un architecte (ὁ τεκταινόμενος)[20]. Le démiurge divin est en quelque sorte un dieu artiste, architecte en l'occurrence, qui réalise la plus belle œuvre possible, mais il est évident qu'un tel art relève du calcul et non de l'inspiration. L'architecte, tout comme le sculpteur, n'est pas un possédé à l'instar du poète ou de l'aède. La conception platonicienne de l'artiste, dont nous avions relevé le caractère, pour nous, romantique, ne peut concerner que la poésie (au sens large, de l'épopée à l'art lyrique).

Il faut donc bien constater que Platon ne peut avoir de conception unitaire de ce que nous appelons art, et, qu'en ce sens, il n'a pas pu penser un art que sa langue ne nommait pas, et qu'il ne s'est pas donné les moyens lexicaux d'exprimer. Constatation qu'il faut évidemment aussitôt retourner. Les raisons plato-

---

20. *Timée*, 28 c.

niciennes de ne pas concevoir l'art sont en effet tout à fait légitimes, puisqu'on a affaire à des pratiques totalement différentes. On doit donc se demander si le concept d'art ne serait pas une invention conceptuelle récente dont l'évidence relèverait de l'illusion.

Notre question prendrait alors une tout autre forme. Il n'y aurait plus à s'étonner de voir Platon comprendre l'artiste et passer à côté de l'art. Platon comprend la poésie, et c'est justement parce qu'il en connaît le pouvoir qu'il en mesure les dangers, mais il sait bien que la sculpture et l'architecture ne relèvent absolument pas du même processus de production ni du même type de réception. On a d'un côté la production démiurgique d'objets beaux, sculptures et temples, et, de l'autre, une création médiumnique, qui porte le nom, qui lui est resté, de *poièsis*. Cette création est un don divin qui se réalise à travers un interprète qui doit lui aussi se trouver dans un état de transe pour rendre véritablement présente l'œuvre qu'il déclame. Et les auditeurs partagent cet état modifié de conscience, d'où le danger potentiel d'une poésie dont il ne faut pas oublier qu'elle est associée à la musique. Comme nous l'avons vu dans le *Phèdre*, la possession est explicitement présentée comme incompatible avec la maîtrise de soi. La chose est évidente par elle-même, mais le simple fait de la formuler fait *ipso facto* sortir la poésie du cadre de la moralité puisqu'elle a comme condition d'exercice cette vertu capitale qu'est la σωφροσύνη.

L'art en tant que tel, comme nous le concevons, n'existe donc pas pour Platon, peut-être tout simplement du fait que c'est nous qui mettons sous cette même notion des réalités différentes, que les Grecs distinguaient nettement, sans doute parce que, dans leur pratique, elles ne pouvaient pas se confondre.

Il en découle pour nous un triple paradoxe. D'abord, comme nous l'avons vu, Platon comprend admirablement bien la psychologie de l'artiste, tout en refusant à l'art l'autonomie que nous considérons lui être essentielle. Ensuite, cet «art grec», qui a une telle importance pour notre propre structuration esthétique, n'a pas existé en tant que tel. Et enfin ce qui pour nous constitue justement cet «art grec» est, clandestinement, au cœur même de la pensée platonicienne.

Le démiurge du *Timée*, en effet, construit le cosmos à la manière d'un architecte grec, c'est-à-dire en utilisant les proportions qui doivent produire la plus belle harmonie possible. Une telle conception repose évidemment sur la singularité de l'architecture et de la sculpture grecques, qui présupposent que le beau relève d'une harmonie exprimable sous forme de rapports mathématiques.

On peut même se demander dans quelle mesure un axe central du platonisme n'est pas, en quelque façon, virtuellement déjà là. Sans l'Acropole, sans Phidias, sans Polyclète, Platon aurait-il imaginé la transcendance de la Forme? On peut effectivement se demander s'il n'a pas, sans vraiment s'en rendre compte, repris et théorisé, dans sa philosophie, le schéma propre à la sculpture et à l'architecture de la Grèce classique. Et, dans ce cas, sans ce qui est pour nous «l'art grec», nous n'aurions pas Platon, mais ce modèle n'aurait pas pu fonctionner si Platon avait pensé «l'art grec» en tant qu'art. Si en effet «l'art grec» a pu servir de mo-

dèle inconscient, c'est parce qu'il était pour les Grecs tout autre chose que ce qu'est l'art pour nous. L'autonomie esthétique de l'art et son inscription dans les pratiques sociales, qui sont au centre de nos conceptions de l'art est évidemment incompatible avec la logique centrale de la sculpture et de l'architecture grecques (qui sont ce à quoi nous pensons d'abord quand nous parlons d'art grec), à savoir la visée d'un beau transcendant, qui se laisse incarner à travers une médiation mathématique. Pour le dire d'une manière simplifiée, l'art grec a pu constituer le modèle secret de Platon justement parce qu'il n'y avait pas d'art grec, puisqu'il s'agit là d'un concept rétrospectif. Si «l'art grec» avait été pensé comme un art, et non comme une *technè*, nous n'aurions sans doute pas Platon.

On risque toutefois de s'étonner que le démiurge architecte du *Timée*, s'il procède comme tous les architectes, en commençant par faire un plan, *paradeigma*, le trace à l'aide non pas des proportions qu'utiliseront les architectes grecs, mais de celles de la gamme pythagoricienne. L'explication est probablement toute simple. La gamme du *Timée*, on l'a vu, ne s'avoue pas pour telle, mais se présente comme une déduction purement mathématique *a priori*, à partir d'un calcul de médiétés. Il eût été évidemment impossible de supposer le démiurge créant le cosmos à partir de modèles empiriques qui ne pouvaient pas encore exister. Les canons de la sculpture et de l'architecture n'étaient pas déductibles, contrairement à celui de la gamme pythagoricienne, dont nous avons noté qu'elle était essentiellement une gamme de mathématiciens, et non de musiciens. La coupure très nette qui sépare l'art lyrique, le seul qui correspond à ce qu'est pour nous l'art, et les arts plastiques, relevant de la *technè*, fait basculer le modèle musical pythagoricien du côté de la *technè*, ce qui lui permet de servir de modèle pour l'architecture du cosmos.

Le rapport extrêmement complexe de Platon à l'art change donc complètement selon qu'on se place de notre point de vue ou de celui des Grecs. De notre point de vue, Platon n'a pas compris un art qui pourtant lui a servi de modèle inconscient, tout en développant une très profonde intuition de l'inspiration artistique. Du point de vue grec, qui ignore l'art, tel que nous l'entendons, alors même que cet art grec fonctionne toujours en nous comme modèle esthétique fondateur, nulle contradiction ne vient perturber la modélisation platonicienne, dont on mesure mal tout ce qu'elle doit à la sculpture et à l'architecture classiques.

J.-J. DUHOT
(Paris)

ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ: ΜΙΑ ΠΑΡΕΞΗΓΗΣΙΣ;

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ Πλάτων παρέχει τὴν ἐντύπωση ὅτι διατηρεῖ μία ἀμφιλογόμενη στάση, ἴσως ἀντιφατική, ὡς πρὸς τὴν τέχνη, δηλαδὴ ταυτοχρόνως εὐνοϊκὴ καὶ ἐχθρική. Ἐπικρίνει τοὺς ποιητὲς καὶ τοὺς μουσικούς, ἐνῶ συγχρόνως ἐμφανίζεται ἰδιαιτέρως εὐαίσθητος πρὸς τὴν ποίηση, ἀναδεικνύοντας μάλιστα τὸν ποιητὴ ὡς ἐμπνευόμενον ἀπὸ τοὺς θεούς. Στὴν περίπτωση τῆς ποιήσεως, διακρίνει τὴν τέχνη ἀπὸ τὴν τεχνική, κι ἔτσι, μᾶς ὁδηγεῖ στὸ νὰ συνειδητοποιήσουμε ὅτι οἱ Ἕλληνες δὲν διαθέτουν ὅρο ποὺ νὰ δηλώνει ὅ,τι ἐμεῖς ὀνομάζομε τέχνη καὶ ποὺ ὁ Πλάτων ἀντιδιαστέλλει, ὅπως κι ἐμεῖς, ἀπὸ τὴν τεχνική. Ὁ ἐμπνεόμενος εἶναι ἐπικίνδυνος, ἐπειδὴ δὲν εἶναι κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ κινεῖται ἐντὸς τοῦ παραλόγου. Ἀντιθέτως ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ ἕνα λογικὸ πρότυπο δομημένο ἐπὶ τοῦ πλαισίου τῶν Πυθαγορείων, προκειμένου νὰ προτείνει μία δομὴ τοῦ κόσμου. Τελικῶς, φαίνεται ν' ἀντιλαμβάνεται τὴν ψυχολογία τοῦ καλλιτέχνη, ἀγνοώντας τὴ φύση τῆς τέχνης. Οἱ μεταβάσεις καὶ οἱ συγχύσεις αὐτὲς ἐρείδονται στὴν πραγματικότητα ἐπὶ μιᾶς βασικῆς παρεξηγήσεως: Ἡ τέχνη, ὅπως τὴν ἀντιλαμβανόμαστε σήμερα, δὲν ὑπάρχει γιὰ τοὺς Ἕλληνες, οἱ ὁποῖοι δὲν διαθέτουν εἰδικὸν ὅρο προκειμένου νὰ τὴν κατονομάσουν· καί, ἐὰν ὁ πλατωνικὸς στοχασμὸς προσδίδει τὴ μεγίστη σημασία σ' αὐτὸ ποὺ ἐμεῖς ὀνομάζομε τέχνη, ἡ ἀντιληπτική μας διαβάθμιση κατ' οὐδένα τρόπον ἀνταποκρίνεται πρὸς ἐκείνην τοῦ Πλάτωνος. Κατὰ τὴ γνώμη μας, ὁ φιλόσοφος κατενόησε τὸν καλλιτέχνη χωρὶς νὰ κατανοήσει τὴν τέχνη· πρέπει ὅμως ν' ἀντιστρέψωμε τὴν ἀντίφαση προκειμένου νὰ διερωτηθῶμε ἐὰν ἡ ἔννοια «τέχνη» δὲν εἶναι παρὰ μία σύγχρονη ἐπινόηση.

Jean-Joël DUHOT
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

ON THE SCEPTIC PERIOD OF THE PLATONIC ACADEMY*

My hereafter remarks deal with a word entitled *El enigma de la Academia de Platón: escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica* (Córdoba [Spain], Berenice editorial, 2007), and its author is Ramón Román Alcalá, professor of the University of Córdoba since 1996. In the Spanish history of the historiography of the western philosophical ideas, such a book like Román Alcalás is, in my opinion, a landmark. *El enigma de la Academia de Platón* bridges a historical-philosophical gap that, for more than four centuries, had been only overcome with books of Italian, French or German authors. The other landmark in such matter is the treatise *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus (Opera Petri Valentiae Zafrensis in Extrema Baetica* (Antwerp, 1596), by the Spanish humanist Pedro de Valencia (1555-1620)[1]. Apart from these two books, I do not know any other Spanish author, or Hispano-American, who has devoted so exhaustively to such a thematic like the hellenistic period of the platonic-academic philosophy, a period comprehended between the distant scolarchs Arcesilaus from Pitane and Antíochos from Ascalón (this opinion does not imply that I discard the possibility that there could have been others whom I have omitted). The title of Román's book imitates, to some extent, the book by Harold Cherniss entitled *The Riddle of the Early Academy* (1944), and, in fact, mentions it in its Italian version (*L'enigma dell'Accademia antica* [Florence, 1974]), in the note 70, page 43. Compared to the former title, Román's book *El enigma de la Academia de Platón* is not as determined as Cherniss' *The Riddle of the Early Academy*[2], it could seem that the book would cover the whole

---

* Prof. Rubén Soto Rivera is a world-known specialist of Arcesilaus and of the philosophy of kairos. The present version in English of his article is due to Prof. Manuel Bermúder Vasquez, of the University of Córdoba (Spain) [Notice of the Editor who has reviewed the English text].

1. Spanish translation of this play by Pedro de Valencia is *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus*, ed. José Oroz Reta, Badajoz, 1987. Before this one there was another one *La Académica o del criterio de verdad*, in *Obras completas de Menéndez Pelayo*, vol. 43, ed. Enrique Sánchez Reyes, Santander, 1948. Nowadays, Juan Luis SUÁREZ SÁNCHEZ DE LEÓN is a scholar dedicated to study this Spanish humanist and between his publications on this topic we emphasize *El pensamiento de Pedro de Valencia: escepticismo y modernidad en el humanismo español*, Badajoz, 1997.

2. There is a Spanish version edited by the Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Harold CHERNISS, *El enigma de la primera Academia*, trad. Susana Marín Delgado, Mexico, 1993.

philosophical history of the Platonic Academy, but its subtitle: *Sceptics against dogmatics in Classical Greece*, serves as a *chronotopic* specification. There is another parallelism between Román and Cherniss: both of them have devoted themselves to study the *agrapha dogmata*, the un-written or oral doctrines of Plato[3]. As well as Cherniss in his book is sceptic about the hypothesis that Plato has taught more important esoteric doctrines than the exoteric ones of his *Dialogues*, in the same way Román authenticates the opinion on the matter of Juan de Dios Bares in his article «La φαντασία καταληπτικὴ y la academia escéptica». «Between the most exotic is the one that displays Arcesilaus as having practiced a certain esotericism in his philosophy, that concentrated in a secret dogmaticism with his surpassed students. I agree with Juan de Dios Bares when he observes that there is no reason to suspect that there were secret Platonic dogmas under Arcesilaus' arguments, arguing that the necessity to appeal to secret doctrines is more just in the case of Plato, since he doubted that the writing could translate faithfully or transmit the knowledge, reason why he demanded the free conversation in his circle of students as the unique formula of true knowledge»[4]. That is to say, there was no platonic «esotericism» or dogmaticism in the intimate circle of the disciples of Arcesilaus of Pitane, first scolarch in the Middle Academy, nor in the circle of Carneade of Cyrene, first scolarch in the New Academy, far from it that both academic scolarchs had professed, driven and transmitted such platonic esotericism to their successors. Although in *El enigma ...*, the other academics are studied, however, I will limit my review to these two figures of the academic scepticism.

Román agrees with the following thesis that Victor Brochard defended in his book. *Les sceptiques grecs* (Paris, 1887; repr., Paris, Vrin, 1932): «Brochard says that perhaps in Metrodorus began the tradition which Augustine of Hippne gathers later, and according to which the academics also defended as a doctrine certain hidden esoteric dogmaticism, in their eagerness of dialectic fight against the Stoics. This Augustinian testimony has been already discussed, reaching the conclusion that this idea was a personal conjecture of the Saint, insufficiently or erroneously based on confused texts of Cicero. In addition, the main idea of Augustine's critic to scepticism identifies the doubt with the *desperatio veri*, and

---

3. R. RÓMAN, Son los 'ágrapha dógmata' las lecciones no escritas de Platón?, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 16, 1999, pp. 85-108. Román assures that «Nobody denies that oral explanations of Plato were a real fact, the question is not in the acceptance of those non-written lessons, but in determining to what that doctrine corresponds» (*El enigma...*, p. 42).

4. *Ibid.*, pp. 80-81. «An article by Juan DIOS DE BARES, La φαντασία καταληπτικὴ y la academia escéptica, *XIII Congrès Valencià de Filosofia, Peníscola, 2-4 novembre de 2000*, pp. 296 ff., remarks this idea and «he [Juan de Dios Bares] says that Arcesilaus resigned to follow the line of this predecessors and against a dogmatic Plato he defended a sceptical reading of Plato», pp. 297-298 extend this interpretation» (*El enigma...*, p. 22, n. 7).

even the idea of suspension of judgment is considered like a state of the soul, impoverished and lowered by the negative presence of error»[5]. In the opinion of Román, Arcesilaus and Carneades were sceptic, but in a Socratic-Platonic way[6]. Both scolarchs, successors or disciples of this modality, were academic insofar as they remained faithful to the socratic-platonic maieutic[7], or dialectic, irony, and the *docta ignorantia*. This academic scepticism differs from the one of Pyrrho of Elis and his disciples, and Román adduces as a proof of this assertion the fact that Cicero does not have included in the philosophical antecedents of Arcesilaus' scepticism the scepticism of Pyrrho. Román declares that «going back to Cicero, he is placed in an essentially academic tradition, i.e. for him the unique known scepticism is the academic one with all its defects, that is to say, *he does not unite Pyrrho's doctrine to the one of the creators of the scepticism of the Academy*»[8]. More radical on the matter, Pyrrho's philosophy would have been classified as sceptic since the restoration of the academic scepticism by Aenesidemus of Cnossos and his eight books of *Pyrrhonian arguments*[9], as a reac-

---

5. *El enigma...*, p. 151: «According to Cicero, Clitomachus disagreed with the probabilistic criterion of Carneades and thought that he had carried out a Herculean work when extracting the assent of our souls; nevertheless, for Carneades, this attitude was not valid for all the opinions of the every day life. This last admission already carried a frankly different attitude from the radical scepticism of Pyrrho or Arcesilaus, concentrating in the probability of things. From now on, the academic scepticism will be less rigorous, mainly with Philo, and it will take Augustine of Hippone to the interpretative hypothesis that the scepticism of the Academy is not ruled by a theoretical attitude, about the incomprehensibility of things,'but rather by methodological needs in order to fight the Stoics. According to this, the Cartesian scepticism, much later, doubts of things, but only to fight a hard dialectic battle against the Stoics and not because things truly make doubt» (*op. cit.*, pp. 148-149).

6. «Certain dialectic germ seems undeniable, and therefore sceptical, in Plato's thought. In the same way, we must talk about a model that conceives philosophy like *shared search* (συζήτησις), oriented towards the goal of knowledge of the true reality» (*El enigma...*, p. 38).

7. There is therefore not only a spontaneous development, as Robin observers, of the germs of scepticism stumulated by a supposed sceptical pyrrhonism, but also a maturity of the own sceptical germs of Platonism, very needed as anti-stoic dialectic in the philosophical discussions. Robin's hypothesis saves Platonism, but at the cost of turning into heretical the whole sceptical exposition of Arcesilaus. From this perspective the academic movement loses its originality, but the Platonic dogmatic purities are out of danger» (*ibid.*, pp. 49-50).

8. *Ibid.*, p. 27. «Scepticism as a movement appeals belatedly a singular figure like Pyrrho of Elis. This means that, in spite of the indications of scepticism that we can find in many pre-Socratic thinkers, the unique viable scepticism at Pyrrho's time (a contemporary of Arcesilaus, let us not forget) was the scepticism of the Academy, a scepticism that was modifying until it got lost with the Stoic influences of Antiochus, the great apostatized of the Platonic Academy (*ibid.*, pp. 16-17).

9. «According to Enesidemus, it is possible to make the distinction between *pyrrhonian*, referred to Pyrrho's thought, and *pyrrhonic*, a term that would include the followers of Pyrrho that are conscious of being included in a unitary and original tradition, claiming Pyrrho of Elis as the figure that initiates, in a strict sense, the sceptic movement» (*ibid.*, p. 29).

tion against the Stoic dogmaticism of the neo-academic scolarch Antiochus, whom Román describes as «great apostatized» (pp. 163-164, n. 370; p. 165), and «insincere» (p. 166). This is the last one of the neo-academics that is studied in *El enigma de la Academia de Platón.*

The claimed dogmatic-platonic "esotericism" of Arcesilaus is described as "legend" in Román's book, who, based on another scholar, adduces the following reasons for such qualification: Of course we can accept that the statements of Arcesilaus have some confused, contradictory or lacking of clarity aspects that clash with the classical Platonic tradition. Carlos Lévy attributes the appearance of that "legend" as a secret dogmaticism, and a possible "esotericism" of Arcesilaus, to some verses of Timon who recognizes an eclectic tone in the philosophy of the academic consisting out of three components: one Platonic, one Pyrrhonian and third one Megaric. According to these verses, Arcesilaus would be declared specifically Platonic, but sustaining his philosophy through sceptical and ethical elements. Since this mixture was dark for Timon, who was not a philosopher and did not understand the sceptical assumptions of the socratic-platonic origin, he solved the dilemma appealing to the mystery of the "esotericism" of the academic. In addition, we should not forget that Arcesilaus was the rival of Pyrrho and that it is normal that Timon, the latter's disciple, shows more what separates them than what unites them. Therefore, all the difficulties raised up to here and all this accumulation of vacillating interpretations, seem to make clear the conflicts that were produced in reference to the Academy, and the complexities which we must face in order to understand the evolution of the Platonic school on the ground of some sceptical positions. The philosophical mind of Arcesilaus attracts, fascinates, and demonstrates a thought which, having Platonic roots, developed ethical attitudes that made of doubt a method and an aim for human behaviour"[10].

Every "legend" has some historical base around which what is scientifically unverifiable and common as a "myth" in its wider meaning is built. Let us ask ourselves for the historical foundation of the legend of the esotericism of the Middle Academy of Arcesilaus and let us answer such a question according to Román's judgments. Firstly, there is the fact that Arcesilaus did exist *in historicis;* although he was compared with the Homeric Chimera, he was not a *chimera* in the history of the Western ideas. Page 36 and 40-41 of *El enigma de la Academia de Platón* are dedicated to such historical confirmation. Secondly, Román judges that Arcesilaus was a genuine Platonic, although he adapted himself in a original way to the new intellectual preoccupations of his times. Let's quote Román twice: «Arcesilaus, as far as he is concerned, followed his teacher Plato and was always a true interpreter and a follower of his philosophy, because he tried to discover the truth, but always having the intention to accustom

10. *Ibid.*, pp. 81-82.

his interlocutors and disciples more to the reflection than to the authority of someone»[11]. «And later on: We cannot recognize in Arcesilaus a heretical or a revolutionary that forgets Plato's doctrines rigorously collected by his successors»[12]. In the chapter entitled «Arcesilao: el triunfo de la dialéctica infinitista y abierta» (pp. 35-82), we especially find some lines that deserve to stand out, just because they subtly oppose Plato *vis-à-vis* with Arcesilaus, to display the two main interpretative alternatives that the historical-philosophical tradition from the hellenistic period onward has transmitted about the thought of the philosopher from Pitane. Let's quote them: «Certainly, the Platonic project is usually characterized in its origin as a "finitist" and closed dialectic. This was at least Plato's intention. Nevertheless, that project was unaccomplished. If Plato had concluded it, as it happened with the system of the Neoplatonic Plotinus, the later developments of the Academy would have been more homogeneous and less ambiguous. The obvious verification of this hypothesis is noticed in the different direction that the school followed with the successors of Plato. Arcesilaus will be the key figure in this tangle, since he is, for some, a traitor to the Platonic system and, for others, the true interpreter of the philosophy of the teacher»[13]. The real dilemma resides in cloosing between "traitor to the Platonic system" or "true interpreter of the philosophy of the teacher". Thus, for example, Román informs us that Antiochus bet from the beginning to defend a "finitist" dialectic of Plato, a perfect, finite, determined and safe system that had been inherited by the Peripatetics and the Academics and that, in his opinion, Antiochus noticed only a mere difference in the nomenclature, against a substantial coincidence in their philosophical positions[14]. Whereas Román himself, explaining the criterion of the degrees of perceptual certainty in the epistemology of Carneades, assigns the Academic from Cyrene to the "infinitist" and open dialectic of Arcesilaus: «If we do not have a single moment, determined and singular, of certainty, but several, their specific circumstances, we will accept diverse criteria or, at least, diverse degrees of certainty of the same criterion. In other words, sometimes the group of circumstances will not be sufficient to justify my beliefs or my representations of the things, whereas in other occasions they will. For that reason, Sextus says that the Academics, in the same way that they followed different "representations" for different things in different circumstances, did not apply the same "representation" in every circumstance, but changing "representations" according to each circumstance, thus approaching to an "infinitist" and open dialectic which was typical of an endless dialogue»[15].

Therefore, for Román, Arcesilaus was not a *traitor to the platonic system*, but

---

11. *Ibid.*, p. 48.
12. *Ibid.*, p. 49.
13. *Ibid.*, p. 19.
14. *Ibid.*, p. 168.
15. *Ibid.*, p. 111.

a true interpreter of the philosophy of the teacher. We already know the identity of the *novoacademic* Ephialtes. Román is so convinced of the directive (or tendency) of the philosophy of Arcesilaus, that he univocally explains the cause by which this period is known like the "New Academy". «Therefore, to qualify Arcesilaus' Academy as "New", indicating by this some kind of rupture with classic Platonism, is erroneous. It seems reasonable to admit that the designation of *new* Academic for Arcesilaus and his followers comes from their adversaries and the late Platonists like Numenius, since they needed some controversy in their confrontation with the sceptic Arcesilaus. We tend to think that the label of "new" was assigned by those who considered as an excellent strategy to denounce the modification of the Platonic thought like a treason to their philosophy»[16]. We should remember that, for Román, the scepticism of the Middle New Academy or displays socratic-platonic root, and that, if Pyrrho and his disciples have been considered as "sceptic", this has been possible from the retroactive comparison of these made by, at least, Enesidemus and Sextus Empiricus with the philosophical model of the Platonic Academy, from Arcesilaus to Philo of Larissa. Román remarks that «Diogenes Laertius (III, 51) already observed that a great controversy existed between those who affirmed that Plato was a dogmatic and those who denied this assertion; he himself said that this controversy had been discussed much as a problem»[17]. According to Román, this *"novoacademic"*, Philo, was so sceptical that Philo's Plato is linked more to the problematic and sceptical Plato than to the dogmatic one to whom we are accustomed»[18]. Román justifies the reasons of Philo's sceptical ideas by saying that «he wanted to reduce the differences and the distance between the teacher and the later scepticism of Arcesilaus and Carneades, by proposing a gradual return to the nuclear Platonism, but without resigning to the Academic scepticism. According to Philo, the Academy had not moved away from the attitude defended by Plato. Arcesilaus and Carneades would have developed the philosophical approaches of Plato which were more prone to scepticism. In this way Philo seemed to realize the unity that underlaid both developments, united by the declaration of ignorance and incapacity to secure the truth, which was deep buried and with difficult access to the majority»[19].

The treason of Antiochus, the great apostat and insincere *"novoacademic"* with "a twisted interpretation of the *Timeus*" (p. 166), would have been a reaction against the sceptical enhancement carried out by his teacher Philo, to the Platonism from the Swan of Apollo to himself, because, as Román alleges, «the

16. *Ibid.*, p. 48.
17. *Ibid.*, p. 156, n. 346.
18. *Ibid.*, p. 155.
19. *Ibid.*, p. 154.

traitor that kills is always the one who is closest» (p. 165). Antiochus would have been the antithesis, or the antipodes, of Arcesilaus. «Sextus says that Antiochus introduced Stoicism into the Academy, accusing him of teaching stoicism in the Academy, besides demonstrating, erroneously, that the stoic doctrines were already present in Plato and Aristotle»[20]. Antiochus would have been the reactivation and, as well, the renewal of the Stoic appropriation of philosophical propositions of the Old Academy made by Zeno of Citium and his disciples, in order to get integrated in the frame of the Athenian philosophy. Indeed Arcesilaus rebelled against this Stoic strategy defending the Platonic patrimony, mainly with the argument of reduction to the absurd, to denounce publicly the mutual incompatibility of both ways of philosophy and the real motivations on this attempt of appropriation of a prestigious Greek philosophical tradition. In order not to digress from our topic, i.e. the "legend" of the platonic-academic esoterism, we refer to the political aspect of the issue in the corresponding footnote[21]. According to Román, Arcesilaus was simultaneously Platonic and sceptical, but only to some extent. Román detects «at least an incoherence» in the Socratic-Platonic scepticism of the philosopher of Pitane. According to Román, Arcesilaus would have been a sceptic almost consequent with the priority of the ἐποχή, or suspension of judgment or assent, but, in the matter of ethics, he would have affected totally in dogmatism. In *El enigma de la Academia de Platón*, we read that, according to one of both summaries of Sextus Empiricus about the philosophy of Arcesilaus, his author argues, jointly with the Pyrrhonian physician, that «for that reason, with respect to Arcesilaus, he says that turning the *epoche* into an «absolute and objective good» (having always to suspend the judgment) he abandons the sceptical attitude turning it into dogmatic; «and he says that the aim is the suspension of judgment [καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχήν], which goes accompanied by the ἀταραξία» (H.P., I, 233)[22]. This inco-

---

20. *Ibid.*, pp. 163-164.

21. «In other words, when Brochard critizes Carneades' moral, he recognizes its validity without noticing it. Avalidity that only makes sense in a democratic and tolerant system, where every action must consider the actions of the others» (*ibid.*, p. 142). These circumstances are as important for the perceiver as for the object perceived and the means of the perception. The Academics tested their preceeding certainty and these tests were compared by Sextus trying to check (δοκιμάζει) the Athenian democracy, i.e., the examination made by the authority of the merits of the candidates to a magistrature and the decision that followed that examination (*ibid.*, p. 116). AULUS GELLIUS in his *Noctes Atticae*, says that Cicero affirmed that the Stoics, with Chrysippus at the top, had to make a big effort in order to defend and justify the freedom of existence. But Carneades was clear on this because he concluded that it is impossible to admit destiny without denying freedom. If necessity is what produces everything, we can do nothing, but experience that this assertion is wrong, therefore, destiny does not limit out life. We save freedom, but we must sacrifice destiny for it (*ibid.*, p. 136).

22. *Ibid.*, p. 72.

herence would be based on the priority of the ἐποχή that would make me firstly suspend the assent, and then suspend the assent in the opinion of which the *epoche* is an objetive and absolute good united with the *ataraxia* or freedom from worry. The use of such a dogma (the doctrine of *epoche*[23] which is a theoretical matter) especially in ethics[24] (which is practical a especially matter) is incongruent: «And when Sextus says: 'Arcesilaus did not determine, primarily, a criterion', he is talking about a strong criterion of truth, incompatible with the ἐποχή, but he leaves the possibility of a criterion of action, a conduct rule»[25]. Arcesilaus proposed "the reasonable" (τὸ εὔλογον) as a criterion of action in ethics. In the following words of Román we find in its context his judgment of perception that seems that Arcesilaus was "in error or, at least, in an incoherence"): «The starting point of Sextus' text is the suspension of judgment, in order to assert immediately that coming with the εὔλογον it will act well, appealing to the prudence which is exerted in the upright action. It is evident that here we find a problem: if someone appeals to the suspension of judgment on all things, how is it possible to progress a philosophical position? When asserting that the εὔλογον is the criterion of the action and that the assent is not necessary for the action, it seems that Arcesilaus is in error or, at least, in an incoherence, since the production of the criterion as a rule is in contradiction with the attitude of universal suspension»[26].

Román explains that, although in the philosophy of Arcesilaus, according to some pertaining anecdote, there is some kind of divorce between theory and praxis, detected even by his contemporaries, it is not less true that the theory of εὔλογον seems closer to a moral theory that tries to solve the inactivity of life, a situation to which the strict interpretation of ἐποχὴ would lead us, than to a gnoseological affirmation of a criterion of truth[27]. Perhaps it is convenient to mention again Román's study when, in previous pages of his book, he declared:

---

23. We have the expression of a strong epistemological declaration for the Academic case: the lack of capacity to know anything that leads us to a universal pessimism and to the suspension of every assent» (*ibid.*, p. 73).

24. «For that reason, from now on, Arcesilaus tries to show that *epoche* is not a synonym of inactivity» (*ibid.*, p. 73).

25. *Ibid.*, p. 77.

26. *Ibid.*, p. 76. «Therefore, it seems that there was a big difference between using a criterion in practical life and finding a criterion of truth. For that reason, we could say with some certainty that Sextus was right when he asserted that Arcesilaus did not define, *stricto sensu*, any criterion, and that the one which was defined had been so only with the intention of solving the Stoic challenge of inaction and inactivity derived from the suspension of judgment. And I say he is right because such assertions seem to refer more to some epistemological criteria, of which Arcesilaus did not define any, rather than to a criterion of action. Arcesilaus, then, locates himself between a mild scepticism with positive proposals and a meager or insufficient dogmatism that does not stop surprising» (*ibid.*, p. 80).

27. *Ibid.*, p. 79.

«This starting point would lead us to postulate a single philosophical line in the Academy that would privilege not an abrupt transformation of the dogmatic philosophy into sceptical, but a development of suppositions "almost sceptical" thereof[28]. Perhaps *El enigma de la Academia de Platón* will constitute the display of the historical-philosophical development of the almost sceptical assumptions of the Academy of Plato carried out by Arcesilaus, to the sceptical interpretation of it by Philo.

R. SOTO RIVERA
(Puerto Rico)

28. *Ibid.*, p. 38. Cf. *supra*, and note 6.

ΤΟ *ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ* ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΟΙ *ΑΡΧΕΣ* ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΩΝ

1. Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ προγενέστερη φιλοσοφικὴ παράδοση

Ἡ πασίγνωστη, ἐναρκτήρια τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*[1], πρόταση *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει* ἐκφράζει ξεκάθαρα τὴ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἐνδιάθετη στὸν ἄνθρωπο τάση πρὸς ἀναζήτηση τῆς γνώσης καὶ συνάδει ταυτόχρονα μὲ τὴν πεποίθησή του ὅτι στὴ συσσωρευμένη γνώση τοῦ παρελθόντος ἀναμφίβολα ὑπάρχουν στοιχεῖα ἀλήθειας, τὰ ὁποῖα ἀξίζει νὰ λαμβάνονται ὑπ' ὄψιν καὶ νὰ ἀξιοποιοῦνται κατὰ τὴν προσέγγιση τοῦ ἑκάστοτε ζητήματος. Ἡ στάση αὐτὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπέναντι στὸ προϋπάρχον corpus γνώσης – στὴν προκειμένη περίπτωση: στὴν προγενέστερη φιλοσοφία – τοῦ ὑπαγορεύεται ἀπὸ λόγους τόσο ἱστορικοφιλοσοφικοὺς ὅσο καὶ μεθοδολογικούς, πρωτίστως ἀπὸ τὴ θέση του ὅτι ὁ προγενέστερος φιλοσοφικὸς στοχασμὸς συνιστᾶ ἕνα ἀποφασιστικὸ στάδιο στὴν ὅλη ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης, πρὸς τὸν ὁποῖο ὁ ἴδιος αἰσθάνεται ὑποχρεωμένος νὰ ἀντιπαρατεθεῖ· καὶ τὴν ἀντιπαράθεση αὐτὴ τὴν κατανοεῖ ὄχι ὡς ἁπλὴ καταγραφὴ τῶν προγενεστέρων *δοξῶν*, ἀλλὰ ὡς φιλοσοφικὴ ἀντιπαράθεσή του μὲ τὶς θέσεις τῶν προδρόμων του[2]. Ὁ Ἀριστοτέλης πίστευε ὅτι ἡ ἀντιπαράθεση αὐτὴ μὲ τὶς θεωρίες τῶν προγενεστέρων θὰ προσφέρει τὰ κατάλληλα *ἔνδοξα*, τὴ μόνη ἀφετηρία ποὺ διαθέτουμε γιὰ τὴν πρόσβαση στὶς πρῶτες ἀρχές· ἡ

---

1. A 1. 980a 1. – Οἱ κύριες θέσεις τῆς ἐργασίας αὐτῆς ἀνακοινώθηκαν στὸ 11ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας ποὺ ἔλαβε χώρα στὴν Πάτρα (Πανεπιστήμιο Πατρῶν), 17-19 Ὀκτωβρίου 2008, καὶ θέμα του ἦταν «Ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου καὶ οἱ μετασχηματισμοί της».

2. O. GIGON, Die ἀρχαὶ der Vorsokratiker bei Theophrast und Aristoteles, στὸ: I. DÜRING (Hrsg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg, August 1966*, Heidelberg 1969, σ. 114. Ὁ H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971, σσ. 61 κ. ἑξ., ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης συνδέει ἔντονα καὶ συνειδητὰ στὸ φιλοσοφεῖν του τρία στοιχεῖα τῆς «παράδοσης»: α) τὴν communis opinio τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ παρόντος, β) τὰ θεωρήματα τῆς μέχρι τοῦδε φιλοσοφίας καὶ γ) τὴ γλώσσα τῆς παράδοσης, ἐνῶ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν του ὡς κριτήριο τῆς ἀλήθειας καὶ τὸ consensus omnium (θεωρώντας το μόνο ὡς ἐπιπρόσθετη ἀπόδειξη γιὰ τὴν ἐπιτευχθεῖσα ἐπίλυση ἑνὸς προβλήματος).

ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἑπομένως ἀναντικατάστατη ὡς παρακαταθήκη *ἐνδόξων*[3]. Ἔτσι, «ἡ συζήτηση γύρω ἀπὸ τὶς ἀρχὲς ποὺ πρέσβευαν οἱ πρόδρομοι τοῦ Ἀριστοτέλη, συχνὰ συμπεριλαμβανομένων τοῦ Πλάτωνα καὶ τῶν ἄμεσων μαθητῶν του, ἀποτελεῖ σταθερὸ γνώρισμα τῶν συστηματικῶν *πραγματειῶν* τοῦ Σταγειρίτη»[4]. Ὅσον ἀφορᾶ στὴ μεθοδολογία του, μέρος τῆς μεθόδου τοῦ Ἀριστοτέλη συνιστᾶ, ὅταν καταπιάνεται μὲ τὴ διαλεκτικὴ πραγμάτευση ἑνὸς ζητήματος, «νὰ ἐπιμερίζει ἕνα γένος στὰ εἴδη του, προκειμένου νὰ ἐπισκοπήσει τὶς σχετικὲς διδασκαλίες (*δόξαι*), καὶ νὰ ἐκθέσει τὶς διαφωνίες καὶ τὶς εὐρύτερα ἀποδεκτὲς ἀπόψεις, ἔτσι ὥστε νὰ τὶς ἀποτιμήσει, νὰ ἀσκήσει κριτικὴ σὲ αὐτὲς μὲ τὸν πλέον εὔστοχο τρόπο καὶ νὰ τὶς προωθήσει»[5].

Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο προσεγγίζει ὁ Ἀριστοτέλης τὴν προγενέστερη φιλοσοφία ὑπῆρξε καθοριστικὸς ὄχι μόνο γιὰ τὴ γνώση μας τῶν θεωριῶν τῶν πρωίμων φιλοσόφων – ὅπως καὶ θεωριῶν τοῦ Πλάτωνα, γιὰ τὶς ὁποῖες στοὺς διαλόγους γίνονται νύξεις, ἀλλὰ στὴν ὕστερη παράδοση ὑπάρχει ἀρκετὸ ὑλικό[6] –, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀπὸ τὸν μαθητὴ καὶ φίλο του Θεόφραστο προσδιορίστηκε σὲ μεγάλο βαθμὸ ὅλη ἡ δοξογραφικὴ παράδοση, μὲ τὸ ἔργο τοῦ τελευταίου *Φυσικῶν* (ἢ *Φυσικαί*) *δόξαι*[7]. Οἱ ὁποῖες ἐλλείψεις ἢ προκαταλήψεις τῆς ἀριστοτελικῆς προσέγγισης τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας

---

3. Β. Καμφα, *Ἀριστοτέλης. Μετὰ τὰ φυσικά. Βιβλίο Α΄*, εἰσαγωγὴ-μετάφραση-σχόλια, Ἀθήνα 2009, σσ. 77, 79. Ὅπως παρατηρεῖ χαρακτηριστικὰ ὁ ἴδιος, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 77, «ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ὁ πρῶτος φιλόσοφος ποὺ συλλαμβάνει τὴ φιλοσοφία ὡς μιὰ μορφὴ διαλόγου μὲ τοὺς προγενέστερους στοχαστές».

4. J. Mansfeld, Οἱ πηγές, στὸ: A. A. Long (ἐπιμ.), *Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι. Συναγωγὴ συστατικῶν μελετημάτων*, μτφρ. Θ. Νικολαΐδης-Τ. Τυφλόπουλος, ἐπιμ. Δ. Ι. Ἰακώβ, Ἀθήνα 2005, σ. 71.

5. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 72.

6. Λ.χ., ἡ διδασκαλία περὶ τῶν ἀρχῶν, *M. τ. φ.* A6, 8-9, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ σήμερα ἕνα ἀπὸ τὰ πλέον ἐπίμαχα ζητήματα τῆς ἔρευνας τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Πρόκειται γιὰ τὰ ἀποκαλούμενα *ἄγραφα δόγματα*, μὲ τῶν ὁποίων τὴν ἀνάδειξη πιστώνεται κυρίως ἡ λεγόμενη «Σχολὴ τῆς Τυβίγγης». Γιὰ τὸ ζήτημα αὐτό, ἐντελῶς συνοπτικὰ καὶ μὲ ἀντιπροσωπευτικὴ βιβλιογραφία, βλ. K. Bormann, *Πλάτων*, μτφρ. Ι. Γ. Καλογεράκος, Ἀθήνα 2006, σσ. 24 κ. ἑξ.· περιεκτικὰ H. J. Krämer, «Platons Ungeschriebene Lehre», στὸ: T. Kobusch-B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, σσ. 249-275· πβ. τὴ βιβλιοκρισία μου, *Ἑλληνικά*, 50, 2000, σσ. 366-374. Γιὰ τὴν ἀνάγνωση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων (μὲ συναγωγὴ καίριων συναφῶν χωρίων τους) ὡς ἔργων ποὺ παραπέμπουν στὴν προφορικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα βλ. T. A. Szlezák, *Πῶς νὰ διαβάζουμε τὸν Πλάτωνα*, μτφρ. Π. Κοτζιά, Θεσσαλονίκη 2004. Πρόσφατη πραγμάτευση τῶν παραπάνω κεφαλαίων τῶν *M.τ.φ.* σὲ συνάρτηση μὲ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους γίνεται ἀπὸ τὸν Β. Καμφα, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 96 κ. ἑξ.

7. Πβ. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1978 [1962], σ. 41, ὁ ὁποῖος ἐπίσης ὑπογραμμίζει, *ἔνθ' ἀν.*, σημ. 3, τὴν ἐπίδραση τῆς ἀριστοτελικῆς ἀποτίμησης τῶν προσωκρατικῶν στὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Θεόφραστου. Πολὺ κατατοπιστικὴ καὶ μὲ ἀξιοποίηση τῶν πορισμάτων τῆς νεότερης καὶ σύγχρονης ἔρευνας εἶναι ἡ ἐμπεριστατωμένη πραγμάτευση τοῦ ζητήματος τοῦ ἔργου αὐτοῦ τοῦ

ἔχουν ὑπογραμμισθεῖ[8], ἐνῶ καὶ οἱ προκείμενές της ἔχουν ἀξιολογηθεῖ (ἀπὸ θετικότερη προοπτική)[9], καὶ δὲν εἶναι ἀντικείμενο τῆς παρούσης ἐργασίας ἡ συστηματικὴ πραγμάτευση τοῦ ζητήματος κατὰ πόσο ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε ἀξιόπιστος ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας[10]. Ὀρθὰ ὅμως ὑπογραμμίζεται ὅτι «ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν πρῶτα φιλόσοφος καὶ κατὰ δεύτερο λόγο ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας, καὶ ἡ θεώρηση ἀπὸ αὐτὸν τῶν προγενεστέρων του στόχευε ἀπερίφραστα στὸ νὰ ἐκμαιεύσει κατὰ πόσο πέρασαν τὸ δρόμο ποὺ ὁδηγοῦσε στὴ δική του ἀντίληψη γιὰ τὴν πραγματικότητα»[11]. Ἔχει ἐξάλλου ἐπισημανθεῖ ὅτι «κατὰ τὴν ἀρχαιότητα, ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας συνιστοῦσε μέρος τῆς συστηματικῆς φιλοσοφίας, ἐξυπηρετώντας ποικίλους σκοπούς. Οἱ ἰδέες τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων χρησιμοποιοῦνταν καὶ ἑρμηνεύονταν πολύτροπα καί, τὶς περισσότερες φορές, χρησίμευαν μόνο ὡς ἐφαλτήριο»[12]. Τὸ παράδειγμα τοῦ «ὑποκειμένου» εἶναι χαρακτηριστικὸ γιὰ τὸ πῶς ὁ Ἀριστοτέλης προσλαμβάνει καὶ ἑρμηνεύει στὸ πλαίσιο τοῦ δικοῦ του φιλοσοφικοῦ συστήματος ἕνα μεγάλο ἱστορικοφιλοσοφικὸ ὑλικό, ἀλλὰ καὶ πῶς καθιστᾶ τὸ ὑλικὸ αὐτὸ ἐφαλτήριο νέων συλλήψεων.

Θεόφραστου καὶ τῶν ἐπιδράσεών του στὴ μεταγενέστερη παράδοση ἀπὸ τὸν J. MANSFELD, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 63 κ. ἑξ., ὅπου καὶ συστηματικὴ ἐπαναξιολόγηση τῶν *Doxographi Graeci* (1879) τοῦ H. DIELS. Ἡ βιβλιογραφία ἐμπλουτίστηκε καθοριστικὰ ὡς πρὸς τὸ ζήτημα αὐτὸ μὲ τὸ ἔργο τῶν J. MANSFELD-D. T. RUNIA, *Aetiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. I: *The Sources*, Leiden-New York-Köln 1996.

8. Πολὺ ἔντονα ἀπὸ τὸν C. S. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935. Γιὰ μία ἀποτίμηση σήμερα τῆς κριτικῆς τοῦ Cherniss βλ. B. ΚΑΛΦΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 64 κ. ἑξ.

9. Ἀπὸ τοὺς W. K. C. GUTHRIE, Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries, *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, σσ. 35-41 / γερμ.: Aristoteles als Philosophie-Historiker: Prolegomena, μτφρ. H.-J. Newiger, στὸ: P. MORAUX (Hrsg.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968, σσ. 212-231, καὶ J. G. STEVENSON, Aristotle as Historian of Philosophy, *The Journal of Hellenic Studies*, 94, 1974, σσ. 138-143.

10. Νεότερη συζήτηση τοῦ θέματος γίνεται ἀπὸ τοὺς C. COLLOBERT, Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle Finally a Historian of Philosophy, *Journal of the History of Philosophy*, 40, 2002, σσ. 281-295, καὶ B. ΚΑΛΦΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 44-79, ἰδιαίτ. σσ. 64 κ. ἑξ.

11. W. K. C. GUTHRIE, *ἔνθ' ἀν.* (σημ. 7), σ. 41. Ὁ O. GIGON, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 114, ἐπισημαίνει χαρακτηριστικὰ ὅτι πρὸς ὅλες τὶς προγενέστερες *δόξες*, τὶς ὁποῖες ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει στοὺς τομεῖς τῆς θεωρητικῆς καὶ τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας, ἀπευθύνει ἐξυπαρχῆς τὸ ἐρώτημα ἂν καὶ σὲ ποιὸ βαθμὸ εἶναι ὀρθὲς ἢ λανθασμένες σὲ συνάρτηση μὲ τὸ πῶς ὁ ἴδιος κατανοεῖ τὸ συγκεκριμένο ζήτημα. Καί, βαδίζοντας ἔτσι, τοῦ ἀποδεικνύεται, μεταξὺ ἄλλων, ποιὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς *δόξες* μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν προστάδια τῆς δικῆς του γνώσης καὶ μποροῦν ἑπομένως νὰ παράσχουν στὴ δική του θέση τὴν ἐπιθυμητὴ ἱστορικοφιλοσοφικὴ πιστοποίηση.

12. J. MANSFELD, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 63, ὁ ὁποῖος συνεχίζει: «Αὐτὸ ἰσχύει ὄχι μόνο γιὰ τὴ στάση σημαντικῶν στοχαστῶν, ὅπως ὁ Πλάτωνας καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ γιὰ τὰ κατὰ πολὺ ταπεινότερα ἔργα ποὺ ἀποτελοῦσαν συλλογὲς διδασκαλιῶν, μὲ ἢ χωρὶς κάποιες βιογραφικὲς λεπτομέρειες, συλλογὲς οἱ ὁποῖες κυκλοφοροῦσαν σὲ εὐρεία μᾶλλον κλίμακα». Καὶ τονίζει, *αὐτ.*: «Τὸ ἰδανικὸ μιᾶς ἀντικειμενικῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἀποτελεῖ ἐπινόηση τοῦ δέκατου ἕνατου αἰώνα».

2. Προαριστοτελικὴ θεωρία τοῦ «ὑποκειμένου» σὲ φυσικοφιλοσοφικὸ πλαίσιο;

Ἀναζητώντας τὴν προαριστοτελικὴ φιλοσοφικὴ χρήση τοῦ ὅρου «ὑποκείμενον»[13] καὶ ξεκινώντας ἀπὸ τοὺς προσωκρατικούς, διαπιστώνουμε ὅτι ὁ ὅρος αὐτὸς εἶναι ξένος πρὸς τὸ λεξιλόγιο τῶν σωζομένων ἀποσπασμάτων καὶ ἐπίσης ὅτι ὁ ὅρος «ὑποκείμενον» ἢ καὶ παρεμφερεῖς ἐκφράσεις ἀπαντοῦν (α) πρωτίστως σὲ φυσικοφιλοσοφικὰ συμφραζόμενα καὶ (β) μόνο ἐκεῖ ὅπου ἡ δοξογραφικὴ γραφίδα ἔχει βάλει τὴ σφραγίδα της[14]. Εἶναι ἐξάλλου προφανὲς ὅτι οἱ μεταγενέστερες πηγές, προπάντων ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Θεόφραστος, ἔχουν ἀφετηρία μία παγιωμένη ἤδη φιλοσοφικὴ χρήση τοῦ «ὑποκειμένου», καὶ ἀκριβῶς αὐτὴν ἔχουν κατὰ νοῦ ὅταν προβάλλουν στὶς θεωρίες τῶν προσωκρατικῶν τὸ ἐρώτημα, λ.χ., γιὰ τὴν *οὐσίαν*[15]. Μέσα ἀπὸ τὴ γλώσσα τῆς ὕστερης παράδοσης μαρτυρεῖται ἐπίσης ἡ χρήση τοῦ ὅρου «ὑποκείμενον» στὴ σοφιστική, καὶ συγκεκριμένα στὸν Γοργία[16]. Στὸν Πλάτωνα, στὴ συνέχεια,

---

13. Ἡ ἱστορία τῆς ἔννοιας «(τό) ὑποκείμενον» ἐξετάζεται συστηματικὰ ἀπὸ τὸν A. PRONAY, Ὑποκεῖσθαι-Ὑποκείμενον, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 28, 1984, σσ. 7-48 - μελέτη ποὺ ἀποτελεῖ μέρος τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς του *Untersuchungen zu ὑποκείμενον bei Aristoteles*, Basel 1980 -, ὅπου καὶ παρατίθεται ἐκτενὴς βιβλιογραφία γιὰ τὸ θέμα. Ἐποπτικὴ εἰκόνα τῆς ἱστορικοφιλοσοφικῆς ἐξέλιξης τοῦ ὅρου γίνεται ἀπὸ τὸν B. KIBLE, Subjekt, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τ. 10, Darmstadt 1998, σσ. 373 κ. ἑξ.· πβ. M. KAUFMANN, Substrat, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τ. 10, Darmstadt 1998, σσ. 557-560.

14. «ὑποκείμενον»: ΘΕΟΦΡ. (D. 476) κατὰ τὸν ΣΙΜΠΛ. *Εἰς Φυσ.* 24, 13 (DK 12A9) *δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος* (ἐνν. *Ἀναξίμανδρος*) *οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα.* ΘΕΟΦΡ. *Π. αἰσθ.* 72 (DK 68A135) *οὐ γὰρ πᾶν τὸ σφαιροειδὲς οὐδὲ τὰ ἄλλα σχήματα τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥστε καὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἔδει διορίζειν.* «φύσις ὑποκειμένη»: ΘΕΟΦΡ. (D. 476) κατὰ τὸν ΣΙΜΠΛ. *Εἰς Φυσ.* 24, 26 (DK 13A5) *Ἀναξιμένης* [...] *ἑταῖρος γεγονὼς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος.* ΘΕΟΦΡ. (D. 475) κατὰ τὸν ΣΙΜΠΛ. *Εἰς Φυσ.* 23, 33 (DK 18, 7) (= DK 22A5) *Ἵππασος* [...] *καὶ Ἡράκλειτος* [...] *πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ ὡς ταύτης μιᾶς οὔσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης.* Πβ. ΑΡΙΣΤ. *Π. οὐρ.* Γ5. 303b10 κ. ἑξ. (DK 63) *ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται* (ἐνν. *στοιχεῖον*) *καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα οἱ δὲ πῦρ.* Χρήση τοῦ ὅρου «ὑποκείμενον» γίνεται στὴ μαρτυρία τοῦ ΔΙΟΔ. Ι 8, 3 (DK 68B5, 1) *καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἑκάστου τῶν ὑποκειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἁπάντων ἑρμηνείαν*, ποὺ πιστεύεται πὼς ἀντικατοπτρίζει δημοκρίτειες ἀπόψεις σχετικὰ μὲ τὴν προέλευση τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ· γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τῆς ὅλης μαρτυρίας (Ι 7-8) βλ. Ι. Γ. ΔΕΛΛΗ, Ἡ μαρτυρία τοῦ Διόδωρου τοῦ Σικελιώτη γιὰ τὸ Δημόκριτο, *Φιλοσοφία*, 13-14, 1983-1984, σσ. 109-125.

15. Πβ. J. KLOWSKI, Das Entstehen der Begriffe Substanz und Materie, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966, σ. 41.

16. ΣΕΞΤ. ΕΜΠΕΙΡ. *Πρὸς μαθημ.* VII 86 (DK 82B3). Τὸ ὅλο χωρίο στὸν ΣΕΞΤΟ (VII 65-87) (DK 82B3), καθὼς καὶ τὰ κεφ. 5 καὶ 6 τοῦ ψ.-αριστ. ἔργου *ΜΞΓ* (= 979a12-980b21) - τὰ κεφ. αὐτὰ δὲν ἔχουν συμπεριληφθεῖ στοὺς D.-K., ἀλλὰ περιλαμβάνονται στὰ ἔργα: T. BUCHHEIM, *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien. Herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar*, Hamburg 1989, σσ. 40-53, καὶ Ν. Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ*

«ὑποκείμενον»/«ὑποκεῖσθαι» εἶναι ὅροι ποὺ ἀπαντοῦν στοὺς διαλόγους μὲ διάφορες σημασίες - μεταξὺ αὐτῶν καὶ μὲ τὴ σημασία τοῦ «ἀποτελῶ τὴ βάση (ἑνὸς πράγματος, κ.τ.ὅ.)»[17] –, ὄχι ὅμως μὲ τὸ ἰδιαίτερο ἱστορικοφιλοσοφικὸ περιεχόμενο ποὺ προσλαμβάνουν στὸ πλαίσιο τῆς μεταγενέστερης φυσικῆς φιλοσοφίας. Τὸν χαρακτηρισμό της ὡς «ὑποκειμένου» στὸ πλαίσιο τῆς πλατωνικῆς φυσικῆς φιλοσοφίας θὰ μποροῦσε νὰ διεκδικήσει ἡ *χώρα* στὸν πλατωνικὸ *Τίμαιο*, κατανοημένη ὡς ἕνα εἶδος χώρου-ὕλης - ὅπως ἄλλωστε τὴν ἑρμήνευσε ἤδη ὁ Ἀριστοτέλης[18] –, ὡς ἕνα οὐδέτερο ὑποκείμενο τοῦ σωματικοῦ/ὑλικοῦ κόσμου, ποὺ λειτουργεῖ ἔτσι, ὥστε ἀφενὸς μὲν νὰ θεμελιώνει τὴ διαφορὰ τῶν αἰσθητῶν ἀπὸ τὶς ἰδέες καὶ ἀφετέρου νὰ προσφέρει ἕναν τόπο στὰ αἰσθητὰ καὶ νὰ συμβάλει ὡς «μητέρα» καὶ «τροφὸς» στὴ σύστασή τους. Ὁ Πλάτων, παρὰ τοὺς πολλοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους περιγράφει τὴν *χώραν*[19], ἀποφεύγει συστηματικὰ τὸν χαρακτηρισμό της ὡς «ὑποκειμένου», παριστάνοντάς την, συγκεφαλαιωτικά, ὡς *τρίτον γένος* [...], *φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν*[20]. «Ἡ βασικὴ πλατωνικὴ ἰδέα εἶναι ἡ σύλληψη τῆς Ὑποδοχῆς ὡς ἀπροσδιόριστης ἀρχῆς, ἀρχῆς ἡ ὁποία, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἀπολύτως καθορισμένη ἀρχὴ τῶν Ἰδεῶν, ὁδηγεῖ στὸ γίγνεσθαι. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ὀπτικὴ γωνία, ἡ πλατωνικὴ Χώρα καλεῖται νὰ παίξει τὸν ἴδιο ρόλο μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ὕλη»[21]. Στὸ λεξιλόγιο τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν τὸ «ὑποκείμενον» ἀσφαλῶς ἀπουσιάζει. Εἶναι προφανὲς λοιπὸν ὅτι πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ ὅρος «(τό) ὑποκείμενον» ὡς terminus

---

ἀρχαία σοφιστική. Τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα. Ἐπιμέλεια κειμένων, μετάφραση, σχολιασμός, Ἀθήνα 1998 [1991], σσ. 193-202 - θεωροῦνται ὅτι διασώζουν βασικὲς θεωρίες τοῦ Γοργία ποὺ ἀναπτύσσονταν στὸ ἔργο του *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*. Βλ. σχετικὰ Ν. Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 203-204.

17. Μὲ τὴ σημασία αὐτὴ ἀπαντᾶ, λ.χ., στὸν *Πρωτ.* 349b4, 359a2, στὸν *Κρατ.* 436d6 κ. ἀ.

18. *Φυσ. ἀκρ.* Δ2. 209b11-12 *διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ*. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἑρμηνεία τῆς *χώρας* ὡς *ὕλης* ἔχει προκαλέσει τὸ ἐνδιαφέρον τῆς ἔρευνας. Οἱ ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις τοῦ ὅλου χωρίου (209b6-17) ἐκτίθενται καὶ συζητοῦνται ἐμπεριστατωμένα ἀπὸ τὸν J. FRITSCHE, Aristotle on Χώρα in Plato's *Timaeus* (Physics IV:2, 209b6-17), *Archiv für Begriffsgeschichte*, 48, 2006, σσ. 27-44, ὁ ὁποῖος ἐπιχειρηματολογεῖ ὑπὲρ τῆς ὀρθότητας τῆς ἀριστοτελικῆς ἑρμηνείας.

19. *Τίμ.* 49a-52e.

20. *Ἔνθ' ἀν.*, 52a-b.

21. Β. ΚΑΛΦΑ, *Πλάτων, Τίμαιος. Εἰσαγωγὴ-μετάφραση-ἑρμηνεία*, Ἀθήνα 1997 [1995], σσ. 135-136, ἀκολουθώντας τὸν F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*, Ithaka NY 1960, σσ. 118 κ. ἑξ. Ὁ ΚΑΛΦΑΣ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 136, ἐπισημαίνει ὅτι «ὁ Πλάτων ὅμως θὰ περιοριστεῖ στὴ διαπίστωση ὅτι ἡ χώρα "προσφέρει ἕδρα σὲ ὅλα ὅσα ἔχουν γεννηθεῖ" (52b)· δὲν θὰ θεωρήσει ὅτι ἡ Χώρα εἶναι συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ σώματος ποὺ τὸ ἀκολουθεῖ ὡς ὕλη στὶς μετακινήσεις του»· καὶ συμπεραίνει, *αὐτ.*, ὅτι «ἡ καλύτερη εἰκόνα ποὺ διαθέτουμε γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴ λειτουργία τῆς Ὑποδοχῆς εἶναι ἡ εἰκόνα τοῦ κινούμενου καθρέφτη, ἐπάνω στὸν ὁποῖο σχηματίζονται τὰ ὁρατὰ εἴδωλα τῶν Ἰδεῶν - μεταφορὰ πού, δυστυχῶς, δὲν ὑπάρχει στὸ πλατωνικὸ κείμενο». Σὲ σύνδεση τῆς *χώρας* μὲ τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἀρχῶν προβαίνει ὁ H. HAPP, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 111-112, κατὰ τὸν ὁποῖο, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 112, ἡ *χώρα* μὲ ὅλες της τὶς ὄψεις, ὅπως παρουσιάζονται στὸν *Τίμαιο*, κατεῖχε προφανῶς μιὰ σταθερὴ θέση στὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἀρχῶν μὲ τὶς μορφὲς μὲ τὶς ὁποῖες παρουσιάζεται ἡ *ἀόριστος δυάς*.

technicus τοῦ φιλοσοφικοῦ λεξιλογίου δὲν ἔχει ἀκόμη καθιερωθεῖ. Ἐνδέχεται ὅμως, ὅσον ἀφορᾶ στὴν ἀριστοτελικὴ χρήση τῶν ὅρων *ὑποκεῖσθαι* καὶ *ὑποκείμενον* στὸ ἔργο *Κατηγορίαι*, νὰ ὑπάρχει συγγένεια μὲ τὴν πλατωνικὴ χρήση τῶν ρημάτων *ὑποκεῖσθαι* καὶ *ὑποτίθεσθαι*, ὅπως αὐτὴ ἀποτυπώνεται σὲ ὁρισμένα πλατωνικὰ χωρία[22], καὶ ἔτσι νὰ στοιχειοθετεῖται ὡς πρὸς αὐτὸ ἐπιρροὴ τῆς ὕστερης πλατωνικῆς ἢ ἀκαδημαϊκῆς ὁρολογίας στὴν ἀριστοτελικὴ ὁρολογία[23].

3. Ὄψεις τοῦ «ὑποκειμένου» στὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία

Μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ ὅρος «(τό) ὑποκείμενον» εἰσάγεται στὴ φιλοσοφικὴ ὁρολογία μὲ τρόπο ποὺ ἀποβαίνει ἐντελῶς καθοριστικὸς (α) γιὰ τὴν προσέγγιση τῆς ἔννοιας τῆς *οὐσίας* (προπάντων στὰ βιβλία Ζ΄, Η΄ καὶ Θ΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*)[24], (β) στὴ θεωρία του γιὰ τὶς κατηγορίες, καὶ (γ), στὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης, στὴ θεωρία του γιὰ τὴν κίνηση καὶ τὴ μεταβολή. Ὁ Ἀριστοτέλης δίνει στὸν ὅρο αὐτό, ὅπως κάνει καὶ σὲ πλῆθος ἄλλων ὅρων, ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο, προκειμένου νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία τῆς προτασιακῆς ἔκφρασης καὶ τοῦ ὁρισμοῦ· ταυτόχρονα, ὁ ἴδιος ὅρος χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη κατὰ τὴν ἀντιπαράθεσή του μὲ τοὺς προσωκρατικούς, οἱ ὁποῖοι ἀντιμετώπισαν τὸ πρόβλημα τοῦ γίγνεσθαι τῶν πραγμάτων καὶ τῆς μεταβολῆς τῶν ἰδιοτήτων τους, προκειμένου νὰ ἐκφράσει τὸν ὑλικὸ φορέα τῶν ποιοτήτων[25]. Ὅτι λοιπὸν ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου παίζει σημαντικὸ ρόλο ἀφενὸς μὲν στὴν θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ

22. *Σοφ.* 251a8-b3· ἐπίσης *Πολ.* 581c6, *Πρωτ.* 349a8 κ. ἑξ.

23. Ὁ A. PRONAY, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 45 κ. ἑξ., ἀφοῦ συγκρίνει τὰ χωρία αὐτὰ (προηγ. σημ.) μὲ συναφῆ χωρία τῶν *Κατηγοριῶν*, παρατηρεῖ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 47-48, ὅτι (α) ἂν ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ὕστεροι πλατωνικοὶ διάλογοι *Φίληβος*, *Παρμενίδης*, *Σοφιστὴς* καὶ *Πολιτικὸς* πρέπει νὰ γράφτηκαν περὶ τὸ τέλος τῆς διδακτικῆς δραστηριότητας τοῦ Πλάτωνα στὴν Ἀκαδημία καὶ ὅτι ὡς πρὸς τὴν προβληματική τους καὶ τὴ γλωσσική τους ἔκφραση ἐναρμονίζονται μὲ τὶς *Κατηγορίες*, κι (β) ἂν λάβει ἀκόμη κανεὶς ὑπ' ὄψιν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης στὶς *Κατηγορίες* (οἱ ὁποῖες πρέπει νὰ γράφτηκαν μεταξὺ τοῦ 360 καὶ 355) εἰσάγει ὡς αὐτονόητες ὡς πρὸς τὸ νόημά τους τὶς τεχνητὰ σχηματισμένες καὶ χρησιμοποιούμενες φράσεις *καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι* καὶ *ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*, τότε εἶναι πολὺ πιθανὸν ὁ Ἀριστοτέλης νὰ ἀνατρέχει σὲ μία ἤδη καθιερωμένη ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ὁρολογίας χρήση τῶν ρημάτων *ὑποκεῖσθαι* καὶ *ὑποτίθεσθαι*, προσλαμβάνοντας ἔτσι ἕνα τμῆμα τῆς ὕστερης πλατωνικῆς ἢ ἀκαδημαϊκῆς ὁρολογίας.

24. Βλ. χαρακτηριστικὰ *M. τ. φ.* Ζ3. 1028b33-37 *Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου·* ἐπίσης *M. τ. φ.* Ζ3. 1029a7-9 *νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα.* Βλ. σχετικὰ M. WEDIN, Subjects and Substance in *Metaphysics* Z3, στὸ: C. RAPP (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbucher (Z, H, Θ)*, Berlin 1996, σσ. 41-73· ἐπίσης T. SCALTSAS, Substratum, Subject, and Substance, *Ancient Philosophy*, 5, 1985, σσ. 215-240. Οἱ δύο κύριες σημασίες τοῦ «ὑποκειμένου» συμπυκνώνονται στὰ *M. τ. φ.* Ζ13. 1038b4-6 *καὶ γὰρ περὶ τοῦ τὶ ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τόδε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῷον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ.*

25. A. PRONAY, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 8.

τὶς κατηγορίες καὶ τὰ λεγόμενα κατηγορούμενα, λ.χ. *γένος, ὅρος, συμβεβηκός, διαφορά*, καὶ ἀφετέρου, ὡς συνώνυμο τῆς *ὕλης*, στὴ θεωρία του γιὰ τὰ τέσσερα αἴτια τοῦ γίγνεσθαι, ἀποτελεῖ παλαιὸ κτῆμα τῆς ἔρευνας, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ[26]. Τὴ νεότερη καὶ σύγχρονη ἔρευνα ἀπασχολοῦν συνθετότερα προβλήματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ χρήση τοῦ *ὑποκειμένου* σὲ συνάφεια, λ.χ., πρὸς τὶς συνήθεις ἀριστοτελικὲς φράσεις *καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι* καὶ *ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι* καὶ σὲ συνάρτηση πρὸς καίρια ἐρωτήματα τῆς ἀριστοτελικῆς ἔρευνας ποὺ σχετίζονται μὲ σημασία τῶν κατηγοριῶν, τὴ γνησιότητα τοῦ ἔργου *Κατηγορίαι*, τὴ θεωρία τῶν ἀρχῶν καὶ τὴ συζήτηση γιὰ τὴ γλωσσοαναλυτικὴ προέλευσή τους κ.ἄ[27].

4. Ἡ ἔννοια καὶ ἡ λειτουργία τοῦ «ὑποκειμένου» στὸ βιβλίο Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*

4.1 ***Κίνησις.*** Ἕνα εὐρὺ πεδίο ἀντικειμένων συγκροτοῦν τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης καὶ ἐπιστήμη τῆς φύσης. Αὐτὰ ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν ἔρευνα τῶν θεμελιωδῶν ἐννοιῶν τῆς κίνησης, τοῦ συνεχοῦς, τῆς αἰτιότητας, τῆς τύχης, τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου, ποὺ συγκροτοῦν μία γενικὴ θεωρία τῆς φύσης, καὶ φθάνουν στὴν κοσμολογία, στὴ θεωρία τῶν στοιχείων, στὴ μετεωρολογία καὶ στὴ βιολογία, ποὺ συγκροτοῦν τὴν ἀριστοτελικὴ ἐπιστήμη τῆς φύσης[28]. Ἡ συζήτηση τῆς ἔννοιας τοῦ *ὑποκειμένου* γίνεται στὸ πλαίσιο τῆς γενικῆς θεωρίας τῆς φύσης, καὶ εἰδικότερα σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἔννοια τῆς κίνησης καὶ τῆς μεταβολῆς. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ κίνηση ἀποτελεῖ τὸ κατ' ἐξοχὴν θεμελιῶδες φαινόμενο τῆς φύσης – «ἡ λέξη *κίνησις* ὑπὸ εὐρύτατη ἔννοια χαρακτηρίζει ὅλες τὶς φυσικὲς διεργασίες. Κίνηση κατὰ χῶρο, γένεση-φθορά, ἀνάπτυξη-φθίση, ποιοτικὴ μεταβολή»[29]. Ἔχοντας ὡς ἀφετηρία

---

26. Βλ. A. PRONAY, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 8-9. Ὁ PRONAY, *αὐτ.*, ἀναφέρει ὡς ὁρόσημο τῆς ἔρευνας τὴν ἔκδοση τοῦ *Index Aristotelicus* ἀπὸ τὸν H. BONITZ τὸ ἔτος 1870 – ὅπου καὶ ἡ πρώτη συστηματικὴ ἀποτύπωση τοῦ ἐννοιολογικοῦ περιεχομένου τῶν ὅρων *ὑποκεῖσθαι* καὶ *ὑποκείμενον*: 797b23-799a27 –, ὑπογραμμίζοντας τὴν ὁριοθέτηση τῶν τριῶν κύριων σημασιῶν τοῦ *ὑποκειμένου* κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, στὴν ὁποία προέβη ὁ Bonitz, ὅπως ἐκφράζεται χαρακτηριστικὰ στὰ ἴδια τὰ λόγια του, 798a24-33: «in hoc Aristotelico usu vocc ὑποκεῖσθαι, ὑποκείμενον tria potissimum genera distingui possunt, siquidem τὸ ὑποκείμενον vel est ἡ ὕλη quae determinatur per formam, vel ἡ οὐσία cui inhaerent πάθη, συμβεβηκότα, vel subiectum logicum cui tribuuntur praedicata; sed quoniam ὕλη et ipsa ad notionem οὐσίας refertur [...], primum genus ab altero, et quoniam εἶναι (ὑπάρχειν) et λέγεσθαι (κατηγορεῖσθαι) arte inter se cohaerent, alterum genus a tertio non ubique certis finibus est distinctum».

27. Βλ. A. PRONAY, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 10-11, μὲ ἐκτενὴ βιβλιογραφικὴ τεκμηρίωση.

28. Περιεκτικὴ εἰκόνα τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης καὶ ἐπιστήμης τῆς φύσης, ἡ ὁποία καρποῦται τὰ πορίσματα τῆς σύγχρονης ἔρευνας, προσφέρει ὁ H. FLASHAR, Aristoteles. Naturphilosophie und Naturwissenschaft, στὸ: H. FLASHAR (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie-Aristoteles-Peripatos*, 2., durchgseh. u. erweit. Aufl., Basel 2004, σσ. 345-370.

29. I. DÜRING, *Ὁ Ἀριστοτέλης. Παρουσίαση καὶ ἑρμηνεία τῆς σκέψης του*, τ. Β΄, μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Ἀθήνα 1994, σ. 25. Τὰ πιὸ συναφῆ (καὶ πλέον περιεκτικά) χωρία εἶναι:

του τὴν παλαιὰ ἰωνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ φύση μὲ τὴν ἔννοια τοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι καὶ τῆς φυσικῆς μεταβολῆς, ἦταν ἀναγκαία στὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἀντιπαράθεση μὲ τοὺς φιλοσόφους ἐκείνους ποὺ ἀρνοῦνταν ἐντελῶς τὴν κίνηση καὶ τὴ μεταβολή, προπάντων δηλαδὴ μὲ τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Ἐλεατισμό, ἀλλὰ καὶ μὲ ἐκείνους ποὺ υἱοθετοῦσαν μία μηχανιστικὴ ἢ μαθηματικὴ προσέγγιση τῆς φύσης, δηλαδὴ μὲ τὸν Ἐμπεδοκλῆ, τοὺς ἀτομικοὺς φιλοσόφους καὶ ἐν τέλει τὸν Πλάτωνα[30].

4.2 Οἱ *ἀρχὲς τῶν φυσικῶν* καὶ ἡ κριτική τους. Ἡ πρωτεύουσα σημασία ποὺ ἀποδίδει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν *κίνησιν* γιὰ τὴν κατανόηση τῆς φύσης τὸν ὁδηγεῖ εὐθὺς ἐξαρχῆς στὴν ἀναζήτηση τῶν παραγόντων τῆς *κινήσεως*, στὸν προσδιορισμὸ τῶν *ἀρχῶν* τοῦ γίγνεσθαι τῆς φύσης[31]. Ἡ ἔρευνα γιὰ τὶς πρῶτες ἀρχὲς θὰ λάβει τὴ μορφὴ τῆς συστηματικῆς ἀντιπαράθεσης μὲ τὶς ἀπόψεις τῶν προγενεστέρων φιλοσόφων σχετικὰ μὲ τὸν ἀριθμὸ καὶ τὸν χαρακτήρα τῶν πρώτων ἀρχῶν στὴ φύση. Οἱ ἐναλλακτικὲς προτάσεις ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ συμπυκνώνονται σὲ δύο: (α) ὑπάρχει μία ἀρχή, ἄποψη ποὺ ὁδηγεῖ σὲ ἀπόλυτο μονισμό· (β) ὑπάρχουν πολλὲς ἀρχές, ἄποψη ποὺ ὁδηγεῖ σὲ ὄχι ἀπό-

---

Φυσ. ἀκρ. Γ1. 201a9-15 καὶ *Μ.τ.φ.* Λ2. 1069b9-14. Ὁ I. DÜRING, *αὐτ.*, προσθέτει ὅτι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ κίνηση εἶναι πάντοτε κίνηση κάποιου πράγματος, «ἐπομένως δὲν ὑπάρχει ἔξω ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ δὲν εἶναι μὲ κανένα τρόπο ἔννοια γένους ὑπεράνω τῶν κατηγοριῶν».

30. H. FLASHAR, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 346.

31. *Φυσ. ἀκρ.* Α1. 184a15-16 *πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.* Τὸ βιβλίο Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* εἶναι μιὰ - ἀρχικὰ αὐτόνομη - σειρὰ μαθημάτων *περὶ ἀρχῶν*, καὶ μὲ αὐτὸν τὸν τίτλο ἀναφέρεται στὸν ἀλεξανδρινὸ κατάλογο, σημειώνει ὁ I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελῆ, Ἀθήνα 1991, σ. 308· ὡς πραγματεία *περὶ ἀρχῶν par excellence* τὸ χαρακτηρίζει ὁ W. D. ROSS, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1979 [1936], σ. 5. Στὸ βιβλίο αὐτὸ δὲν ἐξηγεῖται ἡ ἔννοια τῆς *φύσεως* οὔτε δίνεται ὁρισμός της· ἐδῶ ἡ «φύση» ἀντιπροσωπεύει ἁπλῶς ὅλο τὸν κόσμο τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων, ἐπισημαίνει ὁ W. D. ROSS, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 20. Ὁρισμὸς τῆς *φύσεως* δίνεται στὸ κεφ. 1 τοῦ βιβλίου Β΄, ἀφοῦ στὸ βιβλίο Α΄ ἔχουν διατυπωθεῖ οἱ ἀρχὲς τοῦ γίγνεσθαι τῆς φύσης. Γιὰ τὴ σχέση τῶν δύο βιβλίων, ἀπὸ μεθοδολογικὴ (ἀλλὰ καὶ χρονολογική) σκοπιά, βλ. I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σσ. 308-309. Ὁ I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σ. 308, σημειώνει ὅτι καὶ τὰ δύο βιβλία (Α΄ καὶ Β΄) ἀνήκουν στὰ παλαιότερα συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ H. WAGNER, *Aristoteles. Physikvorlesung, übersetzt*, 2. unveränd. Aufl., Darmstadt 1972 [1967], σ. 275, θεωρεῖ τὸ βιβλίο Α΄ ἀπομονωμένο ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα βιβλία τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*. Ὡστόσο, ἡ ἄποψη τοῦ I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Β΄, σ. 13, ὅτι τὰ βιβλία Α΄-Ζ΄ συνδέονται στενὰ μεταξύ τους ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο καὶ τίποτα δὲν μᾶς ἐμποδίζει νὰ δεχτοῦμε ὅτι γράφτηκαν μὲ τὴ σειρὰ ποὺ ὑπάρχουν σήμερα, βρίσκει σύμφωνη τὴ σύγχρονη ἔρευνα· βλ. H. FLASHAR, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 245. Γιὰ τὸ βιβλίο Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* βλ. T. M. HORSTSCHÄFER, *Über Prinzipien. Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der Physik des Aristoteles*, Berlin-New York 1998. Γιὰ τὴν ἐξέλιξη τοῦ περιεχομένου τῆς ἔννοιας *ἀρχὴ* βλ. A. LUMPE, Der Terminus «Prinzip» (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, σσ. 104-116. Τὴν ὅλη προβληματικὴ τῶν ἀριστοτελικῶν *ἀρχῶν* πραγματεύεται περιεκτικὰ ὁ H. HAPP, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 58-81.

λυτο μονισμό[32]. (α) Ἡ πραγμάτευση τῆς θέσης ὅτι ὑπάρχει μία καὶ μόνο ἀμετάβλητη ἀρχὴ φέρνει τὸν Ἀριστοτέλη ἀντιμέτωπο μὲ τοὺς ὑποστηρικτές της, τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Μέλισσο[33]· ἡ πάγια θέση τοῦ Ἐλεατισμοῦ νὰ ἀρνεῖται τὴν ὕπαρξη τῆς πολλαπλότητας καὶ τῆς μεταβολῆς ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, γιατί καθιστᾶ ἀδύνατη κάθε ἐπιστήμη τῆς φύσης, ἡ ὁποία προϋποθέτει τὴν ὕπαρξη πολλαπλότητας γεγονότων καὶ συνεπῶς τὴν ὕπαρξη τῶν ἐξηγητικῶν τους παραγόντων[34], καὶ γιατὶ ἀπὸ ὅποιο ἄλλο ἑρμηνευτικὸ πρίσμα κι ἂν κατανοηθεῖ ὁ μονισμὸς αὐτοῦ τοῦ τύπου περιπίπτει σὲ ἀνυπέρβλητες δυσκολίες. Ἀπορρίπτεται κατόπιν καὶ ἡ (β) θέση (στὶς διάφορες ἐκδοχές της στοὺς Ἀναξίμανδρο, Ἀναξαγόρα καὶ Ἐμπεδοκλῆ) ποὺ δέχεται τὴν πολλαπλότητα καὶ τὴ μεταβολή[35], μὲ ἔντονη κριτικὴ τῆς ἄποψης τοῦ Ἀναξαγόρα ὅτι ὑπάρχει ἄπειρος ἀριθμὸς ἀρχῶν καὶ εὐνοϊκότερη κριτικὴ γιὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ[36]. Ἀναζητώντας τί εἶναι κοινὸ σ' ὅλους αὐτοὺς τοὺς στοχαστές, ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει ὅτι ὅλοι τους θέτουν τὰ ἀντίθετα ὡς ἀρχὲς[37] καὶ κατευθύνει ἐν συνεχείᾳ τὴν ἐπιχειρηματολογία του πρὸς ἐπίρρωση τῆς θέσης του αὐτῆς. Τὸ ἐπιχείρημά του εἶναι ὅτι κάθε μεταβολὴ εἶναι μεταξὺ ἀντιθέτων, θεωρώντας ὅτι τὰ ἀντίθετα εἶναι ἀρχὲς τῆς μεταβολῆς[38] – προσέγγιση ποὺ ἐνέχει ἀρκετὲς δυσκολίες[39], οἱ ὁποῖες ὅμως παραμερίζονται στὸ Α7, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης μιλάει πλέον γιὰ τὴ «μορφὴ» καὶ τὴ «στέρησή» της. Πρὶν ἀπὸ αὐτὸ ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιχειρηματολογεῖ ὅτι, γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ λαμβάνει χώρα μία μεταβολή, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ὑπάρχει ὄχι μόνο ἕνα ζεῦγος ἀντιθέτων ἀρχῶν (γιατί ἕνα ἀντίθετο δὲν δρᾶ στὸ ἀντίθετό του), ἀλλὰ καὶ μία πε-

---

32. Πβ. W. D. Ross, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 20.

33. *Φυσ. ἀκρ.* Α2-3.

34. W. D. Ross, *αὐτ.*

35. *Φυσ. ἀκρ.* Α4. Ὁ D. Bostock, στὸ: *Aristotle. Physics. Translated by R. Waterfield. With an Introduction and Notes by D. Bostock*, Oxford 1999 [1996], σ. xvi, παρατηρεῖ ὅτι οἱ ἀπόψεις τῶν πρωίμων στοχαστῶν ποὺ παρατίθενται φαίνονται νὰ ταυτίζουν τὶς ὑπὸ συζήτηση «ἀρχὲς» μὲ τὰ ἔσχατα συστατικὰ στοιχεῖα τῶν πραγμάτων· ἐπισημαίνει ὅμως ὅτι εἶναι πιθανῶς ὀρθὸ νὰ ποῦμε ὅτι οἱ στοχαστὲς ποὺ ὑποστήριζαν αὐτὲς τὶς ἀπόψεις ἔκαναν χρήση καὶ τῶν ἀντιθέτων (της ἀραίωσης καὶ τῆς πύκνωσης ἀπ' τὴ μιά, τῆς *φιλίας* καὶ τοῦ *νείκους* ἀπ' τὴν ἄλλη), δὲν ὑπέθεσαν ὅμως ὅτι αὐτὰ τὰ ἀντίθετα ἦταν καὶ «ἀρχὲς» μὲ τὴν ἔννοια τῶν βασικῶν συστατικῶν στοιχείων – μὲ ἐξαίρεση ἴσως τὸν Ἀναξαγόρα (*ἔνθ' ἀν.*, σημ. 8).

36. Ἐπειδὴ *βέλτιόν τε ἐλάττω καὶ πεπερασμένα λαβεῖν, ὅπερ ποιεῖ Ἐμπεδοκλῆς*: *Φυσ. ἀκρ.* Α4. 188a17-18.

37. *Φυσ. ἀκρ.* Α5. 188a19 *πάντες δὴ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν*· πβ. 188a26-27.

38. Πβ. D. Bostock, *ἔνθ' ἀν.*, σ. xvii.

39. Ὁ D. Bostock, *αὐτ.*, παρατηρεῖ ὅτι ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη πὼς τὰ ἀντίθετα εἶναι ἀρχὲς τῆς μεταβολῆς εἶναι λανθασμένος, ἀφοῦ «αὐτὸ ποὺ χαρακτηρίζει ἕνα παραδοσιακὸ ζεῦγος ἀντιθέτων, ὅπως λ.χ. τὸ «πυκνὸ καὶ ἀραιὸ» ἢ τὸ «θερμὸ καὶ κρύο», εἶναι ὅτι ἀντιπροσωπεύουν μία κλίμακα, μιὰ διάταξη ἀπὸ τὸ περισσότερο στὸ λιγότερο, ἐπιτρέποντας ἐνδιάμεσους βαθμούς. Ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀληθὲς ὅτι ὅλες οἱ μεταβολὲς λαμβάνουν χώρα κατὰ μῆκος αὐτῆς τῆς κλίμακας, καὶ πράγματι τὰ ἴδια τὰ παραδείγματα τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ κεφ. 5 τὸ ἀποκαλύπτουν αὐτὸ μὲ τὸν καλύτερο τρόπο».

ραιτέρω ἀρχή, *τρίτον τι*[40], ἕνα *ὑποκείμενον*, ποὺ νὰ λειτουργεῖ ὡς βάση, ὡς ὑπόστρωμα, κατὰ τὴ διαδικασία τῆς μεταβολῆς. Ἐξ οὗ καὶ τὸ πόρισμά του ὅτι τρία εἶναι τὰ *στοιχεῖα*[41], μὲ τὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ ἡ διαδικασία τῆς *κινήσεως*.

4.3 *Ὑποκείμενον–μορφὴ/εἶδος–στέρησις*. Στὸ Α7 διατυπώνεται καὶ ἐπεξηγεῖται ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸ *ὑποκείμενον*, σὲ συνάρτηση μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὸ γίγνεσθαι καὶ τὴν κίνηση. Τὸ ἐξηγητικὸ μοντέλο τῆς μεταβολῆς ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης βασίζεται σὲ τρεῖς παράγοντες: στὸ *ὑποκείμενον*, στὴ *μορφὴν* καὶ στὴ *στέρησιν*. Τὸ ἐξηγητικὸ αὐτὸ σχῆμα μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ὡς ἑξῆς: Κάθε μεταβολὴ ἔχει μία ἀρχικὴ κατάσταση καὶ μία τελικὴ κατάσταση, καὶ γιὰ τὴν περιγράψουμε χρειαζόμαστε τρεῖς διαφορετικὲς ἔννοιες: (1) τὴν ἔννοια ἑνὸς ὑποκειμένου πράγματος, ποὺ εἶναι παρὸν καὶ στὶς δύο καταστάσεις, (2) τὴν ἔννοια μιᾶς μορφῆς, ποὺ εἶναι παροῦσα μόνο στὴν τελικὴ κατάσταση, καὶ (3) τὴν ἔννοια τῆς στέρησης αὐτῆς τῆς μορφῆς, ποὺ εἶναι παροῦσα μόνο στὴν ἀρχικὴ κατάσταση[42]. Τὸ *ὑποκείμενον* λειτουργεῖ ὡς ὑπόστρωμα, ἐπὶ τοῦ ὁποίου λαμβάνει χώρα ἡ διαδικασία τῆς μεταβολῆς, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν *στέρησιν* στὴν *μορφήν*, χωρὶς ὅμως νὰ μπορεῖ νὰ παραχθεῖ ἀπὸ αὐτές. Τὸ ἐξηγητικὸ αὐτὸ μοντέλο τὸ ἀντιλαμβάνεται ὁ Ἀριστοτέλης ὡς ἐφαρμόσιμο σὲ ὅλες τὶς δυνατὲς διαδικασίες τῆς μεταβολῆς, σὲ ὅλους τοὺς τύπους τῶν μεταβολῶν, καὶ ξεκινᾶ ἀπὸ κάθε γένεση[43]. Γιὰ τὴν περίπτωση αὐτὴ χρησιμοποιεῖ τὸ παράδειγμα τοῦ *μὴ μουσικοῦ ἀνθρώπου* ποὺ γίνεται *μουσικός*. Ἀφετηριακὸ σημεῖο εἶναι ὁ *μὴ μουσικός*, τελικὸ σημεῖο ὁ *μουσικός*, *ὑποκείμενον* εἶναι ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος στὸν ὁποῖο λαμβάνει χώρα ἡ μεταβολὴ (: ἀρχικὰ ἦταν *μὴ μουσικὸς* καὶ στὸ τέλος ἔγινε *μουσικός*) – ὁ Ἀριστοτέλης ὑπογραμμίζει ἐδῶ ὅτι καὶ *ἁπλᾶ* καὶ *σύνθετα* πράγματα μποροῦν νὰ ἀποτελοῦν τὴν ἀφετηρία (terminus a quo) καὶ τὸ ἀποτέλεσμα (terminus ad quem) τῆς μεταβολῆς[44]. Ὡς πρὸς τὸν ἀριθμὸ (*ἀριθμῷ*), τὸ *ὑποκείμενον* εἶναι ἕνα, τὸ ἴδιο – καθαυτὸ δηλαδὴ τὸ *ὑποκείμενον* παραμένει σταθερό –, δὲν εἶναι ὅμως ἕνα ὡς πρὸς τὴ μορφὴ (*εἴδει*) καὶ τὸν (ταυτόσημο πρὸς αὐτή) λεκτικὸ ὁρισμό του (*λόγῳ*)[45], ἀλλάζουν δηλαδὴ οἱ προσδιορισμοί του.

---

40. Ὡς παράδειγμα χρησιμοποιοῦνται ἡ *φιλία* καὶ τὸ *νεῖκος*: *Φυσ. ἀκρ.* Α6. 189a24-26 *οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ νεῖκος συνάγει καὶ ποιεῖ τι ἐξ αὐτοῦ, οὐδὲ τὸ νεῖκος ἐξ ἐκείνης, ἀλλ' ἄμφω ἕτερόν τι τρίτον.*

41. *Φυσ. ἀκρ.* Α6. 189b16-18.

42. D. Bostock, *ἔνθ' ἀν.*, σ. xviii.

43. *Φυσ. ἀκρ.* Α7. 189b30-31 *Ὧδ' οὖν ἡμεῖς λέγωμεν πρῶτον περὶ πάσης γενέσεως ἐπελθόντες.*

44. *Ἔνθ' ἀν.*, 189b32-190a5 *φαμὲν γὰρ γίγνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἁπλᾶ λέγοντες ἢ τὰ συγκείμενα. λέγω δὲ τοῦτο ὡδί. ἔστι γὰρ γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικὸν γίγνεσθαι μουσικὸν ἢ τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον μουσικόν. ἁπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γιγνόμενον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν, καὶ ὃ γίγνεται ἁπλοῦν, τὸ μουσικόν· συγκείμενον δὲ καὶ ὃ γίγνεται καὶ τὸ γιγνόμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον φῶμεν γίγνεσθαι μουσικὸν ἄνθρωπον.* Πβ. σχετικὰ W. D. Ross, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 345.

45. *Φυσ. ἀκρ.* Α7. 190a15-17.

Τοῦτο ἐπεξηγεῖται, μὲ βάση τὸ προαναφερθὲν παράδειγμα, ὡς ἑξῆς: *οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' οὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει), τὸ μὴ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει, οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν συγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἄνθρωπος*[46]. Τὴ φράση *ἔκ τινος γίγνεσθαί τι* (κι ὄχι τὴ φράση *τόδε γίγνεσθαί τι*), συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης[47], τὴν χρησιμοποιοῦμε γιὰ πράγματα ποὺ δὲν ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπάρχουν (ὅπως στὸ προηγούμενο παράδειγμα: «ὁ μουσικὸς γίνεται ἀπὸ ἄμουσος ποὺ ἦταν»), ἐνίοτε ὅμως τὴν χρησιμοποιοῦμε καὶ γιὰ πράγματα ποὺ ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπάρχουν, λ.χ. λέμε ὅτι ὁ ἀνδριάντας γίνεται ἀπὸ χαλκὸ καὶ δὲν λέμε ὅτι ὁ χαλκὸς γίνεται ἀνδριάντας. Κατόπιν ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὶς πολλὲς σημασίες μὲ τὶς ὁποῖες λέγεται τὸ *γίγνεσθαι*[48], τονίζοντας ὅτι ἡ ἀπόλυτη γένεση (*ἁπλῶς γίγνεσθαι*) ἰσχύει μόνο γιὰ τὶς οὐσίες (*τῶν οὐσιῶν μόνον*), ἐνῶ γιὰ ὅλα τὰ «ἄλλα» – ἡ ἀναφορὰ γίνεται στὶς κατηγορίες τοῦ ποσοῦ, τοῦ ποιοῦ, τῆς σχέσης, τοῦ χρόνου καὶ τοῦ τόπου – *ἀνάγκη ὑποκεῖσθαί τι τὸ γιγνόμενον· ἀλλὰ ἀκόμη* καὶ ἡ γένεση τῆς οὐσίας προϋποθέτει ἕνα *ὑποκείμενον*, συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης, λ.χ. τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα γίνονται ἀπὸ σπέρμα.

Αὐτὸ ποὺ πρωτεύει γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη κατὰ τὴ συζήτηση τῆς ἔννοιας καὶ τῆς λειτουργίας τοῦ *ὑποκειμένου* εἶναι νὰ δεῖξει ὅτι τὸ ἐξηγητικὸ μοντέλο ποὺ προτείνει ἔχει ἐνιαῖο χαρακτήρα καὶ βρίσκει ἐφαρμογὴ σὲ ὅλες τὶς δυνατὲς διαδικασίες τῆς μεταβολῆς – ὁ προσδιορισμὸς συγκεκριμένων ἀντικειμένων ποὺ «ὑπόκεινται» δὲν ἀποτελεῖ στόχο τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας –, γι' αὐτὸ καὶ σπεύδει νὰ ἀναφερθεῖ σὲ ὅλα τὰ δυνατὰ εἴδη τῆς μεταβολῆς, στὰ ὁποῖα ἐφαρμόζεται: *γίγνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ἁπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίσει, οἷον ἀνδριάς, τὰ δὲ προσθέσει, οἷον τὰ αὐξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην. πάντα δὲ τὰ οὕτω γιγνόμενα φανερὸν ὅτι ἐξ ὑποκειμένων γίγνεται*[49]. Μὲ βάση τὸ τελευταῖο πόρισμα ὁ Ἀριστοτέλης σημειώνει ὅτι τὸ *γιγνόμενον* εἶναι πάντοτε *σύνθετον*, καὶ ὅ,τι γίνεται ἐμπεριέχει πάντοτε ἕνα *ὑποκείμενον* καὶ ἕνα *ἀντικείμενον*[50]. Ἡ συζήτηση τῆς ἔννοιας τοῦ *ὑπο-*

---

46. *Φυσ. ἀκρ.* Α 7. 190a17-21.
47. *Ἔνθ' ἀν.*, 190a21 κ. ἑξ.
48. *Ἔνθ' ἀν.*, 190a31 κ. ἑξ.
49. *Ἔνθ' ἀν.*, 190b5-10.
50. *Ἔνθ' ἀν.*, 190b10-13. Ἀνασυστήνοντας τὸν ἀριστοτελικὸ τύπο τῆς μεταβολῆς μὲ βάση αὐτὸ τὸ χωρίο ὁ W. D. Ross, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 22-23, παρατηρεῖ ὅτι ὁ «γενικὸς τύπος [κάθε μεταβολῆς] εἶναι «τὸ χ ποὺ προσδιορίζεται ὡς *μὴ-α* γίνεται *χ* ποὺ προσδιορίζεται ὡς *α*», καὶ ἔτσι κάθε μεταβολὴ ἐμπεριέχει τοὺς τρεῖς παράγοντες *χ*, *μὴ-α* καὶ *α*, καίτοι, λόγω τῆς ἀριθμητικῆς ταυτότητας αὐτοῦ ποὺ εἶναι *χ* καὶ αὐτοῦ ποὺ εἶναι *μὴ-α*, εὔκολα παραβλέπεται ἡ ἐννοιολογικὴ διαφορὰ τοῦ *χ* καὶ τοῦ *μὴ-α*, καὶ ἡ μεταβολὴ μπορεῖ νὰ φαίνεται ὅτι περικλείει μονάχα ἕνα ζεῦγος ἀντιθέτων. Οἱ τρεῖς παράγοντες μποροῦν νὰ ἀποκληθοῦν (1) *ὑποκείμενον* ἢ *ὕλη*, (2) *ἀντικείμενον* ἢ *στέρησις*, (3) *μορφὴ* ἢ *εἶδος* ἢ *ἀρχὴ ἧς ὁ λόγος*, ἡ ἀρχὴ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ὁρισμοῦ. Τὸ (1) καὶ τὸ (2), ἢ τὸ (1) καὶ τὸ (3) μαζὶ συγκροτοῦν μίαν *οὐσίαν* ἢ *τόδε τι*».

κειμένου συνεχίζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ παρουσιασθεῖ περαιτέρω ἐκτενῶς ἐδῶ. Ὁ πυρήνας τῆς ὅλης ἀριστοτελικῆς προβληματικῆς γιὰ τὸ *ὑποκείμενον* βρίσκεται στὸ ὅτι, ἐνῶ κατὰ τὶς ποσοτικὲς καὶ ποιοτικὲς μεταβολές, καθὼς καὶ κατὰ τὴν κίνηση κατὰ χῶρο, ὅ,τι ὑπόκειται εἶναι ἕνα συγκεκριμένο ἀντικείμενο, οἱ διαδικασίες γενέσεως ἐξηγοῦνται μὲ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμένη ὕλη καὶ στὴ μορφὴ ποὺ αὐτὴ προσλαμβάνει. Τὰ ἑρμηνευτικὰ προβλήματα ποὺ ἐγείρει ἡ προβληματικὴ γιὰ τὸ *ὑποκείμενον* τῆς μεταβολῆς σὲ συνάρτηση καὶ μὲ ἄλλες παραμέτρους τοῦ ἐξηγητικοῦ μοντέλου ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μποροῦν νὰ συζητηθοῦν στὸ περιορισμένο πλαίσιο τῆς παρούσης ἐργασίας[51]. Τὸ τέλος τοῦ Α 7 σηματοδοτεῖ καὶ τὸ πέρας τῆς ἀνάπτυξης τῶν καίριων στοιχείων τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὸ *ὑποκείμενον*, καὶ τὰ Α 8-9 τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* ἀφιερώνονται στὴν ἐπίλυση τῶν *ἀπορι*ῶν τῶν προγενεστέρων στοχαστῶν ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν ἐκτεθεῖσα προβληματική· ἰδιαίτερη ἔμφαση δίνεται ἐδῶ (α) στὴν ἀντιμετώπιση τοῦ ζητήματος ἄρνησης τῆς γένεσης μὲ ἀναφορὰ ἀφενὸς μὲν στὴ διάκριση μεταξὺ *γίγνεσθαι ἁπλῶς* καὶ *γίγνεσθαι κατὰ συμβεβηκὸς*[52] καὶ ἀφετέρου στὶς ἔννοιες τοῦ *δυνάμει* καὶ *ἐνεργείᾳ*[53], (β) στὴν πραγμάτευση τοῦ πῶς συναρτῶνται *ὕλη*[54], *μορφὴ*[55] καὶ *στέρησις*[56] καὶ (γ) στὴν ἀπόρριψη τῆς γένεσης καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ *ὑποκειμένου*[57].

---

51. Σὲ περιεκτικὴ διατύπωσή τους προβαίνει ὁ D. Bostock, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. xviii-xix.

52. *Φυσ. ἀκρ.* Α 8. 191b13 κ. ἑξ.

53. *Ἔνθ' ἀν.*, 191b27 κ. ἑξ.

54. Ἡ *ὕλη* ὡς προσδιορισμὸς τοῦ *ὑποκειμένου* συζητεῖται στὸ Α 9: 192a3-34 (σὲ συνάρτηση πρὸς τὴν *στέρησιν*), 192a6 (ἡ *ὕλη ὡς ἐγγὺς καὶ οὐσία πως*), 192a31 (ἡ *ὕλη ὡς τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ*). Ἤδη ὅμως στὸ Α 7. 190b9 *οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην* εἰσάγεται ἡ *ὕλη* ὡς terminus technicus, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ H. Wagner, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 429· πβ. καὶ παρακάτω, Α 7. 190b25 *ὕλη ἀριθμητή*, καὶ τὰ σχόλια τοῦ H. Wagner, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 429 κ. ἑξ.

55. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. D. Ross, *Ἀριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσοῦ, Ἀθήνα 1991, σ. 100, «ἡ ὕλη καὶ ἡ μορφὴ τῶν φυσικῶν πραγμάτων εἶναι στοιχεῖα διακριτὰ στὴ νόηση, ἀλλὰ ἀδιαχώριστα στὴν πραγματικότητα. Ἡ ὕλη δὲν ὑπάρχει ποτὲ ἀμιγὴς ἀλλὰ πάντοτε σὲ μία μορφή· ὑπάρχει μὲ τόση τουλάχιστον μορφὴ (ἢ καθορισμένο χαρακτήρα) ὅση προϋποθέτει ἡ φύση της ὡς αἰθέρα ἢ φωτιᾶς ἢ ἀέρα ἢ νεροῦ ἢ γῆς· γιατὶ αὐτὰ εἶναι τὰ ἁπλούστερα «φυσικὰ σώματα». Ἂν πάλι ἡ μορφὴ συμβαίνει νὰ ὑπάρχει ἀμιγής, δὲν πρόκειται γιὰ τὴ μορφὴ τῶν φυσικῶν πραγμάτων· οἱ μόνες καθαρὲς μορφὲς εἶναι ὁ Θεός, οἱ νόες ποὺ κινοῦν τὶς σφαῖρες, καὶ ἴσως ὁ ἀνθρώπινος λόγος πρὶν καὶ μετὰ τὴν περίοδο συνένωσής του μ' ἕνα σῶμα».

56. Σχετικὰ μὲ τὴν *στέρησιν* ὁ W. D. Ross, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 101, ἐπισημαίνει: «Ἡ φάση τῆς στέρησης χρειάζεται νὰ ἀναγνωριστεῖ μόνο κατὰ τὴ μελέτη τῆς γένεσης τῶν πραγμάτων. Ἔτσι ἐξηγεῖται, ἄλλωστε, ἡ σπουδαιότητα ποὺ ἀποκτᾶ στὰ *Φυσικά*, ἐνῶ στὰ *Μετὰ τὰ φυσικὰ* δὲν τῆς ἀποδίδεται ἰδιαίτερη σημασία». Ὁ I. Düring, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σ. 330, τονίζει εὔστοχα ὅτι «ἡ στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης δημιούργησε τὴν ἔννοια τῆς στέρησης ἦταν ἀποφασιστική, γιατί τώρα μποροῦσε νὰ ἐξηγήσει λογικὰ τὸ *μὴ ὄν* τοῦ Παρμενίδη».

57. *Φυσ. ἀκρ.* Α 9. 192a25-34. Ἡ ἀρχὴ τῆς διατήρησης τῆς ὕλης εἶναι τὸ ὀρθὸ ἐπακόλουθο τῆς προκείμενης ἀριστοτελικῆς συλλογιστικῆς, σημειώνει ὁ D. Bostock, *ἔνθ' ἀν.*, σ. xx.

5. Ἡ θεωρία γιὰ τὰ τέσσερα αἴτια (*Φυσικὴ ἀκρόασις* Β΄ καὶ *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Α΄) καὶ τὸ «ὑποκείμενον» ὡς ὑλικὸ αἴτιο

Ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὰ τέσσερα αἴτια[58] ἔρχεται νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ πρωταρχικὸ ἐρώτημα τῆς *ἐπιστήμης*, στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ *διὰ τί* – ἡ γνώση τῶν αἰτίων ἔχει ὕψιστη ἀξία γιὰ τὴν ἐπιστήμη, *ἐπεὶ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα, ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν*[59], καὶ ἡ ἀνεύρεση τοῦ αἰτίου εἶναι ἡ ἀπάντηση στὸ *διὰ τί*[60] –, ποὺ στὸ πεδίο τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἐκφράζεται μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ αἴτια τῆς *κινήσεως*, γιὰ τὰ αἴτια δηλαδὴ τῶν διαδικασιῶν τῆς κίνησης καὶ τῆς μεταβολῆς[61]. Ἡ συζήτηση καίριων ζητημάτων τῆς ἔρευνας σχετικὰ μὲ τὰ αἴτια, λ.χ. πῶς ἔφθασε ὁ Ἀριστοτέλης στὴ διατύπωση τῶν τεσσάρων αἰτίων, γιατὶ τοῦ ἦταν ἀναγκαία ἡ εἰσαγωγὴ ἑνὸς ἀκόμη συστήματος ἀρχῶν δίπλα στὰ ὑπόλοιπα (*ὕλη-μορφὴ-στέρησις, δυνάμει-ἐνεργείᾳ* ἢ ἀκόμη καὶ τὶς κατηγορίες), ἂν τὰ αἴτια ἔχουν ὀντολογικὸ ἢ γνωσιολογικὸ χαρακτήρα, πῶς συνδέονται μὲ τὴν τελεολογικὴ σύλληψη τῆς φύσης, πῶς συνδέονται μὲ τοὺς διάφορους τομεῖς τοῦ στοχασμοῦ του κ.ἄ., ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὰ ὅρια τῆς παρούσης ἐργασίας[62], ἡ ὁποία στὸ τμῆμα της αὐτὸ ἐπικεντρώνεται στὴ συνάρτηση τῆς ἔννοιας τοῦ *ὑποκειμένου* μὲ τὰ αἴτια, καὶ εἰδικότερα μὲ τὸ ἀποκαλούμενο «ὑλικὸ αἴτιο», ἐν συνδυασμῷ καὶ μὲ τὴν ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὰ αἴτια ἀποτίμηση τῆς ἀριστοτελικῆς κριτικῆς τῶν προσωκρατικῶν.

Στὴν *Φυσικὴν ἀκρόασιν* ἡ θεωρία γιὰ τὰ αἴτια ἀναπτύσσεται στὸ Β3 καὶ στὸ Β7[63]. Ἡ πρώτη παρουσίαση τῶν τεσσάρων αἰτίων γίνεται στὸ Β3 ὡς ἀκο-

---

58. Στὸ Β3 τῆς *Φυσ. ἀκρ.*, ὅπου καὶ ξεκινᾶ ἡ συζήτηση τῆς θεωρίας γιὰ τὰ αἴτια, ἐπισημαίνεται: 195a29 *λέγεται γὰρ αἴτια πολλαχῶς*, ἐνῶ στὸ Β7 ὁ ἀριθμὸς τῶν τύπων τῶν αἰτίων συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸν ἀριθμὸ τῶν σημασιῶν ποὺ μπορεῖ νὰ δέχεται τὸ ἐρώτημα «γιατί»: 198a14-16 *Ὅτι δὲ ἔστιν αἴτια, καὶ ὅτι τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν ὅσα φαμέν, δῆλον· τοσαῦτα γὰρ τὸν ἀριθμὸν τὸ διὰ τί περιείληφεν·* στὰ *Μ.τ.φ.* Α3. 983a26-27 *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς* θεωρεῖται δεδομένη ἡ κατηγοριοποίησή τους στοὺς τέσσερεις τύπους. Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα ἂν ἡ κατηγοριοποίηση αὐτὴ παρουσιάζεται ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀνάλυσης τῶν γλωσσικῶν χρήσεων, ἂν δηλαδὴ τὰ αἴτια ἀποδεικνύονται ἀκριβῶς τέσσερα, ἐπειδὴ ἔτσι συνοψίζονται οἱ γλωσσικὲς χρήσεις τῶν αἰτιακῶν συνδέσεων, ὅπως ὑποστήριξε ὁ W. WIELAND, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen ^{3}1992 [1962], σ. 262, δὲν ἔχει βρεῖ τὴν ἐπιδοκιμασία τῆς ἔρευνας. Πβ. τὶς ἐπιφυλάξεις τοῦ Β. ΚΑΛΦΑ, *Ἀριστοτέλης. Περὶ φύσεως. Τὸ δεύτερο βιβλίο τῶν Φυσικῶν, εἰσαγωγὴ-μετάφραση-σχολιασμός*, Ἀθήνα 2007 [1999], σσ. 165 κ. ἑξ., καὶ τὴ βιβλιοκρισία τοῦ παρόντος ἔργου τοῦ Wieland ἀπὸ τὸν E. TUGENDHAT, *Gnomon*, 35, 1963, σσ. 543-555.

59. *Ἀναλ. ὕστ.* Β11. 94a20.

60. *Φυσ. ἀκρ.* Β3. 194b16-20· Β7. 198a14-21.

61. Πβ. H. FLASHAR, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 346-347.

62. Βλ. τὶς πολὺ περιεκτικὲς θέσεις-ἀπαντήσεις τοῦ I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σσ. 373 κ. ἑξ. καί, ἐκτενέστερα, τοῦ Β. ΚΑΛΦΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 167 κ. ἑξ.

63. Στὸ Β3, σημειώνει ὁ Β. ΚΑΛΦΑΣ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 164, «ἡ ἀνάπτυξη ἔχει γενικὸ χαρακτήρα, ἀφορᾶ δηλαδὴ τὴν αἰτιακὴ προσέγγιση κάθε πράγματος ἢ γεγονότος, εἴτε αὐτὸ ἀνήκει στὴ

λούθως: (α) ὑλικὸ αἴτιο (causa materialis)[64]· (β) μορφικὸ αἴτιο (causa formalis)[65]· (γ) ποιητικὸ αἴτιο (causa efficiens)[66]· (δ) τελικὸ αἴτιο (causa finalis)[67]. Στὸ B7[68] τὰ αἴτια συνοψίζονται ὡς ἑξῆς: *τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα.* Στὸ στάδιο αὐτὸ τῆς παρουσίασης τῶν αἰτίων ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀναμετριέται μὲ τὴν προγενέστερη φιλοσοφικὴ παράδοση. Πρόθεσή του ἦταν «νὰ παρουσιάσει αὐτὰ τὰ τέσσερα *αἴτια* σὰν ἕνα ἐργαλεῖο δουλειᾶς στὰ χέρια τοῦ μελετητῆ τῆς φύσης, σὰν ἕνα ἐρωτηματολόγιο, ἂς ποῦμε, ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ τὸ χρησιμοποιεῖ σταθερὰ στὶς ἔρευνές του. Ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὰ τέσσερα αἴτια εἶναι, κατὰ κάποιον τρόπο, μιὰ παρουσίαση τῆς φιλοσοφίας του γιὰ τὸ *τέλος*»[69].

Ἡ θεωρία γιὰ τὰ τέσσερα αἴτια ἀποτελεῖ καὶ τὸν πυρήνα τῆς ἀριστοτελικῆς ἀποτίμησης τῆς προγενέστερης φιλοσοφίας στὸ βιβλίο Α΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης «ἐπιχειρεῖ νὰ ἐλέγξει κριτικὰ τὴν ὀρθότητα τῆς ἀνάλυσής του, ἐξετάζοντας ἂν οἱ προηγούμενοι φιλόσοφοι εἶχαν ἀνακαλύψει ἄλλα αἴτια ἀπὸ αὐτὰ ποὺ ὁ ἴδιος ἐπισημαίνει»[70]. Τὰ Α3-10 τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ* συγκροτοῦν ἕνα συμπαγὲς τμῆμα τῆς δοξογραφίας, πλουσιότερο σὲ περιεχόμενο καὶ μορφολογικὰ πολὺ πιὸ ἀπαιτητικὸ ἀπὸ τὰ ἀντίστοιχα τμήματα τοῦ βιβλίου Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*[71]. Ἐδῶ παρουσιάζεται μιὰ ὁλικὴ εἰκόνα τῶν προσωκρατικῶν, συνεξετάζεται ὁ Πλάτων καὶ ἀσκεῖται κριτικὴ στὶς θεωρίες τους, κριτικὴ ποὺ στοχεύει «νὰ ἐντοπίσει τὰ συλλογιστικὰ κενὰ καὶ τὰ λάθη τῶν προγενεστέρων, προκειμένου νὰ φθάσει στὶς οὐσιαστικὲς «ἀπορίες», στὰ βασικὰ δηλαδὴ διλήμματα ποὺ θὰ καθορίσουν τὴ δική του

σφαίρα τῆς φύσης εἴτε τῆς τέχνης εἴτε τῆς ἀνθρώπινης πράξης»· στὸ B7, «καὶ ἀφοῦ ἔχει μεσολαβήσει μία μεγάλη παρένθεση ἀφιερωμένη στὴν τύχη, ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ἐπανέλθει στὸ ἀρχικό του σχέδιο ἐξετάζοντας πῶς ἡ θεωρία τῶν αἰτίων ἐφαρμόζεται στὸ πεδίο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης». Ἂς σημειωθεῖ ὅτι τὸ B3 μπορεῖ νὰ παραβληθεῖ μὲ τὸ Δ2 τῶν *Μ.τ.φ.*· ὁ I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σ. 377, μάλιστα θεωρεῖ πιθανὸ τὸ Δ2 τῶν *Μ.τ.φ.* νὰ εἶναι ἀντίγραφο τοῦ B3 τῆς *Φυσ. ἀκρ.*

64. *Φυσ. ἀκρ.* B3. 194b24 *τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος.*

65. *Ἔνθ' ἀν.*, 194b26-29 *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη* [...] *καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ.* Ὁ D. BOSTOCK, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. xxv-xxvi, ἐπισημαίνει, παρεπιπτόντως, ὅτι τὰ παραδείγματα ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης τόσο στὴν περίπτωση τοῦ ὑλικοῦ αἰτίου ὅσο καὶ στὴν περίπτωση τοῦ μορφικοῦ αἰτίου δὲν μοιάζουν νὰ εἶναι ἀπαντήσεις στὸ ἐρώτημα *διὰ τί*, ἀλλὰ σὲ διαφορετικὰ ἐρωτήματα.

66. *Φυσ. ἀκρ.* B3. 194b29-32 *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως* [...] *καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου.*

67. *Ἔνθ' ἀν.*, 194b32-33 *τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα.*

68. 198a23-24. Παρόμοια συμπυκνώνονται *αἱ αἰτίαι* στὰ *Ἀναλ. ὕστ.* B11. 94a21-23 μὲ τὴν ἐπεξήγηση ὅτι *πᾶσαι δὲ αὗται διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται* (a23-24), δηλαδὴ ἐδῶ «τὸ βάρος πέφτει στὸ ὅτι ἡ αἰτία εἶναι ἡ ἀναζήτηση τῆς μέσης προκείμενης ἑνὸς συλλογισμοῦ», ὅπως ἐπεξηγεῖ ὁ Β. ΚΑΛΦΑΣ, *Μετὰ τὰ φυσικά. Βιβλίο Α΄, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 3), σσ. 250-251.

69. I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σσ. 376-377.

70. W. D. ROSS, *Ἀριστοτέλης, ἔνθ' ἀν.* (σημ. 55), σ. 220.

71. O. GIGON, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 120.

προσέγγιση στὴ μεταφυσική»[72], ὅπως αὐτὲς θὰ ἀποτυπωθοῦν ἀμέσως κατόπιν στὸ βιβλίο Β΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*. Τὸ Α3 παρουσιάζει τὴ θεωρία τῶν αἰτίων ὡς γνωστὴ καὶ δεδομένη, μὲ τὸ ὑλικὸ αἴτιο νὰ ἐκφράζεται μὲ τοὺς ὅρους *ὕλη* καὶ *ὑποκείμενον*, τὸ μορφικὸ αἴτιο μὲ τοὺς ὅρους *οὐσία* καὶ *τὸ τί ἦν εἶναι*, τὸ ποιητικὸ αἴτιο μὲ τὴ φράση *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο μὲ τοὺς ὅρους *τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν*[73]. Ὅσον ἀφορᾶ στοὺς ὅρους *ὕλη* καὶ *ὑποκείμενον*, ποὺ παρουσιάζονται ἐδῶ ὡς ἐναλλακτικοὶ προσδιορισμοὶ τοῦ ὑλικοῦ αἰτίου, ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ ἀπὸ τὴν ἔρευνα ὅτι οἱ ὅροι αὐτοὶ «δὲν εἶναι ποτὲ στὸν Ἀριστοτέλη ἀπόλυτοι· ἄλλοτε ἔχουν ὀντολογικὸ περιεχόμενο καὶ ἄλλοτε τὸ περιεχόμενό τους εἶναι λειτουργικὸ-λογικό»[74]. «Ὅταν συζητάει τὶς θεωρίες τῶν προσωκρατικῶν, ὁ Ἀριστοτέλης μπορεῖ ἐπομένως νὰ μιλάει γιὰ *ὑποκειμένην οὐσίαν*, γιατὶ πρόκειται γιὰ ἕνα ὑλικὸ ὑπόστρωμα»[75]. Γιὰ τὴν ἀτομικὴ θεωρία, λ.χ., γράφει ὁ Ἀριστοτέλης: *Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι* [...] *αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν*[76]. Τὸ *ὑποκείμενον* λειτουργεῖ πιὰ ὡς ὕλη. Ἀλλὰ καὶ ξεκινώντας ἤδη τὴν ἐπισκόπηση τῶν ἀπόψεων τῶν προδρόμων του ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζει τὴ θέση του (α) γιὰ τὴν *ὕλην ὡς οὐσίαν ὑπομένουσαν* καὶ (β) γιὰ τὸ ὑλικὸ αἴτιο, ὅτι δηλαδὴ ἐκεῖνο ἦταν ποὺ «ἀνακαλύφθηκε» πρῶτα: *τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γάρ ἐστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης*[77]. Οἱ πρῶτοι φιλόσοφοι (Θαλῆς, Ἀναξιμένης, Ἵππασος, Ἡράκλειτος, Ἐμπεδοκλῆς, Διογένης κ.ἄ.), ὑποστηρίζει ὁ Ἀριστοτέλης, γνώριζαν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὸ ὑλικὸ ὑποκείμενο ὡς αἴτιο τοῦ εἶναι. Στὴ συνέχεια, ἡ πορεία ποὺ ἀκολουθήθηκε κατὰ τὴν ἀνεύρεση τῶν αἰτίων ἦταν, πολὺ συνοπτικά, ἡ ἑξῆς[78]: «Ὁ Παρμενίδης, ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ ὁ Ἀναξαγόρας συνέλαβαν ἀσαφῶς τὸ ποιητικὸ αἴτιο, οἱ Πυθαγόρειοι καὶ

---

72. Β. ΚΑΛΦΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 23.

73. *M.τ.φ.* Α3. 983a26-32 καί, καταληκτικά, a33-b1 *τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως.*

74. I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σ. 416, ὁ ὁποῖος προσθέτει, *αὐτ.*: «Οἱ ἀκραῖες περιπτώσεις εἶναι: α) *ὑποκείμενον* ἡ *ὕλη* εἶναι αὐτὸ ποὺ ὁριοθετεῖται ἢ συγκεκριμενοποιεῖται ἀπὸ τὴ μορφή· β) *ὑποκείμενον* (ποτὲ *ὕλη* μὲ αὐτὴ τὴ σημασία) εἶναι τὸ ὑποκείμενο γιὰ τὸ ὁποῖο λέγεται κάτι».

75. *Αὐτ.*, μὲ ἀναφορὰ στὰ *M.τ.φ.* Α4. 985b10.

76. *M.τ.φ.* Α4. 985b4-13.

77. *Ἔνθ' ἀν.*, Α3. 983b6-13. Βλ. τὸν σχολιασμὸ τοῦ χωρίου ἀπὸ τὸν Β. ΚΑΛΦΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 252-253.

78. Κατὰ τὴν παρουσίαση τοῦ Β. ΚΑΛΦΑ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 53.

κυρίως ὁ Πλάτων τὸ εἰδικὸ [μορφικό], ἐνῶ, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, κανεὶς δὲν κατανόησε τὴν καθοριστικὴ δράση τοῦ τελικοῦ αἰτίου, μολονότι τὴν ὑπαινίχτηκαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς μὲ τὴ φιλότητα καὶ τὸ νεῖκος, ὁ Ἀναξαγόρας μὲ τὸν Νοῦ καὶ ὁ Πλάτων μὲ τὸ Ἓν-Ἀγαθό». Ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τοὺς προσωκρατικοὺς τὸ συμπέρασμα, στὸ ὁποῖο καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ὅτι ὅλοι τους τὸ περισσότερο ποὺ ἤξεραν ἦταν δύο αἴτια, τὸ ὑλικὸ καὶ τὸ ποιητικό, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ προσδιόρισαν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον μὲ ἐπιφανειακὸ τρόπο[79].

6. Τελικὲς παρατηρήσεις καὶ ἕνα ἐπίμετρο: Ἡ πορεία πρὸς τὶς πρῶτες ἀρχές

Κατὰ τὴν πραγμάτευση τοῦ ζητήματος τοῦ «ὑποκειμένου» στὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης, ὁ Ἀριστοτέλης ἔρχεται νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ ἀποφασιστικῆς σημασίας γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ γίγνεσθαι τῆς φύσης ἐρώτημα γιὰ τὶς «ἀρχές» – καὶ γιὰ τὰ «αἴτια», ἀφοῦ *ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί*[80]. Καὶ στὰ δύο ἔργα του ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει μπροστά του μιὰ ἐπεξεργασμένη στὶς λεπτομέρειές της εἰκόνα τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας – ἀκριβέστερα: τῆς προαριστοτελικῆς φιλοσοφίας, ἀφοῦ συνυπολογίζεται καὶ ὁ Πλάτων –, τὴν ὁποία καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ἀξιοποιήσει ἑρμηνευτικὰ σὲ διαφορετικὴ ἑκάστοτε κατεύθυνση: στὸ βιβλίο Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* ἀπὸ συστηματικὴ προπαντὸς σκοπιά (ἐδῶ οἱ θεωρίες τῶν προσωκρατικῶν κατηγοριοῦνται μὲ βάση τὴν ἀντικειμενική τους συγγένεια), γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας του γιὰ τὶς τρεῖς *ἀρχές*· στὸ βιβλίο Α΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ* ἀπὸ ἱστορικὴ κυρίως σκοπιά, γιὰ τὴν ἱστορικοφιλοσοφικὴ θεμελίωση τῆς θεωρίας του γιὰ τοὺς τέσσερεις τύπους *αἰτίων*[81]. Οἱ προσεγγίσεις τοῦ ζητήματος τοῦ «ὑποκειμένου» στὰ δύο ἔργα ἀσφαλῶς ἀλληλοσυμπληρώνονται, ἀναμφίβολα ὅμως στὸ Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* ἡ πραγμάτευση τῆς ἔννοιας τοῦ «ὑποκειμένου» ἀποκτᾶ ἰδιαίτερη βαρύτητα, καθ' ὅσον ἐδῶ ἀναλαμβάνεται ὁ προσδιορισμὸς τοῦ ἐννοιολογικοῦ εὕρους της, ἀλλὰ καὶ ἐντοπίζονται τὰ μείζονα προβλήματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ὑφὴ τοῦ *ὑποκειμένου* στοὺς διαφορετικοὺς τύπους μεταβολῶν. Στὸ Α΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ* τὸ περιεχόμενο τῆς ἔννοιας αὐτῆς μοιάζει νὰ εἶναι γνωστὸ καὶ δεδομένο· αὐτὸ ποὺ

---

79. *Μ.τ.φ.* Α7-8 καί, συγκεφαλαιωτικά, *Π. ζῴ. γεν.* Ε1. 778b7-10 *οἱ δ' ἀρχαῖοι φυσιολόγοι* [...] *οὐχ ἑώρων πλείους οὔσας τὰς αἰτίας, ἀλλὰ μόνον τὴν τῆς ὕλης καὶ τὴν τῆς κινήσεως, καὶ ταύτας ἀδιορίστως, τῆς δὲ τοῦ λόγου καὶ τῆς τοῦ τέλους ἀνεπισκέπτως εἶχον.*

80. *Μ.τ.φ.* Δ1. 1013a16-17. Πβ. *Φυσ. ἀκρ.* Α7. 190b17-18 *εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων.*

81. O. Gigon, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 121. Ὁ ἴδιος, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 118 κ. ἑξ., ἐπιχειρηματολογεῖ πειστικὰ ὅτι, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἔγραφε τὸ βιβλίο Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* καὶ τὸ βιβλίο Α΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*, στὴ μορφὴ ποὺ τὰ ἔχουμε τώρα, εἶχε στὴ διάθεσή του μιὰ ὁλικὴ παρουσίαση τῶν προσωκρατικῶν καὶ τοῦ Πλάτωνα καί, δεδομένης τῆς μακροχρόνιας συνεργασίας τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ τὸν Θεόφραστο, αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ ἦταν ἄλλη ἀπὸ ἐκείνη ποὺ εἶχε συνθέσει ὁ Θεόφραστος.

ἀντιμετωπίζει ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶναι πιὰ τὸ ζήτημα τοῦ «ὑποκειμένου», ἀλλὰ ἡ ἐξέλιξη ἑνὸς καίριου προβλήματος[82], κατὰ τὴν ὁποία «ἀνακαλύπτεται» σταδιακὰ τὸ ἕνα αἴτιο μετὰ ἀπὸ τὸ ἄλλο[83]. Βεβαίως, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὶς «ἀρχὲς» ἀποτελεῖ καὶ στὰ δύο βιβλία τὴν ἀφετηρία καὶ τὸν πυρήνα τῆς συζήτησης, ἀλλὰ ἡ συζήτηση τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ δὲν ἐξαντλεῖται σ' αὐτὰ τὰ βιβλία.

Τὸ ἴδιο ἐρώτημα τίθεται πρὸς συζήτηση στὸ βιβλίο Λ΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*, ὅπου τὰ Λ1-5 ἔχουν ὡς ἀντικείμενό τους τὴν πραγμάτευση τοῦ ζητήματος *τίνες μὲν οὖν ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἱ αὐταὶ καὶ πῶς ἕτεραι*[84]. Στὰ κεφάλαια αὐτὰ παρουσιάζονται κύριες θέσεις τοῦ Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* καὶ τοῦ Α΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ* σχετικὰ μὲ τὶς «ἀρχές»[85], καὶ βεβαίως σχετικὰ μὲ τὸ «ὑποκείμενο». Ἡ *ὕλη* ὁρίζεται ὡς τὸ «ὑποκείμενο», τὸ ὑπόστρωμα τῆς μεταβολῆς[86], διατυπώνεται ἡ τριάδα τῶν *ἀρχῶν*: *τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη*[87], καθὼς καὶ ἡ θεωρία γιὰ τὰ τέσσερα *αἴτια*[88], ὄχι ὅμως στὴν πλήρη της μορφή[89]. Ἡ πραγμάτευση τῶν παραπάνω (καὶ ἄλλων συναφῶν) στοιχείων ποὺ ἀνήκουν στὴ φυσικὴ φιλοσοφία στὸ τμῆμα αὐτὸ τοῦ Λ΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ* ἔχει ὁδηγήσει, μετὰ ἀπὸ συστηματικὴ συγκριτικὴ ἔρευνα, στὴν εὔλογη ὑπόθεση[90] ὅτι τὸ Λ΄ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ* καὶ τὸ Α΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* ἀλληλοσυμπληρώνονται καὶ εἶναι πιθανὸν ὅτι

---

82. Εὔστοχα ἐπισημαίνει ὁ I. DÜRING, Aristoteles und das platonische Erbe [α΄ δημοσ.: Aristotle and the Heritage from Plato, *Eranos*, 62, 1964, σσ. 84-99], μτφρ. J. Wiesner, στὸ: P. MORAUX (Hrsg.), *ἔνθ' ἀν.*, σ. 247, ὅτι τὸ χαρακτηριστικὸ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἦταν ὅτι συνεχῶς συζητοῦσε προβλήματα. Αὐτὸ ποὺ εἶναι πράγματι ἐνδιαφέρον στὸν Ἀριστοτέλη, συνεχίζει ὁ ἴδιος, *αὐτ.*, εἶναι ὅτι ἔθετε τὰ προβλήματα, ὄχι οἱ ἀπαντήσεις του· ἡ προσέγγιση ἑνὸς προβλήματος ἢ μιᾶς σειρᾶς προβλημάτων κατ' ἐπανάληψη ἀπὸ διαφορετικὲς πλευρὲς εἶναι χαρακτηριστικὸ τῆς ἐρευνητικῆς του μεθόδου.

83. Πβ. O. GIGON, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 121. Ἡ ἀντιστοίχηση τῶν προγενεστέρων στοχαστῶν σὲ καθένα ἀπὸ τὰ στάδια τῆς ἐξέλιξης ποὺ προτείνει τὸ παρὸν ἑρμηνευτικὸ καὶ ταξινομικὸ σχῆμα τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι βέβαιο ἂν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοσθεῖ χωρὶς προβλήματα. Ὁ GIGON, *αὐτ.*, λ.χ., ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ ὁ Ἀναξαγόρας ἔπρεπε νὰ ἀναφερθοῦν καὶ στὰ τρία πρῶτα στάδια ἐξέλιξης (ὑλικό, ποιητικὸ καὶ τελικὸ αἴτιο), ἐνῶ οἱ πυθαγόρειοι κυρίως στὸ ὑλικὸ καὶ στὸ μορφικό.

84. *Μ.τ.φ.* Λ5. 1071b1-2.

85. Ὁ H. HAPP, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 60-61, παρατηρεῖ ὅτι οἱ «ἀρχὲς» δὲν δέχονται ἕναν αὐστηρὸ λογικὸ ὁρισμὸ οὔτε μιὰ αὐστηρὴ *ἀπόδειξιν* καὶ φέρνει ὡς παράδειγμα τὸ διαφορετικὸ τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο φθάνει ὁ Ἀριστοτέλης σ' αὐτὲς σὲ καθένα ἀπὸ τὰ παραπάνω βιβλία.

86. *Μ.τ.φ.* Λ1-2. 1069b6-9 *ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.*

87. *Ἔνθ' ἀν.*, Λ4. 1070b18-19, πβ. b11-12.

88. *Ἔνθ' ἀν.*, 1070b25-35.

89. I. DÜRING, *ἔνθ. ἀν.* (σημ. 31), τ. Α΄, σ. 335. Ὁ ἴδιος, *αὐτ.*, ἐπισημαίνει ὅτι ἡ τόσο βασική, στὴν ὁριστικὴ μορφὴ τῆς θεωρίας, ἀρχὴ τοῦ *τέλους* ἢ τοῦ *οὗ ἕνεκα*, τοῦ τελικοῦ σκοποῦ, δὲν ἀναφέρεται ἐδῶ, ταυτίζεται ὅμως σιωπηρὰ μὲ τὴν ἐνεργοποίηση τῆς μορφῆς.

90. I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σ. 309.

σχεδιάστηκαν καὶ γράφτηκαν παράλληλα, ἐνῶ ἔχουν προσαχθεῖ ἰσχυρὰ ἐπιχειρήματα ὑπὲρ τῆς πρώιμης χρονολόγησης καὶ τῶν δύο, μὲ τὸ Λ΄ εἴτε νὰ θεωρεῖται ὡς τὸ πρωιμότερο ἀπὸ ὅλα τὰ βιβλία τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ* εἴτε νὰ τίθεται (μαζὶ μὲ ἄλλα) στὸ πρῶτο στρῶμα τῶν βιβλίων ποὺ ἀπαρτίζουν τὸ ἔργο αὐτό[91] – ὅτι τὸ Λ΄ ἦταν ἀρχικὰ αὐτόνομο βιβλίο ἀποτελεῖ θέση τῆς σύγχρονης ἔρευνας[92]. Γεγονὸς εἶναι ὅτι στὰ δύο παραπάνω βιβλία καὶ στὸ Β΄ τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* συναντοῦμε ὅλες τὶς βασικὲς ἔννοιες τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας γιὰ τὴ φύση, ἐνῶ καὶ τὰ τρία αὐτὰ ἔργα συνδέονται στενὰ μεταξύ τους μὲ ἀμοιβαῖες παραπομπὲς καὶ πολυάριθμες ὁμοιότητες στὴ διατύπωση βασικῶν προτάσεων[93]. Ἡ ὑπόθεση, ἑπομένως, ὅτι στὰ τρία αὐτὰ πρώιμα ἔργα (μὲ τὴ σειρά: *Μετὰ τὰ φυσικὰ Λ΄*, *Φυσικῆς ἀκροάσεως* Α΄ καὶ Β΄) μποροῦμε νὰ παρακολουθήσουμε πῶς δημιουργήθηκε, βῆμα μὲ βῆμα, ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὶς ἀρχές[94] (στὴν ἀντιπαράθεσή του μάλιστα, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὶς ἀρχές, ὅπως ἀποτυπώνεται κυρίως στὰ μαθήματά του *Περὶ τἀγαθοῦ*) ἀποτελεῖ ἕνα σημαντικότατο ἑρμηνευτικὸ ἐγχείρημα. Οἱ προκείμενες ὡστόσο αὐτοῦ τοῦ ἐγχειρήματος δὲν εἶναι αὐτονόητες καὶ συνδέονται μὲ τὴν ὅλη ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς *πρώτης φιλοσοφίας* καί, πρωτίστως, μὲ τὴ διερεύνηση τοῦ προβλήματος τῆς σχέσης της μὲ τὴν ὀντολογία καὶ τὴ μεταφυσική. Καὶ μόνη ἡ μνεία τῶν ἑρμηνευτικῶν τάσεων ποὺ ἔχουν διαμορφωθεῖ γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος αὐτοῦ ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς παρούσης ἐργασίας καὶ ὁδηγεῖ στὴν τεράστια συζήτηση γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ μεταφυσική[95]. Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἕνα ἄλλο ζήτημα, ποὺ δὲν ἀνήκει στὴν παροῦσα συζήτηση γιὰ τὸ «ὑποκείμενο».

Ι. Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ
(Ἀθῆναι)

---

91. Βλ. σχετικὰ H. FLASHAR, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 238-240, ὅπου καὶ οἱ κατηγοριοποιήσεις τῶν βιβλίων ποὺ ἀπαρτίζουν τὰ *Μετὰ τὰ φυσικά*, οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν καὶ τὶς κύριες τάσεις ποὺ ἐπικράτησαν στὴν ἔρευνα (Jaeger 1923, Theiler 1958, Düring 1966).

92. Βλ. H. FLASHAR, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 240.

93. I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σσ. 384-385.

94. Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ ἀνήκει στὸν I. DÜRING, *ἔνθ' ἀν.*, τ. Α΄, σ. 325, καὶ ὁ ἴδιος (*ἔνθ' ἀν.*, σσ. 325-385) ἐπιχειρεῖ μὲ ὀξυδερκὴ καὶ συστηματικὸ τρόπο τὴν τεκμηρίωσή της κατὰ τὴν πραγμάτευση τῶν παραπάνω βιβλίων.

95. Ἡ πιὸ πρόσφατη περιεκτικὴ ἐπισκόπηση τῶν τάσεων τῆς ἔρευνας στὸ ζήτημα αὐτὸ γίνεται ἀπὸ τὸν H. FLASHAR, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 333 κ. ἑξ.· πβ. ἐκτενέστερα Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ, *Προβολὲς στὸν Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 2000 [1998], σσ. 73 κ. ἑξ.

DAS «ZUGRUNDELIEGENDE» IN DER NATURPHILOSOPHIE DES ARISTOTELES UND DIE VORSOKRATISCHE PRINZIPIENLEHRE

Zusammenfassung

Hypokeimenon (Zugrundeliegendes, Subjekt, Substrat) ist ein Begriff, den Aristoteles in die philosophische Terminologie eingeführt hat und der auch von zentraler Bedeutung für seine Philosophie ist. Ausgehend von der syntaktisch-formalen Verwendung des *Hypokeimenon* als Subjekts einer Aussage macht es Aristoteles zum Träger (im ontologischen Sinn) einer Eigenschaft oder Bestimmung. Damit nimmt *Hypokeimenon* eine wichtige und vieldeutige Dimension an, indem ihm eine leitende Funktion sowohl bei der Definition der Substanz als auch bei der Erklärung des Naturgeschehens beigelegt wird. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die Untersuchung des *Hypokeimenon* im Rahmen der Naturphilosophie des Aristoteles, und zwar in Bezug auf seine Theorie von Bewegung und Veränderung.

Bei seiner Analyse der Struktur der Veränderung setzt sich Aristoteles mit den Meinungen früherer Philosophen über Anzahl und Charakter der ersten Prinzipien in der Natur auseinander und legt ihre Ansichten wider. Nach Aristoteles setzt Werden und Bewegen Pluralität von gegensätzlichen Prinzipien voraus; die Prinzipien sind nicht aus einander ableitbar und nicht auf ein Drittes rückführbar. Neben einem gegensätzlichen Prinzipienpaar muss noch ein Drittes angenommen werden, an dem sich die Gegensätze zeigen, das aber selbst nicht aus ihnen ableitbar ist. Sein Erklärungsmodell bezieht sich so auf drei *Archaí*: *Hypokeimenon-Morphê/Eidos-Sterêsis* (*Phys.* I 7) und lautet: Immer gibt es erstens etwas, woraus das sich Verändernde wird, zweitens etwas, wozu das sich Verändernde wird, sowie drittens das «Zugrundeliegende», dasjenige nämlich, was in jeder Veränderung als identisches erhalten bleibt. Bezieht sich die Veränderung auf nur qualitative oder quantitative Merkmale oder auf die Ortsbewegung, ist das *Hypokeimenon* normalerweise ein konkreter Gegenstand, bezieht sich die Veränderung dagegen auf Werden und Vergehen eines Gegenstandes, ist das *Hypokeimenon* die sich durchhaltende Materie. Bei seiner Ursachenlehre (*Phys.* II 3, 7; *Met.* I 3) unterscheidet Aristoteles vier Grundursachen: Materialursache, Bewegungsursache, Finalursache, Formursache. Das *Hypokeimenon* wird jetzt als Materie aufgefasst bzw. mit der Materialursache identifiziert. Die frühen Philosophen kommen wiederum in Betracht (*Met.* I); bei der Auseinandersetzung des Aristoteles mit den Vorsokratikern dient ihm *Hypokeimenon* dazu, den materiell-dinglichen Träger der Qualitäten zu bezeichnen. Aristoteles zufolge kannten die frühen Philosophen höchstens zwei Ursachen (Materialursache und Bewegungsursache) und definierten diese zumeist oberflächlich. Aristoteles kommt zum Schluss, dass die früheren Philosophen (einschließlich Platons) die Ursachen nur undeutlich und unvollkommen erfasst haben.

In *Phys.* I und *Met.* I hat Aristoteles ein schon durchorganisiertes Bild der vorsokratischen Philosophie vor sich und unternimmt es, dieses Bild in verschiedenen Richtungen auszuwerten; in der ersten Schrift dient es der Entwicklung der Theorie von den drei *Archai*, während es in der zweiten Schrift der historischen Begründung der Lehre von den vier Grundursachen dient, wobei hier der Inhalt des Begriffs *Hypokeimenon* bereits vorhanden zu sein scheint. Schließlich sei es darauf hinzuweisen, dass die aristotelische Untersuchung der drei *Archai* (bei der der Stoff als Substrat definiert wird), der vier Grundursachen und anderer naturphilosophischer Themen in *Met.* XII die Vermutung nahelegt, die drei frühen Schriften (*Met.* XII, *Phys.* I und II) seien sachlich verwandt und miteinander verbunden, indem sie die aristotelische Prinzipienlehre in ihrer inneren Kohärenz darstellen; diese Annahme ließe sich jedoch angesichts der umstrittenen Problematik des aristotelischen Metaphysik-Begriffs wohl nicht endgültig entscheiden.

Ioannis G. KALOGERAKOS

LA PRUDENCE D'ARISTOTE

Spinoza, l'ami des frères de Witt, disait dans les toutes premières pages du *Traité Politique* que les praticiens de la politique lui en apprenaient plus sur cette activité que tous les traités que les théoriciens avaient pu écrire sur elle par le passé:

«Entre toutes les sciences qui ont une application, c'est la Politique où la théorie passe pour différer le plus de la pratique, et il n'est pas d'hommes qu'on juge moins propres à gouverner l'Etat que les théoriciens, c'est-à-dire les philosophes»[1]. Et il ajoute, en conséquence de cette remarque:

«Il n'est pas douteux que les Politiques ne traitent dans leurs écrits de la politique avec beaucoup plus de bonheur que les philosophes: ayant eu l'expérience pour maîtresse, ils n'ont rien enseigné en effet qui fut inapplicable»[2].

Si ces remarques peuvent à la rigueur se justifier en ce qui concerne l'utopie platonicienne, elles ne sont certainement pas de mise en ce qui concerne l'anthropologie d'Aristote. Celui-ci, en effet, souligne à plusieurs reprises l'insuffisance de la seule réflexion abstraite dans les études politiques; «c'est pourquoi, écrit-il, ceux qui désirent accéder à un savoir au sujet de la politique semblent bien avoir besoin en outre de faire l'expérience de la politique»[3].

Nous pouvons donc nous tourner avec confiance du côté de la réflexion des Anciens en ce qui concerne cette pièce maîtresse du savoir pratique qu'est la prudence (φρόνησις). Nous centrerons notre propos sur Aristote, puisque c'est lui qui a donné à cette vertu ses lettres de noblesse.

Mais entre Aristote et ses prédécesseurs, le sens du terme de *phronèsis* change notablement. Dire pourquoi il change serait en même temps préciser le sens de cette problématique de la prudence qui se déploie au VIème Livre de l'*Éthique à Nicomaque;* nous allons nous y employer brièvement avant d'entrer de plain pied dans la question.

Phronèsis commence par avoir le sens large de «pensée», et même être synonyme de «sensation». Mais son concept va se préciser peu à peu pour rendre ce terme proche de ce que l'on nommera «raison». Héraclite remarque en effet

---

1. Chap. I, § 1, trad. Ch. Appuhn.
2. *Ibid.*, § 2.
3. *Éthique à Nicomaque*, X 10, 1181a 11. Éd. H. Rackham, coll. Loeb.

que la plupart des gens vivent comme s'ils possédaient une ἰδίαν φρόνησιν, une «pensée particulière» (fgt 2 DK); mais ce faisant, ils se trompent puisque «le penser (φρονεῖν) est commun à tous»(fgt 113 DK). Dans *Les Bacchantes*, Euripide met ces paroles dans la bouche du devin Tirésias: «Oui, seuls nous sommes raisonnables (εὖ φρονοῦμεν), les autres sont insensés» (vers 196).

La «raison» dont il s'agit est plutôt, comme on le voit dans cet exemple, la raison du *raisonnable;* elle s'exerce dans le comportement pratique et dans le domaine de l'utile.

Or Socrate, sans renier ce souci de la bonne conduite et de la recherche de l'utilité, va infléchir la notion de *phronèsis* du côté de la connaissance pure et de la sagesse comprise comme savoir. La sagesse pratique se rattache à la science parce que, pour exercer une activité quelconque, il faut en connaître les principes.

Les *Entretiens Mémorables* de Xénophon sont remplis d'anecdotes où l'on voit par exemple Socrate montrer à l'adolescent qui plus tard veut être élu stratège, qu'il doit étudier la stratégie, la logistique et même le caractère des hommes (Livre III, chap. 1-4). À cet autre qui veut diriger la Cité, qu'il doit maîtriser de plus amples savoirs encore. Cette subordination absolue de l'action à la connaissance engendrera l'idée qu'il suffit de posséder la connaissance théorique pour pouvoir commander efficacement. D'où la théorie de la vertu-science et du «nul n'est méchant volontairement», qui implique que posséder la science du Bien suffit pour nécessairement le faire. Je me réfère ici au témoignage d'Aristote:

«Il serait étrange en effet, ainsi que Socrate le pensait, qu'une science résidant en quelqu'un, il pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force, et tiré en tous sens à sa suite comme un esclave»[4].

Platon avait repris la métaphore de Socrate dans le *Protagoras* (352 c); c'est pourquoi Aristote peut conclure que Socrate et Platon «sont d'accord <pour dire> qu'il n'y a rien de plus fort que la science»[5]. On peut rapprocher ce texte d'un passage de l'*Éthique à Eudème*, VIII, 1, 1246 b 34:

«Le mot de Socrate <selon lequel> «rien n'est plus fort que la *phronèsis*» est correct, mais quand par *phronèsis* il veut dire «science», il s'exprime incorrectement».

Cette idée de la *force* du savoir est fondamentale dans le socratisme: la confrontation entre Socrate et Calliclès, telle qu'elle est présentée dans le *Gorgias*, le montre en toute clarté. La force du savoir se manifeste dans le fait qu'il nous contraint de bien agir et nous permet de réussir notre action. Ainsi, la mise en action ne pose pas de problème particulier et n'est que l'application en quelque sorte automatique de la connaissance théorique. C'est encore le sentiment qui habitera Plotin, l'héritier du platonisme, lorsqu'il affirmera que «l'action est l'affaiblissement de la contemplation»[6].

---

4. *Éthique à Nicomaque*, VII 3, 1145 b 23 sq.
5. *Ibid.*, 1145 b 32.
6. *Ennéades*, III, 8, 4, ligne 40.

C'est pourquoi, chez Platon, le terme de φρονεῖν est souvent synonyme de νοεῖν, et la φρόνησις à peu près synonyme de σοφία[7]. C'est pourquoi aussi Platon estime que c'est au philosophe qu'il revient d'être chef d'État et de diriger la Cité. Platon est ainsi l'héritier de l'intellectualisme socratique, qui fait de l'éthique un pur problème théorique:

«Socrate pensait que les vertus sont des règles (λόγους)», écrit Aristote. «Pour lui en effet, elles sont toutes des sciences» (ἐπιστήμας)[8].

C'est sans nul doute cette ivresse intellectualiste qui va pousser Platon à s'engager dans l'aventure sicilienne, avec ses trois voyages auprès de Denys l'Ancien et de Denys le Jeune. Ces voyages, comme on le sait, se termineront mal pour Platon, qui se brouille avec les deux tyrans, mais se lie d'amitié avec Dion. Ce dernier, parent de Denys et banni par lui, se réfugie à Athènes, et de là organise une expédition armée contre Syracuse. Des athéniens, comme Callippos et Eudémos, y participent. L'expédition réussit à investir la ville par surprise, et Dion prend le pouvoir. Mais au bout de quelques mois, il est assassiné par Callippos, lui-même bientôt assassiné à son tour. Eudémos, qui était un ami d'Aristote, meurt lui aussi.

Cette affaire ébranlera l'Académie. Aristote la méditera, et je crois voir dans ces événements dramatiques la source lointaine de la rupture entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne de la *phronèsis*.

Aristote accepte les valeurs platoniciennes, les choses justes, belles et bonnes, mais il estime qu' «à les connaître nous ne sommes en rien rendus plus hommes d'action»[9].

L'action n'est pas que la simple mise en application du savoir théorique; il y faut un usage spécifique de la pensée, une orientation spéciale du caractère pour rendre ce savoir opérant:

«L'homme prudent ne l'est pas seulement par le savoir, mais aussi par sa capacité de le mettre en pratique»[10].

C'est dire que la prudence est une connaissance qui doit savoir *atterrir,* la spéculation philosophique ayant plutôt tendance à s'envoler. En ce sens, elle est une connaissance *mitoyenne,* la prudence étant subordonnée à la sagesse (σοφία) sans pouvoir s'en déduire. La sphère pratique gagne par là une dignité, en même temps qu'une *spécificité*[11] qu'Aristote analysera avec sa maîtrise habituelle, faite de nuances et d'acuité.

Nous diviserons notre exposé en deux points que nous intitulerons:

1. Situer et définir la prudence;
2. La prudence en action.

---

7. Cf. R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *l'Éthique à Nicomaque.* Commentaire; 2° éd., B. Nauwelaerts, Paris, 1970, tome II, pp. 465-466.

8. *E. N.,* VI, 13, 1144 b 29.

9. *E. N.,* VI, 13, 1143 b 24.

10. *E. N.,* VII, 11, 1152 a 8.

11. Bien soulignée par Antoine LÉANDRI, L'action et la vérité, dans *La vérité pratique.* Textes réunis par J. Y. Château; Paris, Vrin, 1997, pp. 47 et 49.

*

I. Situer et définir la prudence

1. La prudence comme vertu de *l'âme*

À la fin du 1er Livre de l'*Éthique à Nicomaque* (13, 1102 a 29sq), Aristote propose d'opérer les distinctions suivantes. Il y a dans l'âme la partie *rationnelle* (τὸ λόγον ἔχον) et la partie *irrationnelle* (τὸ ἄλογον).

La partie irrationnelle est double; elle comprend le principe *végétatif* (φυτικὸν) qui est commun à tous les vivants, et le principe désirant (ὀρεκτικόν).

La vie végétative se trouve placée hors du champ de l'éthique, mais le désir, lui, ne l'est pas. Bien que de nature irrationnelle, «il participe néanmoins en quelque façon à la raison» (1102 b 14): en effet, le désir peut se laisser persuader et tient compte des exhortations et des reproches (1103 a 1). Tant et si bien que le désir, lorsqu'il écoute la raison «comme celui qui écoute son père» (a 3) peut figurer aussi comme sous-partie de la partie rationnelle de l'âme, la seconde sous-partie étant celle qui possède la raison «proprement dite et en soi-même» (1103 a 2).

Ce qui donne le tableau suivant[12]:

IRRATIONNEL		RATIONNEL	
Vie végétative	Désir irrationnel	Désir qui écoute la raison	Raison proprement dite et en elle-même
1	2	3	4

Les vertus du désir rationnel sont les vertus éthiques, et les vertus de la raison proprement dite et en elle-même sont les vertus dianoétiques. On appelle vertus éthiques les vertus du caractère, et vertus dianoétiques les vertus intellectuelles.

Au début du Livre VI, Aristote revient à la division entre vertus éthiques et vertus dianoétiques, mais il va plus loin que précédemment et subdivise la dernière colonne (qu'il appelait au Livre I «raison proprement dite») en deux sous-parties:

- une partie scientifique (ἐπιστημονικόν) «par laquelle nous considérons ces êtres dont les principes ne peuvent être autes qu'ils ne sont» (VI 2, 1139 a8). La vertu qui correspond à la partie scientifique est la sagesse (σοφία);

---

12. On trouvera un tableau un peu différent dans GAUTHIER-JOLIF, *op. cit.*, I, 97. Notre schéma est conforme à celui de Dirlmeier, et nous répondons aux critiques de G.-J. en disant que l'on peut distinguer *conceptuellement* désir rationnel et désir irrationnel, même s'il n'y a en fait qu'une seule faculté désirante.

– une partie calculatrice (λογιστικόν), qui «considère les choses contingentes».

En effet, calculer c'est délibérer; or, on ne délibère pas sur ce qui ne peut pas être autrement (1139 a 14). La vertu qui correspond à cette partie calculatrice est celle que nous cherchons, à savoir la prudence.

Il faut faire ici une coutre parenthèse sur le problème de la traduction de cette notion. Cicéron a rendu φρόνησις par *prudentia (De officiis*, I, 43, 153), qui est devenue en français «prudence», et telle est la traduction traditionnelle du concept. Cette tradition a été remise en cause par le P. Gauthier, qui note que «le sens du mot prudence a subi dans notre langue une évolution si forte et son sens est devenu si étroitement restreint qu'il ne correspond plus du tout au sens plein de la *phronèsis* grecque»[13]. Il propose alors de la traduire par le terme de «sagesse», qui lui non plus, à ses yeux, n'exprime pas du tout ce qu'Aristote entend par *sophia*, qu'il traduit à son tour par «philosophie». Nous avons pour notre compte choisi de nous en tenir aux traductions traditionnelles, afin de ne pas créer de confusions inutiles. D'autre part, traduire *sophia* par «philosophie» est tout simplement impossible, puisque ce terme est déjà pris pour traduire *philosophia* dont il est le décalque. Si l'on veut à tout prix éviter le terme de «prudence» pour *phronèsis*, on peut alors penser à «sagesse pratique» ou même «raison pratique», ou encore, comme J. Joël Duhot l'a proposé récemment, «discernement moral»[14].

Mais finalement, nous garderons «pridence», et ce ne sera pas la première fois qu'un même terme est employé, mais avec un sens distinct, dans le langage courant et dans la conceptualisation philosophique.

2. Le champ de la prudence

Pour déterminer le champ d'action propre à la prudence, il faut là encore faire des distinctions.

a) Il y a d'abord le champ *théorétique*, celui où s'exerce la pensée spéculative, ou *théôria*. C'et le domaine du vrai et du faux, où l'intellect porte exclusivement sur ce qui est nécessaire et éternel. On se trouve là dans la région des démonstrations scientifiques et de l'apodicticité.

Cet intellect théorique ne met pas l'homme en mouvement; c'est à lui que pense Aristote lorsqu'il déclare que «la pensée par elle-même ne meut rien»[15]. La vertu propre à l'intellect théorique est, nous l'avons vu, la sagesse (*sophia*).

Comme exemple de sages, Aristote cite Thalès et Anaxagore.

b) Il y a ensuite le champ de la *production*, ou fabrication (*poièsis*) d'une œuvre. Elle se déploie, à la différence de la science, dans le domaine du contingent, et ce qui la caractérise, c'est que le but de la production est autre qu'elle-même[16].

---

13. *Op. cit.*, II, 463.

14. *Saint-Augustin et la Phronésis*, dans *Le jugement pratique. Autour de la notion de «Phronésis»*, à paraître chez Vrin, Paris, 2008, p. 230, note 1.

15. 1139 a 36.

16. 1140 b 5.

Ainsi, la statue est différente du sculpteur, et l'art (*technè*) relève de la production et non de l'action. Pour illustrer la *poièsis*, Aristote cite Phidias et Polyclète.

c) Il y a enfin le champ de l'action (*praxis*), où s'exerce l'intellect pratique. A la différence de l'intellect théorétique, l'intellect pratique est tendu vers une fin et il est capable de mettre l'homme en mouvement, (1139a 36). Mais à la différence de l'activité fabricatrice, il ne produit pas une œuvre distincte de l'activité: «En effet, le bien agir est en lui-même le but»[17].

L'un des caractères majeurs de la *praxis* est que son objet n'est pas le nécessaire et l'éternel, mais le contingent et le transitoire: «Ce qui se déploie dans le champ des actions et des choses utiles n'a rien de fixe»[18].

La vertu qui s'exerce proprement dans ce champ pratique, c'est la prudence, et le modèle moral de l'homme prudent, c'est Périclès. Cet exemple nous montre que la *phronèsis* n'a pas une dimension simplement personnelle, celle de l'habile homme qui sait bien mener sa barque, mais aussi une portée plus collective; elle doit être possédée par ceux qui administrent une maisonnée ou une Cité, à savoir les économistes et les politiciens[19].

La prudence n'est donc ni une science, ni un art; elle est une vertu, c'est-à-dire une disposition acquise (*hexis*), et Aristote la définit ainsi:

«La pridence et une disposition à l'action, accompagnée d'une règle vraie, et relative aux biens humains»[20].

Cette vertu est tournée vers le futur, parce qu'il est contingent, et non vers le passé, qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, et parce qu'on ne délibère pas sur ce qui s'est déjà produit.

Il faut à toute action un moteur, et ce moteur est pour Aristote le désir (*oréxis*). Mais il faut aussi une instance régulatrice qui l'oriente vers une fin bonne, et c'est l'intellect pratique. Or, le choix délibéré (*proairésis*), qui est le cœur même de la prudence, assure la synthèse de ces deux instances, motrice et régulatrice:

«Le choix délibéré est ou un intellect désirant, ou un désir raisonnable»[21].

A cette formule bien frappée, Aristote ajoute cette précision qui peut surprendre: «Un tel principe est un homme».

Il veut par là souligner à la fois la grandeur de la prudence, qui est au cœur de l'anthropologie, mais aussi ses limites. En effet, la prudence n'est pas la plus grande des vertus, et la politique n'est pas non plus la plus haute des occupations, tout bonnement, dit Aristote, parce que «l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur dans l'univers»[22]. Au-dessus des hommes en effet, il y a les astres, qui

17. 1140 b 6.
18. II 2, 1104 a 4.
19. 1140 b 11.
20. 1140 b 21.
21. 1139 b 5.
22. 1141 a 22.

sont divins parce qu'ils sont éternels, et parce que leur trajectoire est parfaitement nécessaire:

«Il y a en effet des êtres de nature beaucoup plus divine que celle de l'homme, par exemple, pour ne parler du moins que des plus visibles, ceux dont le Ciel est constitué»[23].

Dès lors, la sagesse (*sophia*) est supérieure à la prudence et constitue «le plus rigoureux des savoirs»[24]; ainsi le mot de Napoléon, «la politique c'est le destin», aurait-t-il sonné à l'oreille d'Aristote comme une sorte de blasphème[25].

II. La prudence en action

1) Action et particularité

Nous avons étudié jusqu'ici la prudence d'un point de vue statique; envisageons - la maintenant d'un point de vue dynamique.

Son mouvement essentiel semble bien être celui de nous plonger au cœur même de la particularité; là est pour Aristote le propre de l'action:

«L'homme prudent est un homme d'action car c'est quelqu'un qui descend jusqu' aux cas particuliers ultimes»[26]. C'est en cela en effet que l'action s'oppose à la science: «on dit en effet que les sciences ont pour objet le général»[27].

Dans le premier texte cité, Aristote emploie le terme de ἔσχατα, qui renvoie à la particularité dernière, mais le plus souvent, il utilise le concept de καθ' ἕκαστον, le particulier, comme au 1er Livre de la *Métaphysique* où il écrit: «Les actions et leurs effets ont tous affaire au particulier»[28].

Entre les deux concepts, il n'y aurait donc qu'une différence de degré[29].

Ceci ne signifie pas que la prudence ait affaire exclusivement aux réalités particulières, puisque l'intellect pratique met en œuvre néanmoins un savoir. Mais ce savoir a pour spécificité de mettre en relation les connaissances générales qui lui sont propres avec la singularité des situations:

«La prudence n'a pas seulement connaissance des principes généraux, mais il faut aussi qu'elle connaisse les réalités particulières»[30]. Et si l'on demande lequel de ces deux types de connaissance a la primeur, Aristote répond sans ambages:

«La prudence est une <sagesse> pratique. C'est pourquoi il faut qu'elle ait les

---

23. 1141 b 1.
24. 1141 a 16.
25. 1145 a 10.
26. VII, 3, 1146 a 9.
27. X 10, 1180 b 15.
28. 1, 981 a 17.
29. Voir BONITZ, *Index arist.*, 289 b 39.
30. 1141 b 15.

deux <à égalité>, ou alors surtout le second»[31], à savoir la connaissance du particulier.

En tant que la prudence doit déboucher sur l'ultime particularité, c'est-à-dire sur les réalités qui sont *hic et nunc*, elle s'oppose à la science théorétique (*épistèmè*) et fait intervenir la sensation (*aisthèsis*)[32]. Cette dignité accordée à la sensation a surpris certains commentateurs; elle s'explique pourtant parfaitement dans la mesure où c'est par elle que l'homme appréhende la réalité de la chose singulière qui est là devant lui à cette heure-ci, réalité que le langage n'exprime pas puisqu'il n'y a pas autant de noms que de choses.

Or, le savoir que nous donne la fréquentation de la réalité concrète s'appelle l'expérience (*empeiria*), et quand nous voyons les hommes prudents se diriger là où de purs intellectuels s'égarent, «c'est par l'œil qu'ils tiennent de l'expérience qu'ils voient correctement»[33].

Ainsi, tout comme la prudence, «l'expérience est la connaissance des choses particulières»[34], et elle se superpose à la sensation, qui est elle aussi saisie du singulier. Mais si la sensation, en tant que «coup d'oeil» qui appréhende une situation, se limite au présent, l'expérience, elle, fait intervenir le passé et s'appuie sur la longueur du temps. Le champ de la prudence a beau être, nous l'avons vu, le futur, il n'en reste pas moins qu'elle doit, pour son action, solliciter le passé, parce qu'en lui se sédimente l'expérience. C'est pourquoi les jeunes gens ne peuvent posséder la prudence: «la cause en est, note Aristote, que la prudence est connaissance des cas particuliers, lesquels deviennent connus du fait de l'expérience, alors que le jeune n'a pas d'expérience. C'est longueur de temps en effet qui produit l'expérience»[35].

Si un jeune garçon (*païs*) ne peut posséder la vertu de prudence, ce n'est pas faute de puissance intellectuelle. Aristote note en effet qu'il peut être, en revanche, un fort mathématicien, et la cause de cette disparité vient du fait que les mathématiques «utilisent l'abstraction»[36], si bien que, dans les idéalités géométriques par exemple, «rien n'est caché»[37].

L'action doit donc se méfier des abstractions, et l'on peut à ce propos s'interroger sur la pertinence de l'actuelle dictature des mathématiques dans la préparation à la vie active. Même si prudence et politique sont distinctes dans leur être[38], en tant que dispositions acquises (*hexeis*), elles se rencontrent, et par suite

---

31. 1141 b 22.
32. 1142 a 27.
33. 1143 b 14.
34. *Métaphysique*, I, 1, 981 a 16.
35. 1142 a 14. Voir aussi la psychologie des âges de la vie en *Rhétorique*, II, 13, 1389 b 22, 28; 1390 a 4.
36. 1142 a 19.
37. a 21.
38. En effet, la prudence régit aussi la vie individuelle, alors que la politique se voue exclusivement à la communauté.

l'homme politique doit posséder la prudence, laquelle va se scinder en deux branches. La première branche sera la nomothétique, qui édicte les lois; la seconde branche, vouée à la conduite des affaires au jour le jour, se rapproche de l'activité de l'artisan[39], c'est-à-dire celui qui, comme on dit, «va au charbon». Les politiques, parce qu'ils doivent faire face au foisonnement de la particularité concrète, sont *polupragmones*, c'est-à-dire «s'occupent de beaucoup de choses», «ont beaucoup d'affaires sur les bras»[40].

Si l'on s'étonne qu'une vertu intervienne aussi massivement en politique, nous rappellerons que la discipline de l'Ethique, pour Aristote, fait partie de la Politique.

2. Une conceptualisation spécifique de la *Praxis*.

Aristote a reconnu, nous l'avons dit tout au long de cet exposé, l'originalité de la raison pratique. Nous voudrions pour finir mettre l'accent sur la conceptualisation qu'il emploie pour exprimer les phénomènes du champ pratique.

Tout d'abord il s'agit, comme nous y invite le début de l'*Ethique à Nicomaque*, de bien distinguer entre la *précision* et l'*exactitude*. Là encore, on doit lutter contre le modèle mathématique du savoir cher à Platon. L'homme cultivé se reconnaît au fait qu'il n'exige que le degré d'exactitude que permet «la nature de la chose» (ἡ τοῦ πράγματος φύσις) qu'il considère: on ne demande pas au mathématicien des discours probables pas plus qu'au rhéteur des démonstrations en règle[41].

Donc l'homme prudent, pour être précis, n'est pas contraint à l'exactitude. Et lorsqu'Aristote parle de *vérité* dans le domaine pratique, il faut bien voir qu'il s'agit d'une vérité approchée et sujette à retouches, distincte de la vérité apodictique de la science[42].

Le principal concept forgé par Aristote pour permettre de dire cette précision approchée et celui de *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*, «ce qui se produit dans la plupart des cas». Cette notion est intermédiaire entre la «dure nécessité»[43] et le hasard pur, ente la certitude et le n'importe quoi. Les fréquences habituelles sont le concept de base de l'éthique, et Aristote souligne que si, en raisonnant dans le domaine

---

39. 1141 b 30.

40. Le terme n'est pas péjoratif ici pour Aristote; il l'est seulement, dans le contexte, pour ceux qui estiment que l'homme prudent est celui qui conduit bien ses affaires à lui. Mais ce faisant, ils se trompent. Le commentaire du P. GAUTHIER (*op. cit.*, pp. 499-500, *ad loc.*) me semble faire contresens.

41. 1094 b 25-27.

42. Paul Ricœur a souligné ce point: «Les commentateurs formés à l'école analytique insistent beaucoup sur le caractère aléthique des vertus dianoétiques. (...) Il y a bien pour Aristote une vérité pratique. Soit. Mais en quel sens du mot vérité?». (*Op. cit.*, p. 17).

43. Pour reprendre l'expression d'Euripide, *Hécube*, v. 1295: στερρὰ γὰρ ἀνάγκα.

du probable et en partant de prémisses de même nature, on parvient à des conclusions globalement vraies, il faut s'en contenter[44].

Mais il faut remarquer que l'attention à l'exception doit aussi retenir l'homme d'action, et pas seulement l'attention à ce à quoi l'on peut s'attendre. Et nous voyons Aristote reprendre à son compte un concept qu'il n'a pas forgé, mais qui est typiquement grec et qui remonte à Pindare, le concept de *kaïros* (occasion favorable):

«Il faut toujours que ceux qui agissent guettent par eux-mêmes ce qui tombe à pic» (τὰ πρὸς τὸν καιρόν)[45].

On pourrait évoquer aussi d'autres concepts prudentiels, comme celui de *méson* vertueux, qui est plastique et varie selon les individus et les circonstances; celui du décret (*psèphisma*) par rapport à la loi; celui d'équité enfin, qui adapte le juste et en fait un perpétuel ajustement. L'image merveilleuse qu'emploie Aristote à ce propos met bien en lumière cet emploi du concept souple, propre à penser la pratique: si le juste est une règle de fer, l'équité est comme la règle de plomb des architectes de Lesbos, qui mesure mieux ainsi toutes les sinuosités de la pierre, en les épousant.

On a parlé à ce propos des concepts «flous» d'Aristote. J'émettrai quant à moi quelques réserves sur cette expression, qui est quand même bien péjorative. Il ne faut pas confondre l'*approché* et l'*approximatif*, et je dirai plutôt que ces concepts prudentiels représentent un langage ouvert, ouvert à l'imprévu, aux surprises que nous réserve toujours la réalité, alors que les axiomatiques sont fermées sur leurs définitions totalement closes sur soi. Si les concepts mathématiques peuvent être dits imperméables, les concepts prudentiels sont souples et ouverts. Je reprendrai pour les caractériser une formule d'Ernst Jünger: «Il disposait d'un langage qui avait des fenêtres»[46].

On ne peut s'empêcher, au moment de conclure et en regardant cette description aristotélicienne de la prudence avec un peu de recul, d'éprouver un certain étonnement. La *phronèsis*, nous l'avons vu, est à la fois le moteur et la direction de l'action; elle opère la synthèse du désir et de l'action pour régir la *praxis*. Cette synthèse s'appellera plus tard, chez Thomas d'Aquin par exemple, *voluntas*. «La volonté, dit-il, est un désir rationnel»[47]. Or, nous constatons l'existence, chez Aristote, d'une conception de l'action qui ne fait pas intervenir la volonté, au sens moderne du terme.

Voyons comment Aristote, en effet, décrit, dans son analyse du choix délibéré (*proairésis*), ce qui deviendra chez les Modernes la décision. La fin de l'action étant posée par le souhait (*boulèsis*)[48], l'agent se demande par quel moyen cette

---

44. 1094 b 19-22.
45. *E. N.*, II, 2, 1104 a 9.
46. *Jeux africains*, Gallimard, coll. Folio, 1970, p. 132.
47. *Somme théologique*, I a P., qu. 83, art. 4: *voluntas est appetitus intellectivus.*
48. Cf. *Éthique à Nicomaque*, III 4, 1111 b 26sq.

fin peut être atteinte, puis par quel moyen ce moyen peut à son tout être réalisé, jusqu'à ce que l'on atteigne la cause première, qui est aussi la dernière dans l'ordre de la découverte. L'action se déclenche alors, si bien que «le terme ultime dans l'ordre de l'analyse est le premier dans l'ordre de ce qui se produit»[49]. On voit donc que le dernier moment de la délibération coïncide avec celui de l'exécution. En d'autres termes, l'intervention d'un «vouloir» n'est pas invoquée pour expliquer le passage à l'acte.

Les termes grecs que l'on traduit en général par le vocabulaire de la *volonté* n'ont pas le sens philosophique moderne de ce concept. Ainsi *ἑκούσιον* et *ἀκούσιον*, rendus traditionnellement par *volontaire* et *involontaire*, trouvent plutôt leur équivalent dans nos expressions de «bon gré» et «mal gré», et s'appliquent aux animaux tout autant qu'à l'homme[50]. D'autre part, βούλομαι signifie «avoir le désir de», «être enclin à»; βουλὴ veut dire «conseil» et βούλησις «souhait»; ἐθέλω n'a pas de substantif[51]. Ainsi la *voluntas* est latine et non pas grecque.

Dans la doctrine de la *phronèsis*, l'action s'effectue grâce à la rencontre entre d'un côté le désir contrôlé par la vertu éthique, et de l'autre l'exercice de l'intellect voué aux choses pratiques. Chez Descartes au contraire, la volonté se distingue de l'entendement, et peut à la limite se prononcer sans lui, ou même contre lui; Descartes hérite ici de Duns Scott, qui déclarait: *voluntas est superior intellectu.*

La décision de la volonté se nommera liberté, et l'autonomisation de la volonté par rapport à l'entendement finira par aboutir aux aberrations de «l'acte gratuit», où l'exercice de la volonté se croit d'autant plus pur qu'il s'affanchit de toutes fins (et moyens) raisonnables; il n'a plus alors pour but que de se vouloir lui-même, et le vouloir devient un vouloir vouloir.

Par suite, l'homme se croit d'autant plus libre que sa volonté est plus puissante. C'est donc de la façon la plus nécessaire que l'on passe de la puissance de la volonté à la volonté de puissance, celle-ci étant entendue comme volonté de domination. La *voluntas* conduit alors impérieusement à l'*imperium.*

Lorsque la volonté sera devenue en fin de compte la seule maîtresse de l'action, la *phronèsis* d'Aristote sera tombée dans l'oubli et ne subsistera plus que dans les termes juridiques de «jurisprudence» ou de «conseil de prud'hommes». C'est alors que Voltaire pourra parler de «cette sotte vertu qu'on appelle prudence»[52].

L'on ne peut donc que s'inquiéter lorsque les actuels responsables des affaires de l'action, formés pour l'essentiel à l'abstraction mathématique, se réclament hautement du «volontarisme» et se donnent le nom de «décideurs» et non plus

---

49. *E. N.*, III 5, 1112 b 24.

50. *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1111 a 26.

51. Le terme de θέλησις n'appartient pas au grec classique. Il se trouve dans les Septante, le Nouveau Testament, Jean Damascène, etc...

52. *Lettre à La Harpe du 31 Mars 1775.*

de «prud'hommes». En effet, l'homme prudent est non seulement «preux», c'est-à-dire vaillant, mais aussi «prévoyant», puisque le latin *prudentem* est la contraction de *providentem*[53].

Remplacer la *voluntas* par la *phronèsis*, c'est donc ramener l'action dans le champ de l'éthique et de la raison, c'est se méfier de ces décideurs qui, comme l'écrivait Charles Péguy, «du fond de leur moleskine mènent la réalité à grands coups de bâton».

G. ROMEYER DHERBEY
(Bordeaux)

Η *ΦΡΟΝΗΣΙΣ* ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ παρὸν ἄρθρο ἀναλύει τὴν ἔννοια τῆς *φρονήσεως* κατ' Ἀριστοτέλη. Συγκρίνει τὴν ἔννοια αὐτὴ σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία καὶ ἀναδεικνύει τὴ σημασία τῆς *φρονήσεως* ὡς πρακτικῆς ἀρετῆς κατὰ τὴν ἄσκηση τῶν πολιτικῶν καὶ στρατιωτικῶν καθηκόντων τοῦ ἀρχηγοῦ τῆς πόλεως, δηλαδὴ ὡς κατ' ἐξοχὴν καιρικῆς ἐπεμβάσεως, συνοδευτικῆς, ἄρα, τῆς ἱκανότητός του πρὸς ἐπίλυση τῶν ἀνακυπτομένων προβλημάτων. Ἡ *φρόνησις*, ὡς ἐκ τούτου, θεωρεῖται ὡς *κινοῦν* καὶ ὡς κατεύθυνση τῶν πράξεων ἐνῶ ἀποτελεῖ σύνθεση ἐπιθυμίας καὶ κινήσεως, κατὰ τὴν ἐπιτέλεση τῆς πράξεως. Αὐτὴ ἡ σύνθεση ἀργότερα, θὰ ὁρισθεῖ ἀπὸ τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη ὡς *voluntas*. Ἡ ἀντικατάσταση, ὅμως, τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὅρου ἀπὸ τὸν λατινικό, τονίζει ὁ συγγραφέας, παραπέμπει τὴν πράξη στὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς λογικῆς, καὶ ὡς ἐκ τούτου ἐπιβάλλεται νὰ υἱοθετεῖται μὲ ἄκρα ἐπιφύλαξη ἡ χρήση του ἀπὸ τὴ νεότερη φιλοσοφία.

Gilbert ROMEYER DHERBEY
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

53. *Dictionnaire Littré*, Tome III, p. 1372.

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΩΣ ΠΡΟΔΡΟΜΟΣ ΤΟΥ ΕΥΚΛΕΙΔΗ

I. Εἰσαγωγή

Στὴν ἀπαράμιλλη διδακτορική του διατριβὴ *Οἱ φάσεις τῆς μαθηματικῆς φιλοσοφίας*[1], ὁ L. Brunschvicg, θεωρεῖ πὼς ὁ Εὐκλείδης ποὺ διαπαιδαγώγησε πολυάριθμες γενεὲς «ἦταν περισσότερο ἕνας καθηγητὴς λογικῆς παρὰ ἕνας καθηγητὴς γεωμετρίας. Ἡ ἐπαγωγικὴ μορφὴ τῶν *Στοιχείων* καθιστᾶ φανερὴ καὶ ἐπιβεβαιώνει τὴν παγκοσμιότητα τῆς ἐφαρμογῆς γιὰ τὴν ὁποίαν ἦταν ἱκανὴ ἡ λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη»[2].

Βέβαια αὐτὴ ἡ διαπίστωση δὲν ἀνήκει ἀποκλειστικὰ στὸν Brunschvicg. Αἰῶνες νωρίτερα ὁ Leibniz, βαθυστόχαστος μαθηματικὸς καὶ λογικός, δὲν διστάζει νὰ δηλώσει: «Ὑπάρχουν ἀρκετὰ σημαντικὰ παραδείγματα ἀπόδειξης ἐκτὸς ἀπὸ τὰ μαθηματικὰ καὶ μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ἡ λογικὴ τῶν γεωμετρῶν ἢ οἱ τρόποι τῶν ἐπιχειρημάτων ποὺ ὁ Εὐκλείδης ἑρμήνευσε καὶ ἔθεσε ἀναφερόμενος σὲ προτάσεις ἀποτελοῦν μιὰ ἐπέκταση ἢ μιὰ ἰδιαίτερη πρόοδο τῆς γενικῆς λογικῆς»[3].

Ἡ εὐκλείδεια λογικὴ ἀποτελεῖ λοιπὸν μιὰ ὑποπερίπτωση τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς; Ἢ μήπως καθὼς ὁ Εὐκλείδης κωδικοποίησε τὶς πρότερες γεωμετρικὲς γνώσεις ἀκολούθησε τὶς χρησιμοποιούμενες τεχνικὲς τῆς Σχολῆς τοῦ Κρότωνα καὶ τῆς Πλατωνικῆς Ἀκαδημίας; Ἢ ἁπλὰ ἡ ἑλληνικὴ ἐπιστήμη φθάνοντας στὸ ἀπόγειό της ἔχει πιὰ ἀπορροφήσει τὰ ἐργαλεῖα τῆς λογικῆς καὶ μπορεῖ νὰ δημιουργήσει ἕνα οἰκοδόμημα ἀκλόνητο γιὰ χιλιάδες χρόνια;

Θὰ προσπαθήσουμε νὰ παρουσιάσουμε τόσο τὴ συμβολὴ ὅσο καὶ τὴν ἐπίδραση τοῦ Σταγειρίτη στὴ διαμόρφωση τῶν *Στοιχείων* τοῦ Εὐκλείδη.

Μιὰ ἀπὸ τὶς κύριες πηγὲς μελέτης τῶν ἀρχαίων Ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν ἀποτελεῖ τὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου, *Ὑπόμνημα εἰς πρῶτον Στοιχείων Εὐκλείδου*[4] καὶ σὲ αὐτὸ ὁ σπουδαῖος νεοπλατωνιστὴς φιλόσοφος τοῦ 5ου αἰώνα, ἔχοντας ἀκόμα πρόσβαση σὲ ἱστορικὲς καὶ κριτικὲς ἐργασίες ποὺ ἀργότερα χάθηκαν, ἀφήνει νὰ ὑποτεθεῖ πὼς ὁ Θαλῆς ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ ἔδωσε μία ἀπόδειξη: «Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν

---

1. L. Brunschvicg, *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, 1912; 2e éd., Paris, Blanchard, 1972.

2. *Αὐτόθι*, σ. 84.

3. G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, Livre IV. Chap. II § 9.

4. Προκλου Διαδοχου, *In Primum Euclidis Elementarum Librum Commentaria* ἐκδ. Friedlein, Leipzig, 1873.

μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρεν, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μέτ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον»[5].

Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ πρώτη ἐπιστημολογικὴ μεταλλαγὴ ἡ ὁποία διακρίνει τοὺς Ἴωνες ἀπὸ τοὺς Αἰγυπτίους καὶ λαμβάνει χώρα τὴν ἐποχὴ ὅπου παρατηρεῖται ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸν μύθο στὸν λόγο[6]. Ἡ ἐποχὴ αὐτὴ χαρακτηρίζεται καὶ ἀπὸ τὸν ἐκδημοκρατισμὸ τῶν θεσμῶν καθὼς καὶ ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ γραπτοῦ λόγου.

Ὅμως ὁ Πρόκλος δὲν θὰ διστάσει νὰ ἀποδώσει στὸν Πυθαγόρα τὴ μεταστροφὴ τῆς γεωμετρίας ἀπὸ ἐμπειρικὴ γνώση σὲ θεωρητικὴ ἐπιστήμη: «Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν, ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς αὐτῆς ἐπισκοπούμενος καὶ ἀύλως καὶ νοερῶς τε θεωρήματα διερευνώμενος»[7].

Μὲ τὸν Πλάτωνα παρατηρεῖται μιὰ οὐσιαστικότερη στροφὴ πρὸς τὰ μαθηματικά: «Πλάτων δ' ἐπὶ τούτοις γενόμενος μείστην ἐποίησεν ἐπίδοσιν τά τε ἄλλα μαθήματα καὶ τὴν γεωμετρίαν λαβεῖν διὰ τὴν περὶ αὐτὰ σπουδήν, ὃς που δῆλός ἐστι καὶ τὰ συγγράμματα τοῖς μαθηματικοῖς λόγοις καταπυκνώσας καὶ πανταχοῦ τὸ περὶ αὐτὰ θαῦμα τῶν φιλοσοφίας ἀντεχομένων ἐπεγείρων»[8]. Ἐνῶ ὁ μαθητής του, Φίλιππος ὁ Μενδαῖος καὶ ὁ δάσκαλος «τὰς ἱστορίας ἀναγράψαντες μέχρι τούτου προάγουσι τὴν τῆς ἐπιστήμης ταύτης τελείωσιν»[9].

Παράλληλα ὅμως καθὼς ὅλα τὰ θέματα τῆς πόλης συζητοῦνται δημόσια καὶ μὲ ἰσηγορία, ἀναπτύσσεται ὁ ἔντεχνος ρητορικὸς λόγος, ὁ ὁποῖος ἐφαρμόζεται παντοῦ[10] (πβ. στὸ δικονομικὸ σύστημα)[11] καὶ ἔχει ὡς κύριο γνώρισμα τὴ σαφήνεια[12]. Οἱ φαινομενικὰ ἀσύμβατες αὐτὲς συνιστῶσες θὰ συμβάλουν στὴν ἑδραίωση τῆς ἔννοιας τῆς ἀπόδειξης[13], ἔννοια κυρίαρχη γιὰ τὴν μετέπειτα ἐξέλιξη τῶν ἐπιστημῶν.

II. Ἡ Προϊστορία

Χάρις στὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου, *Ὑπόμνημα εἰς πρῶτον Στοιχείων*[14] *Εὐκλεί-*

---

5. *Αὐτόθι*, 65: 7-11.

6. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée présocratique. Du mythe à la raison*, Athènes, Grigoris, 1978.

7. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, 65: 16-19.

8. *Αὐτόθι*, 66: 9-15.

9. *Αὐτόθι*, 67: 23-28.

10. A. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1899, Vol. V, σ. 42.

11. Ch. PHILI, Juriprudence Elements in Atredian and Labdakian Myths, *Festschrift für Kostas Beys dem Rechtdenker in Attischer Dialektik*, Athen, 2003, pp. 1255-1271.

12. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τέχνη ῥητορική* III, 1404 b, «ὡρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι».

13. Πβ. Χρ. ΦΙΛΗ, Ἀπόδειξη: Ἡ τέχνη τῆς πειθοῦς ἢ τῆς διαφώτισης; Ἡ προϊστορία καὶ ὁ Καρτέσιος, στὸ *Τομὲς Φιλοσοφίας καὶ Μαθηματικῶν*, Ἀθήνα, ἐκδ. Παπασωτηρίου, 2009.

14. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ, *In primum Euclidis Elementarum Librum Commentaria*, ἐκδ. Friedlein, Leipzig, 1873.

δου καὶ στὰ διασωθέντα *ἀποσπάσματα τοῦ Εὐδήμου*[15] μποροῦμε νὰ σχηματίσουμε μιὰ σχεδὸν κατατοπιστικὴ εἰκόνα τῶν Ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν τοῦ 4ου αἰώνα π.Χ.

Ἔτσι γνωρίζουμε πὼς τὰ πρῶτα «Στοιχεῖα» τῆς Γεωμετρίας ἀνήκουν στὸν Ἱπποκράτη τὸν Χίον[16] «πρῶτος γὰρ ὁ Ἱπποκράτης τῶν μνημονευομένων καὶ στοιχεῖα συνέγραψεν»[17]. Στὴν Πλατωνικὴ Ἀκαδημία φαίνεται πὼς χρησιμοποιοῦσαν τὸ ἔργο τοῦ Θεύδιου «Θεύδιος δὲ ὁ Μάγνης ἔν τε τοῖς μαθήμασιν ἔδοξεν εἶναι διαφέρων καὶ κατὰ τὴν ἄλλην φιλοσοφίαν· καὶ γὰρ τὰ στοιχεῖα καλῶς συνέταξεν καὶ πολλὰ τῶν μερικῶν καθολικώτερα ἐποίησεν»[18].

Ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ὁ Εὔδοξος ὁ Κνίδιος ἦταν «Λέοντος μὲν ὀλίγῳ νεώτερος»[19]. Ὁ Λέων ὁ ὁποῖος ἦταν μαθητὴς τοῦ Νεοκλείδη, ἔγραψε μελέτη γιὰ τὰ στοιχεῖα, «ὁ Νεοκλείδης καὶ ὁ τούτου μαθητὴς Λέων, οἳ πολλὰ προσευπόρησαν τοῖς πρὸ αὐτῶν, ὥστε τὸν Λέοντα καὶ τὰ στοιχεῖα συνθεῖναι τῷ τε πλήθει καὶ τῇ χρείᾳ τῶν δεικνυμένων ἐπιμελέστερον, καὶ διορισμούς εὑρεῖν, πότε δυνατὸν ἐστι τὸ ζητούμενο πρόβλημα καὶ πότε ἀδύνατον»[20]. Ἀκόμα τότε στὴν ἴδια αὐτὴ ὁμάδα γύρω ἀπὸ τὸν Πλάτωνα βρίσκονταν ὁ Ἀρχύτας ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ Θεαίτητος ὁ Ἀθηναῖος»[21], ἐνῶ ὁ Εὔδοξος «ἑταῖρος δὲ τῶν περὶ Πλάτωνα γενόμενος»[22].

Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, ὁ Θεύδιος συνέγραψε πραγματείαν γιὰ τὴ γεωμετρία, ἐνῶ ὁ Ἀμύκλας ὁ Ἡρακλειώτης, ὁ Μέναιχμος μαθητὴς τοῦ Εὐδόξου καὶ τοῦ Πλάτωνα, ὁ ἀδελφός του Δεινόστρατος καὶ ὁ Ἀθηναῖος ὁ Κυζικηνός, ἀνήκουν στὸν ἴδιο κύκλο καὶ «διῆγον οὖν οὗτοι μετ᾽ ἀλλήλων ἐν Ἀκαδημίᾳ κοινῶς ποιούμενοι τὰς ζητήσεις»[23].

Μετὰ τὸν Θεύδιον, ὁ Εὔδημος δὲν ἀναφέρει πιὰ καμμιὰ ἄλλη μελέτη. Ὁ Ἑρμότιμος ὁ Κολοφώνιος μὲ τὸν Φίλιππο τὸν Μενδαῖο φαίνεται πὼς ἀποτελοῦν τὴν νεώτερη γενεὰ τῆς Πλατωνικῆς Ἀκαδημίας μᾶλλον μαζὶ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη. Μάλιστα ὅπως μᾶς ἔχει διασώσει ὁ Πρόκλος, ὁ Ἑρμότιμος «τὰ ὑπ᾽ Εὐδόξου προηυπορημένα καὶ Θεαιτήτου προήγαγεν ἐπὶ πλέον καὶ τῶν στοιχείων πολλὰ ἀνεῦρε»[24].

Σίγουρα καὶ σὲ ἄλλες «Σχολὲς» θὰ πρέπει νὰ ἐπεξεργάσθηκαν «στοιχεῖα», ἂν καὶ γι᾽ αὐτὸ δὲν διαθέτουμε καμμιὰ σχετικὴ ἀναφορά. Πάντως

---

15. L. von SPENGEL, *Eudemi Rhodii Peripatetici Fragmenta quae supersunt*, Berlin, 1866.
16. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 1247, 14, «Οἷον Ἱπποκράτης γεωμετρικὸς ὤν».
17. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ, *ἔνθ᾽ ἀν.*, 66. 8-9.
18. *Αὐτόθι*, 67: 13-16.
19. *Αὐτόθι*, 67: 2-3.
20. *Αὐτόθι*, 66: 20-23 καὶ 67: 1-2.
21. *Αὐτόθι*, 66: 16-17.
22. *Αὐτόθι*, 67: 3-4.
23. *Αὐτόθι*, 67: 19-20.
24. *Αὐτόθι*, 67: 21-23.

στὶς γεωμετρικὲς κατασκευές, ὅπως μερικὲς μᾶς ἔχουν διασωθεῖ στοὺς Πλατωνικοὺς Διαλόγους, παρατηροῦμε τὴν προσπάθεια διασάφησης κάποιων ἀρχικῶν συνθηκῶν ἀπὸ τὶς ὁποῖες θὰ μποροῦσαν νὰ ἐξαχθοῦν ὅλα τὰ ἄλλα. Ἴσως τὰ διάφορα «ὑπάρχοντα στοιχεῖα» νὰ περιεῖχαν καὶ διαφορετικὰ «συστήματα» ἀρχικῶν συνθηκῶν, τὰ ὁποῖα πρέπει νὰ ἐπιβίωσαν στὴν Ἀθήνα καὶ μετὰ μὲ τὸν Εὐκλείδη μεταλαμπαδεύτηκαν στὴν Ἀλεξάνδρεια.

Δυστυχῶς δὲν διασώθηκαν πολὺ προγενέστερες τοῦ Εὐκλείδη μαθηματικὲς ἀποδείξεις. Ἔτσι, ἐκτὸς ἀπὸ λίγες ἐξαιρέσεις, δὲν διαθέτουμε κείμενα τὰ ὁποῖα νὰ μᾶς ἀποκαλύπτουν τὴ μεθοδολογία καὶ τὴ διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν στὴν Πλατωνικὴ Ἀκαδημία. Ἴσως ἔμμεσα ὁ Ἀριστοτέλης νὰ ἔδωσε μὲ τὸν δικό του τρόπο κάποια ψήγματα αὐτῶν τῶν προσπαθειῶν.

Σίγουρα οἱ δύο μεγάλες μορφὲς τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ ἐπιστήμης, ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, πρέπει νὰ ἔπαιξαν σημαντικὸ ρόλο στὴ δημιουργία ἑνὸς μοναδικοῦ συστήματος στοιχείων, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο στὰ ἔργα τους παρουσίασαν τὶς ἀρχὲς μὲ τὶς ὁποῖες μπορεῖ νὰ οἰκοδομηθεῖ ἡ ἐπιστήμη. Πολλὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα, ὅπως οἱ *Νόμοι* γιὰ τὸ δίκαιο ἢ ὁ *Τίμαιος* γιὰ τὴ φυσικὴ ἀπηχοῦν αὐτὴ τὴ θεώρηση. Ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης, μαθητὴς τῆς Πλατωνικῆς Ἀκαδημίας, ἀλλὰ καὶ ἡγήτορας τοῦ Λυκείου, θὰ ἀναπτύξει περισσότερο αὐτὴν τὴ θεώρηση τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴ δημιουργία τῶν Ἐπιστημῶν.

III. Ἐν ἀρχῇ ἦν... ὁ Ἀριστοτέλης

Τί ἀπεκόμισε ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὴν ἀρχαιότερη καὶ τὴ νεότερη ὁμάδα τῆς Πλατωνικῆς Ἀκαδημίας; Ἡ ἔννοια τῶν στοιχείων τοῦ εἶναι οἰκεία «ἐν γεωμετρίᾳ πρὸ ἔργου τὸ περὶ τὰ στοιχεῖα γεγυμνάσθαι»[25].

Ἡ οἰκοδόμηση τῶν «στοιχείων» δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἰδιαίτερη πραγματεία τοῦ Σταγειρίτη, ὅμως σὲ ἀρκετὰ ἀποσπάσματα μποροῦμε νὰ διακρίνουμε ὁρισμοὺς καὶ μεθόδους οἱ ὁποῖες θὰ ἀποτελέσουν μέρος τῶν *Στοιχείων* τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ.

Στοὺς *Σοφιστικοὺς Ἐλέγχους* θεωρώντας πὼς «χαλεπὸν γὰρ ἅμα πολλὰ συνορᾶν»[26] διακήρυσσε πὼς τὸ πρῶτο βῆμα εἶναι τὸ βασικὸ καὶ ἑπομένως τὸ πιὸ δύσκολο: «τῶν γὰρ εὑρισκομένων ἁπάντων τὰ μὲν παρ' ἑτέρων ληφθέντων πρότερον πεπονημένα κατὰ μέρος ἐπιδέδωκεν ὑπὸ τῶν παραλαβόντων ὕστερον· τὰ δ' ἐξ ὑπαρχῆς εὑρισκόμενα μικρὰν τὸ πρῶτον ἐπίδοσιν λαμβάνειν εἰώθε, χρησιμωτέραν μέντοι πολλῇ τῆς ὕστερον ἐκ τούτων αὐξήσεις· μέγιστον γὰρ ἴσως ἀρχὴ παντὸς ὥσπερ λέγεται διὸ καὶ χαλεπώτατον· ... διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν ἔχειν τι πλῆθος τὴν τέχνην. ταύτης δὲ τῆς πραγ-

---

25. H. Diels, *Elementum* 163[b] 23.
26. Αριστοτελους, *Περὶ Σοφιστικῶν Ἐλέγχων*, 15.2.

ματείας οὐ τὸ μὲν ἦν τὸ δ' οὐκ ἦν προεξεργασμένον, ἀλλὰ νοῦν παντελῶς ὑπῆρχον»[27].

Οἱ τελευταῖες δύο γραμμὲς τοῦ Σταγειρίτη ἴσως νὰ ἀποτελοῦν τὴ ληξιαρχικὴ πράξη γέννησης τῆς λογικῆς ὅπως πολὺ ἀργότερα χρησιμοποιήθηκε[28, 29].

Αὐτὴ ἡ σχεδὸν συγκλίνουσα θεώρηση πὼς ἡ ταξινόμηση ἐμβίων καὶ φυτῶν[30] βρίσκεται στὴ βάση τῆς ἀριστοτελικῆς διάταξης μᾶλλον ἀδικεῖ τὸν Σταγειρίτη. Ἡ θητεία του στὴν Πλατωνικὴ Ἀκαδημία καὶ οἱ δικές του ἀναζητήσεις ἀποτελοῦν τοὺς κύριους παράγοντες γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς ἀξιωματικῆς του.

Τὰ *Ἀναλυτικά* του θὰ ἀποτελέσουν ἕνα ἀπαράμιλλο πρότυπο σύστημα ἐννοιῶν ἀπ' ὅπου ὁ συλλογισμός, τὸ παγκόσμιο ἐργαλεῖο τῆς σκέψης, ὁ «ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς»[31], κυριαρχεῖ.

Ὅμως θὰ ξεκινήσει μὲ τὶς ἀπαρχές, τὶς ὁποῖες θὰ λάβει ἀναπόδεικτα γιὰ νὰ θεμελιώσει τὸ οἰκοδόμημά τους. «Λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει ταύτας, ἃς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι. τί μὲν οὖν σημαίνει καὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἐκ τούτων λαμβάνεται· ὅτι δ' ἔστι, τὰς μὲν ἀρχὰς ἀνάγκη λαμβάνειν, τὰ δ' ἄλλα δεικνύναι, οἷον τι μονὰς ἢ τί τὸ εὐθὺ καὶ τρίγωνον»[32].

---

27. *Αὐτόθι*, 34, 183 β 17-23 καὶ 34-36.

28. Πβ. B. Mates, *Stoic Logic*, California University Press, Berkeley - Los Angeles, 1953 καὶ V. Brochard, *La logique des Stoïciens; deux études*, Études de Philosophie antique et de Philosophie moderne, Paris, Vrin, 1954, σσ. 220-251.

29. Ὁ Κικέρωνας μελετώντας τοὺς Στωϊκοὺς μετέφερε στὰ λατινικὰ τὴ λέξη λογικὴ ὡς logica. Γιὰ τὸν Πλάτωνα ἦταν διαλεκτικὴ καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀναλυτική.

30. Ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ κωμικοῦ Ἐπικράτη παρουσιάζει μιὰ σκηνὴ στὴν Πλατωνικὴ Ἀκαδημία, ὅπου οἱ φοιτητὲς μελετοῦν τὰ προβλήματα τῆς ταξινόμησης ἀναζητώντας τὰ ὅρια ποὺ χωρίζουν τὰ ἔμβια ἀπὸ τὰ εἴδη τῶν δένδρων ἢ φυτῶν.

«περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι
διεχώριζον ζώων τε βίον
δένδρων τε φᾶσιν, λαχάνων τὰ γένη».

(Poetarum Comicorum Graecorum fragmenta (hrsg) Meineke - Boethe, 1885, 512β 13).

«Στὴν ἀρχὴ ὅλοι σιωποῦσαν καὶ ἦταν σκεπτικοὶ καὶ σκοτισμένοι, μὲ σκυμμένα κεφάλια. Τότε πετάχτηκε ξαφνικὰ ἕνας νεαρὸς μὲ ἕναν ὁρισμό: «Κηπευτικὸ μὲ σφαιρικὸ καρπό». Ἄλλος εἶπε ὅτι τὸ κολοκύθι ἀνήκει στὸ γένος «δένδρο». Ἕνας γιατρὸς ἀπὸ τὴ Σικελία, ὁ ὁποῖος ἄκουσε αὐτὴ τὴν φλυαρία γέλασε τρανταχτὰ μὲ τὴν ἀφέλειά τους... Οἱ νεαροὶ δὲν ἔδωσαν καμμιὰ σημασία. Τότε ὅμως πῆρε τὸν λόγο ὁ Πλάτων. Μὲ ἠρεμία καὶ ἄνεση ἄρχισε νὰ τοὺς ἐξηγεῖ ἐκ θεμελίων σὲ ποιό γένος ἀνήκει τὸ κολοκύθι καί, ὅταν τοὺς ἄφησε, ἀσχολοῦνταν ἀκόμα μὲ τὴν ταξινόμηση». I. Düring, *Ἀριστοτέλης*. Παρουσίαση καὶ ἑρμηνεία τῆς σκέψης του, Β΄ τόμ., (μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα), ΜΙΕΤ, Ἀθήνα, 2003, σ. 330.

31. Ἀριστοτέλους, Ι *Ἀναλυτικὰ* ΙΙ 23 68 b 35.

32. Ἀριστοτέλους, *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα*, 76, 10 31-34.

Κατὰ τὸν Σταγειρίτη κάθε ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη, πρέπει νὰ περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τρία στοιχεῖα[33]: τὸ γένος τοῦ ὁποίου θεωρεῖ τὶς βασικὲς ἰδιότητες, τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, «ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι»[34] καὶ τρίτον τὶς ἰδιότητες ποὺ ἡ ἐπιστήμη θέτει γιὰ καθεμία, τὴ σημασία[35]. Τὰ στοιχεῖα τῆς ἀπόδειξης εἶναι τρία ἐπίσης: τὸ θέμα τῆς ἀπόδειξης, οἱ ἰδιότητες ποὺ ἀποδεικνύει καὶ οἱ ἀπαρχές: «περὶ ὃ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν»[36]. Ἀκόμα διακρίνει τὴν ὑπόθεση ἀπὸ τὸ αἴτημα ἀφοῦ τὸ αἴτημα «τὸ ὑπεναντίον τοῦ μανθάνοντος τῇ δόξῃ, ἢ ὃ ἄν τις ἀποδεικτὸν ὂν λαμβάνῃ καὶ χρῆται μὴ δείξας»[37].

Γιὰ τὶς ἀναπόδεικτες ἀπαρχὲς οἱ ἀποδεικτικὲς ἐπιστῆμες ἐκτὸς ἀπὸ ἀξιώματα ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαιτεῖ τὴν ὕπαρξη ὅρων, τῶν ὁρισμῶν, οἱ ὁποῖοι δὲν εἶναι ὑποθέσεις ἀφοῦ δὲν ἀναφέρουν τίποτα γιὰ τὴν ὕπαρξη ἢ τὴ μὴ ὕπαρξη, ἀλλὰ βρίσκονται στὶς προτάσεις[38]. Μάλιστα γιὰ τὴ γεωμετρία[39] θεωρεῖ πὼς πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦμε τὴν ὕπαρξη τοῦ σημείου καὶ τῆς εὐθείας: «ἔστι δ' ἴδια μὲν καὶ ἃ λαμβάνεται εἶναι, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη θεωρεῖ τὰ ὑπάρχοντα καθ' αὐτά... ἡ δὲ γεωμετρία σημεῖα καὶ γραμμάς»[40]. Αὐτὲς οἱ ἀπαρχὲς μπορεῖ νὰ μὴν μποροῦν νὰ ἀποδειχθοῦν «λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει ταύτας, ἃς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι»[41]. Ἡ ὕπαρξη ὅλων τῶν ὑπολοίπων πρέπει νὰ ἀποδειχθεῖ.

Ὁ H. Scholtz[42] θεωρεῖ πὼς ἡ ἀξιωματικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη διαφέρει ἀπὸ τὴν ἀξιωματικὴ τοῦ Hilbert[43] μονάχα στὸ ὅτι ἀπουσιάζει ἡ ἀπαίτηση τῆς μὴ ἀντίφασης τῶν ἀξιωμάτων κάτι ποὺ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἦταν περιττὸ ἀφοῦ θεωροῦσε πὼς τὰ ἀξιώματά του εἶναι *ἀπόλυτες ἀλήθειες*. Ὅσο γιὰ τὴν πλήρωση ὁ Scholtz θεωρεῖ ὅτι στὸν Ἀριστοτέλη ὑπάρχει ἐκφρασμένη μὲ τὴ μορφὴ τοῦ αἰτήματος τῆς ὁμογένειας ἀπαιτώντας πὼς οἱ ἰδιότητες τῶν πραγμάτων ποὺ ἀνῆκαν στὸ ἴδιο γένος δὲν ἀποδεικνύονται παρὰ ξεκινώ-

---

33. «Πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν». *Αὐτόθι*, 76 b, 11-12.

34. *Αὐτόθι*, 76 b, 14-15.

35. «καὶ τρίτον τὰ πάθη, ὧν τι σημαίνει ἕκαστον λαμβάνει». *Αὐτόθι*, 76 b, 15-16.

36. *Αὐτόθι*, 76 b 22.

37. *Αὐτόθι*, 76 b, 32-34.

38. «Οἱ μὲν οὖν ὅροι οὐκ εἰσὶν ὑποθέσεις (οὐδὲ γὰρ εἶναι ἢ μὴ λέγονται), ἀλλ' ἐν ταῖς προτάσεσιν αἱ ὑποθέσεις», *αὐτόθι*, 76 b, 35-36.

39. Γιὰ τὴν Ἀριθμητικὴ θεωρεῖ πὼς τὸ βασικὸ στοιχεῖο εἶναι οἱ μονάδες «οἷον μονάδας ἡ ἀριθμητικὴ» *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα*, 76^{b} 3.

40. *Αὐτόθι*, 76^{a}, 31.

41. *Αὐτόθι*.

42. H. Scholtz, Die Axiomatik der Alten, *Blätter für deutsche Philosophie*, Bd. 4, Heft 3/4, 1930, σσ. 259-278.

43. Θυμίζουμε πὼς γιὰ τὸν Hilbert ἕνα σύστημα ἀξιωμάτων εἶναι ἀποδεκτὸ ὅταν ἱκανοποιεῖ τὶς παρακάτω ἀπαιτήσεις: i) νὰ μὴν ὁδηγεῖ σὲ ἀντιφάσεις ii) νὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀνεξάρτητα μεταξύ τους ἀξιώματα iii) νὰ εἶναι πλῆρες δηλαδὴ ἡ θεωρία ποὺ ἀπορρέει νὰ μπορεῖ ἀποδεικτικὰ νὰ ἐξασφαλίσει τόσο τὴν κατάφαση μιᾶς ὁποιασδήποτε πρότασης ὅσο καὶ τὴν ἄρνησή της.

ντας ἀπὸ στοιχεῖα διατυπωμένα γιὰ δοθὲν εἶδος (δηλαδὴ τὰ ἀξιώματα γιὰ μιὰ δοθεῖσα ἀξιωματικὴ θεωρία μποροῦν νὰ βρίσκονται σὲ ἱκανοποιητικὸ βαθμὸ γιὰ νὰ καθορισθοῦν ὅλες οἱ προτάσεις τῆς θεωρίας). «Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ἔτι τῶν ἐξ' ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν)»[44].

Τὰ ἀξιώματα πρέπει νὰ εἶναι ἁπλά, ἀναγκαῖα καὶ προφανῆ καὶ συνεπῶς ἀναπόδεικτα. Ἡ ἐπιλογὴ τῶν πρώτων θέσεων δὲν ἀνήκουν στὸν μαθηματικὸ ἀλλὰ στὸν φιλόσοφο «οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ᾗ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον. προσήκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος ἔχειν λέγειν τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος, ὥστε καὶ τὸν περὶ τῶν ὄντων ᾗ ὄντα τὰς πάντων βεβαιοτάτας. ἔστι δ' οὗτος ὁ φιλόσοφος»[45].

Ὅμως πέρα ἀπὸ τὴ στέρεη θεμελίωση, ὁ Σταγειρίτης θὰ ἀφομοιώσει τὰ διδάγματα τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας, θὰ υἱοθετήσει μερικὰ καὶ θὰ δώσει τοὺς δικούς του ὁρισμοὺς γιὰ βασικὲς γεωμετρικὲς ἔννοιες τὶς ὁποίες θὰ παραλάβει ὁ Ἀλεξανδρινὸς καὶ θὰ τὶς ἐντάξει στὰ *Στοιχεῖα*. Οἱ ἀριστοτελικοὶ ὁρισμοὶ εἶναι παρόντες στὸ πρότυπο λογικὸ οἰκοδόμημα τῶν αἰώνων.

Πρῶτα οἱ ἀπόηχοι τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας ἐπανεμφανίζονται μὲ ἔντονη χροιὰ στὸν Σταγειρίτη:

«εὐθύ τι λέγω φησὶν
ὁ λόγος καὶ περιφερές»[46].

«καὶ μὴν εὐθὺ
γε (ἐστι τοῦτο), οὗ
ἂν τὸ μέσον
ἀμφοῖν τοῖν
ἐσχάτοιν ἐπίπροσθεν ᾖ»[48]

«οἷόν τὸ εὐθὺ
ὑπάρχει γραμμῇ καὶ
τὸ περιφερές»[47].

«οἷον, εἰ ὡρίσατο γραμμὴν
πεπερασμένην εὐθεῖαν πέρας
ἐπιπέδου ἔχοντος πέρατα,
οὗ τὸ μέσον ἐπιπροσθεῖ
τοῖς πέρασιν, εἰ τῆς πεπερασμένης γραμμῆς ὁ λόγος ἐστὶ
πέρας ἐπιπέδου ἔχοντος πέρατα, τοῦ εὐθέος δεῖ εἶναι τὸ
λοιπόν· οὗ τὸ μέσον ἐπιπροσθεῖ τοῖς πέρασιν»[49].

ἐνῶ οἱ ὁρισμοὶ αὐτοὶ θὰ καταλήξουν στὸν εὐκλείδειο ὁρισμὸ τῆς εὐθείας:

---

44. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 983 a 24-26.
45. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Γ 1005 b 6-11.
46. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φίληβος*, 51c.
47. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἀναλ. Ὕστερα* Α, 73^{a} 38.
48. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Παρμενίδης*, 137e.
49. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τοπικὰ Ζ*, 148^{b} 26.

«εὐθεῖα γραμμή ἐστιν,
ἥτις ἐξ' ἴσου τοῖς
ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις
κεῖται»[50].

ἐνῶ οἱ ὁρισμοὶ τοῦ ἐπιπέδου δὲν κρύβουν τὴν ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνα στὸν Ἀριστοτέλη.

«ἐπίπεδον καλεῖς τι
καὶ ἕτερον αὖ στερεόν,
οἷον ταῦτα τὰ ἐν
γεωμετρίαις... κατὰ γὰρ
παντὸς σχήματος τοῦτο
λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν
περαίνει τοῦτ' εἶναι
σχῆμα· ὅπερ ἂν συλλαβὼν
εἴποιμι στερεοῦ πέρας[51]
σχῆμα εἶναι»[52].

«εἰσὶ δὲ τῶν τοιούτων
ὁρισμῶν ὅ τε τῆς στιγμῆς
καὶ ὁ τῆς γραμμῆς καὶ ὁ
τοῦ ἐπιπέδου· πάντες γὰρ διὰ
τῶν ὑστέρων τὰ πρότερα
δηλοῦσιν· τὸ μὲν γὰρ
γραμμῆς, τὸ δ' ἐπιπέδου τὸ
δὲ στερεοῦ φασὶ πέρας
εἶναι»[53].

Γιὰ νὰ δώσει τὸν ὁρισμὸ τῆς γραμμῆς, τῆς ἐπιφάνειας καὶ τοῦ στερεοῦ ὁ Εὐκλείδης βασιζόμενος στοὺς πρότερους ὁρισμοὺς εἶχε μονάχα ἕνα μικρὸ βῆμα νὰ κάνει: «γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα» (Βιβλίο 1, ὁρσ. 3), «ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί» (Βιβλίο 1, ὁρσ. 6), «στερεοῦ δὲ πέρας ἐπιφάνεια» (Βιβλίο 11, ὁρσ. 2).

Γιὰ τὸ σημεῖο ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ: «οὐ γάρ ἐστιν ἐχόμενον σημεῖον σημείου ἢ στιγμὴ στιγμῆς»[54], ἐνῶ δὲν διστάζει νὰ ἀναφέρει πὼς γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ στιγμὴ εἶναι μιὰ γεωμετρικὴ «φαντασίωση», δηλαδὴ εἶναι «δόγμα γεωμετρικὸν» καὶ ἀποτελεῖ «ἀρχὴν γραμμῆς»[55].

Ἀκόμα ὁ Σταγειρίτης χρησιμοποιεῖ τὴν ἐπιφάνεια μὲ τὴν πρέπουσα μαθηματικὴ ἔννοια, ποὺ συναντᾶμε ἀργότερα στὸν Εὐκλείδη, «δῆλον ὅτι καὶ ἐπιφανείας καὶ τῶν λοιπῶν περάτων»[56], «πλάτος δὲ ἐπιφάνεια»[57]. Συγχέει ὅμως τὴν ἔννοια τοῦ ἐπιπέδου μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐπιφάνειας «τὸ μὲν γὰρ γραμμῆς, τὸ δ' ἐπιπέδου, τὸ δὲ στερεοῦ φασὶ πέρας εἶναι»[58], «τὸ δὲ διχῇ

---

50. Ευκλειδου, *Στοιχεῖα*. Βιβλ. 1 ὁρσ. 4.
51. Κατὰ τὸν Διογένη Λαέρτιον ἡ σύλληψη τῆς ἐπιφάνειας ὡς πέρας ἐπιπέδου ἀνάγεται στὸν Πλάτωνα. «[Πλάτων] πρῶτος ἐν φιλοσοφίᾳ... ὠνόμασε ... τῶν περάτων τὴν ἐπίπεδον ἐπιφάνειαν». Διογ. Λαερτιου, *Βίοι*, ΙΙΙ, 24.
52. Πλατωνος, *Μένων*, 76 a.
53. Αριστοτελους, *Τοπικά Ζ΄*, 141 β 19-25.
54. Αριστοτελους, *Περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 317a 11.
55. Αριστοτελους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 992a 19.
56. Αριστοτελους, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, Δ΄, 209a 8.
57. Αριστοτελους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Δ΄, 1020α 14.
58. Αριστοτελους, *Τοπικά Ζ΄*, 141 b 22.

ἐπίπεδον»[59], καὶ δὲν διστάζει νὰ ἀναφερθεῖ καὶ στὶς δύο, «ἔστι γὰρ λαβεῖν κοινὸν ὅρον, πρὸς ὃν τὰ μόρια αὐτῆς συνάπτει, στιγμὴν καὶ τῆς ἐπιφανείας γραμμήν· τὰ γὰρ τοῦ ἐπιπέδου μόρια πρός τινα κοινὸν ὅρον συνάπτει· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος ἔχοις ἂν λαβὼν κοινὸν ὅρον, γραμμὴν ἢ ἐπιφάνειαν, πρὸς ἃ τὰ τοῦ σώματος μόρια συνάπτει»[60].

Ὁ Εὐκλείδης μετὰ δὲν θὰ δυσκολευθεῖ νὰ ὁρίσει: «ἐπιφάνεια δε ἐστίν, ὃ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει» (Βιβλίο 1, ὁρσ. 5) «ἐπίπεδος ἐπιφάνεια ἐστίν, ἥτις ἐξ' ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς εὐθείας κεῖται» (Βιβλίο 1, ὁρσ. 7). Αὐτὸς ὁ ὁρισμὸς τοῦ χρησιμεύει καὶ γιὰ νὰ ὁρίσει τὴν εὐθεία: «εὐθεῖα γραμμή ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κεῖται» (Βιβλίο 1, ὁρσ. 4).

Ἂς δοῦμε τώρα κάποιους ἀπὸ τοὺς βασικοὺς ὁρισμούς, τοῦ σημείου καὶ τῆς εὐθείας, ὅπως ὅτι τὸ ἄθροισμα τῶν γωνιῶν κάθε τριγώνου ἰσοῦται μὲ δύο ὀρθές, ποὺ παρουσιάζει ὁ Σταγειρίτης πῶς μετασχηματίζονται στὰ *Στοιχεῖα* ἀπὸ τὸν Εὐκλείδη:

«ἡ στιγμὴ δὲ ἀδιαίρετον»[61]	«σημεῖόν ἐστιν οὗ μέρος οὐθέν»[62].
«καθάπερ οἱ τὴν γραμμὴν ὁριζόμενοι μῆκος ἀπλατὲς εἶναι»[63].	«γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές»[64].
«πᾶν τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας»[65].	«αἱ ἐντὸς τοῦ τριγώνου τρεῖς γωνίαι δυσὶν ὀρθαῖς ἴσαι εἰσίν»[66].

Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ὁμοιότητα τοῦ ὁρισμοῦ τῆς ὀξείας γωνίας.

«γωνία δὲ ὀξεῖα ἡ ἐλάσσων ὀρθῆς»[67].	«ὀξεῖα δὲ ἡ ἐλάσσων ὀρθῆς»[68].

Ἡ ἔννοια τοῦ σχήματος[69] σημαντικὴ στὴν ἑλληνικὴ γεωμετρία, ἀφοῦ ἡ

---

59. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά* Δ, 1016b 27.
60. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Κατηγορίαι*, 5a 2.
61. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Φυσικῆς Ἀκροάσεως Ζ, 231ª 25.
62. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο Ι, ὁρσ. 1.
63. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τοπικὰ* Ζ, 143ᵇ 11.
64. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο Ι, ὁρσ. 2.
65. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα*, 73b 36.
66. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο Ι, ὁρσ. 32.
67. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τοπικὰ* 107α 16.
68. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο Ι, ὁρσ. 12.
69. Θυμίζουμε πὼς ὁ Πλάτων ὁρίζει τὴν ἔννοια τοῦ σχήματος μέσω τοῦ χρώματος: «ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώμασι ἀεὶ ἑπόμενον», *Μένων* 75 b. Ὁ ὁρισμὸς αὐτὸς κατὰ τὸν σπουδαῖο ἄγγλο ἱστορικὸ τῶν μαθηματικῶν Th. Heath ἔχει τὶς ρίζες του στοὺς Πυθαγορείους T. HEATH, *A History of Greek Mathematics*,

ἔλλειψη σχήματος ὁδηγεῖ στὴν ἔννοια ἀσχημίας (α-σχημο) καὶ πάλι ἀναδεικνύει τὴν συγγένεια τοῦ Σταγειρίτη μὲ τὸν Ἀλεξανδρινό, ὅπως καὶ ὁ ὁρισμὸς τοῦ μέρους καὶ τῆς ὁμοιότητας:

«ἅπαν δὴ σχῆμα ἐπίπεδον ἢ εὐθύγραμμόν ἐστιν ἢ περιφερόγραμμον, καὶ τὸ μὲν εὐθύγραμμον ὑπὸ πλειόνων περιέχεται γραμμῶν, τὸ δὲ περιφερόγραμμον ὑπὸ μιᾶς»[70].	«σχῆμά ἐστι το ὑπό τινος ἢ τινων ὅρων περιεχόμενον»[71].
«μέρος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον, εἰς ὃ διαιρεθείη ἂν τὸ ποσὸν δοκοῦν· ἀεὶ γὰρ τὸ ἀφαιρούμενον τοῦ ποσοῦ, ἤ ποσόν, μέρος λέγεται ἐκείνου, ὧν τῶν τριῶν τὰ δύο μέρος λέγεταί πως, ἄλλον δὲ τρόπον τὰ καταμετροῦντα ὧν τοιούτων μόνον· διὸ τὰ δύο τῶν τριῶν ἔστι μὲν ὡς λέγεται μέρος, ἔστι δ᾽ ὡς οὔ»[73].	«μέρος ἐπὶ μέγεθος μεγέθους τὸ ἐλάσσον τοῦ μείζονος, ὅταν καταμετρῇ τὸ μεῖζον»[72].
«τοῦ δ᾽ ὅμοιον εἶναι χρῶμα χρώματι καὶ σχῆμα σχήματι ἄλλο... ὁμώνυμον γὰρ τὸ ὅμοιον ἐπὶ τούτων. ἔνθα μὲν γὰρ ἴσως τὸ ἀνάλογον ... τὰς πλευρὰς καὶ ἴσας τὰς γωνίας»[74].	«ὅμοια σχήματα εὐθύγραμμά ἐστιν, ὅσα τάς τε γωνίας ἴσας ἔχει κατὰ μίαν καὶ τὰς περὶ τὰς ἴσας γωνίας πλευρὰς ἀνάλογον»[75, 76].

Oxford, 1921, Vol. I, σ. 293. Πβ. ἐπίσης «τὸ γὰρ χρῶμα ἡ ἐν τῷ πέρατί ἐστιν ἢ πέρας, διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν» ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ. *Περὶ Αἰσθ.*, 439α30. Στὸν *Μένωνα* ὁ Σωκράτης θὰ ὁρίσει τὸ σχῆμα βασιζόμενος στὶς ἔννοιες τοῦ στερεοῦ καὶ τοῦ πέρατος:

«Κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ᾽ εἶναι σχῆμα. ὅπερ ἂν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι». *Μένων* 75c - 75e.

70. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Οὐρανοῦ*, 286^{b}13.

71. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο I, ὁρσ. 15.

72. *Αὐτόθι*, Βιβλίο 5, ὁρσ. 1.

73. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Δ, 1023^{b} 15-16.

74. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἀναλ. Ὕστερα*, Β. 99^{a} 11.

75. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 6, ὁρσ. 1.

76. Πβ. καὶ τὸν ὁρισμὸ τῆς ὁμοιότητας γιὰ τὰ στερεά: «Ὅμοια στερεὰ σχήματα ἐστι τὰ ὑπὸ ὁμοίων ἐπιπέδων περιεχόμενα ἴσων τὸ πλῆθος», *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 11, ὁρσ. 2.

Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καὶ ὁ ὁρισμὸς τῆς διάστασης[77] προερχόμενος ἀπὸ τὸ σῶμα[78], ἔκφραση τὴν ὁποία δὲν θὰ χρησιμοποιήσει ὁ Εὐκλείδης ἀφοῦ χρησιμοποιεῖ πιὰ τοὺς ὅρους τὸ στερεὸν καὶ τὸ στερεὸν σχῆμα, ἀλλὰ καὶ ὁ ὁρισμὸς τοῦ στερεοῦ ἀπὸ τοῦ πέρατος:

«διαστήματα μὲν οὖν ἔχει
τρία, μήκους καὶ πλάτους
καὶ βάθος, οἷς ὁρίζεται σῆμα
πᾶν»[79].
«τὸ σῶμα βάθος ἔχει, τοῦτο
δ᾽ ἐστὶ τὸ τρίτον μέγεθος»[80].

«στερεόν ἐστι τὸ μῆκος καὶ
πλάτος καὶ βάθος ἔχουν»[81].

«εἰσὶ δὲ τινές, οἳ ἐκ τοῦ
πέρατος εἶναι καὶ ἔσχατα τὴν
στιγμήν... γραμμῆς, ταύτην
δ᾽ ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ
στερεοῦ»[82].

«στεροῦ δὲ πέρας ἐπιφά-
νεια»[83].

Φυσικὰ δὲν θὰ πρέπει νὰ ἀποσιωπήσουμε πὼς ἡ τρίτη διάσταση ἔχει νωρίτερα καθορισθεῖ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα:

«ἔστι δέ που τοῦτο περὶ τὴν τῶν κύβων αὔξην καὶ τοῦ βάθους μετέχον»[84].

«Τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει»[85].

Ἀπὸ αὐτὴ τὴ συγκριτικὴ παρουσίαση δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἀπουσιάζει ὁ κοινὸς «γνώριμός» τους, ὁ Εὔδοξος, τοῦ ὁποίου ἡ θεωρία ἀναλογιῶν του, ἀριστούργημα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς σκέψης, ἐπέζησε μέχρι τὸν 19ο αἰῶνα.

«Ἔστι δ᾽ ἡ μὲν καθόλου
(ἀπόδειξις) τοιαύτη· προ-
ϊόντες γὰρ δεικνύουσιν,
ὥσπερ περὶ τοῦ ἀνὰ λόγον,

«ἐναλλὰξ λόγος ἐστὶ λῆψις
τοῦ ἡγουμένου
πρὸς τὸ ἡγούμενον
καὶ τοῦ ἑπομένου

---

77. Τὴν ἔννοια τοῦ ὄγκου ὡς στερεοῦ σώματος ἀπαντᾶμε στὸν Παρμενίδη: «αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστὶ πάντοτε, εὐκύκλου ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ». H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* 18 B 8.

78. Πολλοὺς αἰῶνες ἀργότερα ὁ Κλαύδιος Πτολεμαῖος σὲ χαμένη πραγματεία του ἀπέδειξε, ὅπως ἀναφέρει ὁ Σιμπλίκιος, πὼς ὁ χῶρος ἔχει τρεῖς διαστάσεις. Πβ. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *Περὶ Οὐρανοῦ*, ἐκδ. Heiberg, σ. 710.

79. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικά*, 209a 4.

80. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Ψυχῆς*, 423a 22.

81. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 11, ὁρσ. 1.

82. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1090^b 5.

83. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 11, ὁρσ. 2.

84. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, z, 528 b.

85. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 53 c.

εἶναι ὅτι, ὃ ἂν ᾖ τι τοιοῦτον,
ἔσται ἀνὰ λόγον, ὃ οὔτε
γραμμὴ οὔτ' ἀριθμὸς οὔτε
στερεὸν οὔτ' ἐπίπεδον, ἀλλὰ
παρὰ ταῦτά τι»[86].

πρὸς τὸ ἑπόμενον»[87, 88].

Καθὼς ὁ ἀριθμός, θεωρεῖ ὁ Σταγειρίτης, πῶς λαμβάνεται πάντα μὲ τὴν πρόσθεση μιᾶς μονάδας στὸν προηγούμενο: «διὸ καὶ ὁ μὲν μαθηματικὸς ἀριθμὸς ὃς ἂν ᾖ τινῶν ἐστίν, ἢ πύρινος ἢ γήινος ἢ μοναδικός· ἀλλ' ἡ οὐσία τὸ τοσόνδ' εἶναι πρὸς τοσονδὰ κατὰ τὴν μίξιν· τοῦτο δ' οὐκέτι ἀριθμὸς ἀλλὰ λόγος μίξεως ἀριθμῶν σωματικῶν ἢ ὁποιωνοῦν»[89]. Ἀπ' αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα διαφαίνεται πῶς ὁ Σταγειρίτης διακρίνει τὸν ἀριθμὸ ἀπὸ τὸν λόγο.

«ἡ γὰρ ἀναλογία...
ἐν τέταρσιν ἐλαχίστοις»[90].

«ἀναλογία δὲ ἐν τρισὶν ὅροις
ἐλαχίστη ἐστίν»[91].

Ὅμως καὶ ἡ ἔννοια τῆς ἐξάντλησης βρίσκεται στὸν Ἀριστοτέλη, ἡ ὁποία μετὰ τὸν «δανεισμό» της στὸν Εὐκλείδη, πέρασε στὰ χέρια τοῦ Συρακούσιου[92] καὶ ἔμελλε νὰ παίξει σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ.

«πρὸς πεπερασμένον γὰρ
ἀεὶ προστεθεὶς ὑπερβαλῶ
παντὸς ὡρισμένου καὶ
ἀφαιρῶν ἐλλείψω
ὡσαύτης»[93].

«δύο μεγεθῶν ἀνίσων
ἐκκειμένων, ἐὰν ἀπὸ τοῦ
μείζονος ἀφαιρεθῇ μεῖζον
ἢ τὸ ἥμισυ καὶ τοῦ καταλειπομένου μεῖζον ἢ τὸ ἥμισυ,
καὶ τοῦτο ἀεὶ γίγνηται, λειφθήσεταί τι μέγεθος, ὃ ἔσται
ἔλασσον τοῦ ἐκκειμένου
ἐλάσσονος μεγέθους»[94].

Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὰ ἀντικείμενα τῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς γεωμετρίας[95] καὶ παραμένει πιστὸς στὴν πυθαγόρεια ἀντίληψη τοῦ ἀριθμοῦ, ἡ

---

86. Αριστοτελους, *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα*, Α΄, 85ª 36.
87. Ευκλειδου, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 5, ὁρσ. 12.
88. Ὁ ὁρισμὸς ἔχει ἔννοια μόνο στὴν περίπτωση δύο λόγων.
89. Αριστοτελους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1092β 15.
90. Αριστοτελους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* Ε΄, 1131ª 31.
91. Ευκλειδου, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 5, ὁρσ. 8.
92. «Τῶν ἀνίσων χωρίων τὰν ὑπεροχάν, ᾇ εἶμεν αὐτὰν ἑαυτᾷ συντεθειμέναν παντὸς ὑπερέχειν τοῦ προστεθέντος πεπερασμένου χωρίου». *Τετραγωνισμὸς ὀρθογωνίου κώνου τομῆς*.
93. Αριστοτελους, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, 266ᵇ 2.
94. Ευκλειδου, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο Χ, ὁρσ. 1.
95. «οἷον μονάδας ἡ ἀριθμητική, ἡ δὲ γεωμετρία σημεῖα καὶ γραμμάς», Αριστοτελους, *Ἀναλυτικὰ Ὕστερα*, 76ᵇ 4.

ὁποία εἶναι μιὰ συλλογὴ μονάδων, τὴν ὁποία ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Ἀλεξανδρινός:

«εἶπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς σύνθεσις μονάδων, ὥσπερ λέγεται ἐπί τινων»[96].

«ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος»[97].

ὅμοιος σχεδὸν εἶναι καὶ ὁ ὁρισμὸς ἄρτιου-περιττοῦ:

«περιττὸν τὸ μονάδι μεῖζον ἀρτίου»[98].

«περισσὸς δὲ ὁ μὴ διαιρούμενος δίχα ἢ μονάδι διαφέρων ἀρτίου ἀριθμοῦ»[99].

Ὅσο ὁ Ἀριστοτέλης τόσο καὶ ὁ Εὐκλείδης δὲν θεωροῦν τὴ μονάδα ἀριθμό. Χαρακτηριστικὴ εἶναι καὶ ἡ παρακάτω διάκριση: «ἀντίκειταί πως τὸ ἓν καὶ ἀριθμός, οὐχ ὡς ἐναντίον, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται εἰς πρός τι ἔνια· ἢ γὰρ μέτρον, τὸ δὲ μετρητόν, ταύτῃ ἀντίκειται»[100]. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη θὰ διαπεράσει ὅλη τὴν ἀρχαιοελληνικὴ κληρονομιά, θὰ διατηρηθεῖ μέχρι τὴν Ἀναγέννηση καὶ μονάχα ὁ Stevin τὸ 1585 στὸ βιβλίο του *ἡ Ἀριθμητικὴ* θὰ διακηρύξει μὲ κεφαλαία γράμματα στὴν πρώτη σελίδα τοῦ ἔργου του πὼς Η ΜΟΝΑΔΑ ΕΙΝΑΙ ΑΡΙΘΜΟΣ[101]. Βέβαια ὀφείλουμε νὰ ὑπογραμμίσουμε πὼς ὁ Εὐκλείδης δὲν κατασκευάζει τὴν ἀριθμητική του μὲ ἀξιωματικὸ τρόπο ὅπως κατασκευάζει τὴ γεωμετρία. Ἡ προσέγγισή του δὲν εἶναι ἀξιωματική[102].

Ἡ ἔννοια τῆς ἰσότητας γεωμετρικῶν σχημάτων[103], ἡ ὁποία ἐξουσίαζε τόσο θεοὺς ὅσο καὶ ἀνθρώπους[104], βασιζόταν στὴν ἐφαρμογή, στὴν ἐπί-θεση. Ἡ θεώρηση τοῦ *ἐφαρμόζειν ἐπί τι*[105] θὰ χρησιμοποιηθεῖ συχνὰ ἀπὸ τὸν

---

96. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1039ª 12.

97. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 7, ὁρσ. 2.

98. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τοπικά* Z. 142ᵇ 8.

99. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 7, ὁρσ. 7.

100. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1057ª 4.

101. S. STEVIN, *L'Arithmétique*, στὸ *The Principal Works* of Simon Stevin, vol. II, ἐκδ. Dirk J. Struik Amsterdam, Swets and Zeitlinger, 1958. Πβ. Γενικότερα τὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Ch. JONES, *On the Concept of One as Number*, University of Toronto, 1978.

102. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες πβ. τὸ διαχρονικὸ ἄρθρο τῆς S. A. YANOFSKAYA, Ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς ἀξιωματικῆς, *Ist. Math. Issl.* 1958, t. XI, σσ. 63-96 (στὰ ρωσικά).

103. Θυμίζουμε καὶ τὸν ὁρισμὸ ποὺ δίδει ὁ J. Hadamard: «Ὀνομάζουμε ἴσα σχήματα δύο σχήματα τὰ ὁποῖα μποροῦμε νὰ μεταφέρουμε τὸ ἕνα πάνω στὸ ἄλλο, ἔτσι ὥστε ὅλα τὰ μέρη τους νὰ συμπέσουν. Δηλαδὴ δύο ἴσα σχήματα ἀποτελοῦν ἕνα καὶ μόνο σχῆμα σὲ δύο διαφορετικὲς θέσεις»: J. HADAMARD, *Leçons de Géométrie élémentaire*, Paris 1920, I, introduction, σ. 3.

104. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Γοργίας* 508a «ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται».

105. Ὁ H. Poincaré θεωρεῖ πὼς ὁ ὁρισμὸς τοῦ ἐφαρμόζειν δὲν ὁρίζει τίποτα: «Καθὼς δὲν ἔχει καμιὰ ἔννοια γιὰ ἕνα πλάσμα ποὺ θὰ κατοικοῦσε σ' ἕναν κόσμο ὅπου θὰ ὑπῆρχαν μόνον ὑγρά. Αὐτὸς ὁ ὁρισμὸς μοῦ φαίνεται σαφής, γιατὶ εἴμαστε συνηθισμένοι στὶς

Εὐκλείδη[106] ἀφοῦ δὲν δίδει κανέναν ὁρισμὸ τῆς ἰσότητας.

Ὅμως ὁ Σταγειρίτης πρὶν ἀπὸ τὸν Εὐκλείδη θὰ δώσει τὸν ὁρισμὸ τῆς ἰσότητας ὡς ταύτισης, αὐτὴν ποὺ θὰ ὁρίσει ὡς ἡ ἰσότης ἑνότης:

«ἔτι δ' ἐὰν ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας εἷς ᾖ, οἷον αἱ ἴσαι γραμμαὶ εὐθεῖαι αἱ αὐταί, καὶ τὰ ἴσα καὶ ἰσογώνια τετράγωνα καίτοι πλείω. ἀλλ' ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης»[107].

Αὐτὴν τὴν ἰσότητα ἑνότητα θὰ ἀκολουθήσει ὁ Εὐκλείδης καὶ στὸ 4ο «καὶ πάσας τὰς ὀρθὰς γωνίας ἴσας ἀλλήλους εἶναι» καὶ στὸ 7ο ἀξίωμα «καὶ τὰ ἐφαρμόζοντα ἐπ' ἄλληλα ἴσα ἀλλήλοις ἐστίν» ἀλλὰ καὶ στὸν ὁρισμὸ τῆς ὀρθῆς γωνίας: «ὅταν δὲ εὐθεῖα ἐπ' εὐθείαν σταθεῖσα τὰς ἐφεξῆς γωνίας ἀλλήλαις ποιῇ, ὀρθὴ ἑκατέρα τῶν ἴσων γωνιῶν ἐστί»[108].

IV. Ἐπίλογος

Τὰ μαθηματικὰ ὅταν παύουν νὰ εἶναι ἀποκλεισμένα στὴ Σχολὴ τοῦ Κρότωνα, γύρω στὰ μέσα τοῦ 5ου π. Χ. αἰώνα ἀρχίζουν νὰ δημιουργοῦνται οἱ πρῶτες πραγματεῖες «στοιχείων» καθὼς τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ μαθηματικὰ ἀρχίζει νὰ ἀναπτύσσεται καὶ νὰ διαχέεται σὲ λιγότερο αὐστηρὰ κλειστὲς κοινότητες.

Μαθητεύοντας στὴν Ἀκαδημία ὁ Ἀριστοτέλης κατανόησε τὶς «συνθῆκες» ποὺ δὲν κάλυψε ὁ πλατωνισμός, ἀλλὰ θὰ πληρώσει ἡ καινούργια λογική. Γι' αὐτὸ δὲν διστάζει νὰ ἀπορρίψει ὅ,τι στὸ πλατωνικὸ ἔργο ἦταν διαλεκτικὸ «διαλεκτικῶς καὶ κενῶς»[109] ἢ λογικὸ «λογικῶς καὶ κενῶς»[110].

Ἡ λογικὴ τοῦ Σταγειρίτη καὶ τὰ *Στοιχεῖα* τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ γεννήθηκαν[111] ἀπὸ τὸ ἴδιο πνεῦμα[112].

ἰδιότητες τῶν φυσικῶν στερεῶν οἱ ὁποῖες δὲν διαφέρουν πολὺ ἀπὸ τὶς ἰδιότητες τῶν ἰδεατῶν στερεῶν τῶν ὁποίων οἱ διαστάσεις εἶναι ἀμετάβλητες». H. POINCARÉ, Les Géométries non-euclidiennes, *Revue générale des Sciences pures et appliquées*, t. 2, 1891, σ. 770.

106. Ἀργότερα ὁ Ἀρχιμήδης θὰ χρησιμοποιήσει τὸ ἴδιο ρῆμα στὴν πραγματεία του *Περὶ κέντρου βάρους ἐπιπέδων σχημάτων*.

107. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1054α 35.

108. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 1, ὁρσ. 10.

109. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Ψυχῆς* I, 403 α 2.

110. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* I, 8, 1217 b 21.

111. L. BRUNSCHVICG, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 85.

112. Μιὰ ἐκτεταμένη μελέτη αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου ἀποτελεῖ ἀντικείμενο διδακτορικῆς διατριβῆς. Τὸ θέμα αὐτὸ πάντως ἀπασχόλησε καὶ πολλοὺς ρώσσους ἐρευνητὲς πβ. M. Ya. VIGODSKII, Στοιχεῖα Εὐκλείδου, *Istor. Math. Issled.* n. 1, Μόσχα-Λένινγκραντ, 1948, σσ. 217-295 (στὰ ρωσικά). L. E. MAISTROV, γιὰ τὸ ἄρθρο τοῦ M. Ya. VIGODSKII Στοιχεῖα Εὐκλείδου, *Istor. Math Issl.*, No 2, Μόσχα-Λένινγκραντ, 1949, σσ. 505-507 (στὰ ρωσικά). B. N. MOLODCHII, Ὁ Εὐκλείδης ὑπῆρξε ἐπίγονος τοῦ Πλάτωνα; *Istor. Math. Issl*, No 2, Μόσχα-Λένινγκραντ, 1949, σσ. 499-504 (στὰ ρωσικά).

Ἡ ἀρχαιοελληνικὴ γεωμετρία κωδικοποιήθηκε ἔχοντας ὡς πρότυπο τὰ Ἀναλυτικὰ τοῦ Σταγειρίτη «ὁ μὲν γὰρ πεπαιδευμένος περὶ πάντα κριτικὸς φησὶν Ἀριστοτέλης, ὁ δὲ περὶ τὰ μαθήματα πεπαιδευμένος τῶν ἐν τούτοις λόγων ἔσται κριτικὸς τῆς ὀρθότητας»[113].

Χ. ΦΙΛΗ
(Ἀθῆναι)

ARISTOTLE THE PREDECESSOR OF EUCLID

Summary

Thanks to Proclus' *Commentary* to Book I of Euclid's *Elements*, as well as the *Summary* of Eudemus, we can devise a relatively clear image of Greek mathematics during the 4th century B.C.

Thus we know that the first writer who composed the elements of Geometry before Euclid, is Hippocrates of Chios. On the other hand in the Platonic Academy they employed the treatise of Theudios. Although we do not have any particular references it is most probable that they developped essays of geometric elements. Nonetheless in the Platonic Dialogues we notice an attempt to elucidate certain primary considerations from which follow all the remaing concepts.

We do not know what Aristotle gained from the first and second generation of the Platonic Academy, the notion of "elements" are familiar to him. Although the organization regarding the "elements" does not constitue a particulat treatise of Aristotle, we can distinguish in numerous fragments, definitions and methods, which comprise a part of the Euclidean *Elements*.

The Aristotelian *Analytics* includ an universal system of concepts from which dominates a theory of reasoning.

Moreover beyond this solid foundation Aristotle absorbs the doctrines of Platonic knowledge. He adopted some of the doctrines and bestows his own definitions for basic geometric concepts. From these Euclid receives and includes them in his *Elements*. The Aristotelian definitions appeared in the eternal dialectical model of the centuries.

In this essay the presence of Aristotelian and Euclidean definitions, proves that ancient Greek geometry was codified based on the model of Aristotelian *Analytics*.

Christine PHILI

---

113. ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, 32. 24-26.

Η ΑΡΧΗ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΣΧΕΤΙΚΕΣ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Ὁ Ἀριστοτέλης στὰ πλεῖστα ἐκ τῶν ἔργων του ἀλλὰ κυρίως στὰ *Πολιτικά*, στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, στὴ *Ρητορικὴ* καὶ στὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα* ἐπιδιώκει μὲ ποικίλα ἐπιχειρήματα νὰ ὑποδείξει τὸν ἀρτιότερο τρόπο γιὰ τὴ βελτίωση τῆς ποιότητας ζωῆς στὶς πολιτικὲς κοινωνίες. Καὶ τὰ πιὸ σπουδαῖα ἀπ'αὐτὰ τὰ ἐπιχειρήματα ἀφοροῦν τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου.

Οἱ νόμοι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἐκπροσωποῦν τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους μιὰ κοινωνία συμπεριφέρεται, αὐτοὶ συνιστοῦν τοὺς γενικοὺς κανόνες[1] καὶ τὶς ἀρχὲς ποὺ ἡ κοινωνία πρέπει ν' ἀκολουθεῖ. Οἱ νόμοι εἶναι θεσπισμένοι σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες δικαίου ἢ ἐθιμικοί, γραπτοὶ ἢ ἄγραφοι, ἐπικυρωμένοι ἢ ἀνεπικύρωτοι, ἐπιβεβλημένοι λόγω ὄνειδους ἢ ποινῆς. Διακρίσεις μεταξὺ νομοθετημένων, ἠθικῶν, ἐθιμικῶν καὶ συμβατικῶν κανόνων, ποὺ παίζουν μεγάλο ρόλο στοὺς σύγχρονους ὁρισμοὺς τοῦ νόμου, δὲν παίζουν κανένα ρόλο στὴ γενικὴ ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη περὶ νόμου. Ἀκόμη καὶ οἱ πιὸ ἁπλὲς καὶ ἐλάχιστα ἐπιβαρυμένες ἀπὸ τὶς σύγχρονες διακρίσεις μεταξὺ ἠθικῶν καὶ νομικῶν κανόνων – ὅτι δηλαδὴ οἱ νόμοι εἶναι κανόνες ἐπιβεβλημένοι ἀπὸ τὴν πολιτεία διὰ ἀνταποδοτικῶν κυρώσεων, ἐνῶ τὰ ἤθη δὲν εἶναι ἐπιβεβλημένοι κανόνες – δὲν φαίνεται νὰ τὸν ἐνδιαφέρουν. Βέβαια, ὁ ἴδιος ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ πολιτικὴ κοινωνία ἔχει κάποιες μοναδικὲς ἐξουσίες ὅταν ἐπιβάλλει κανόνες (*Ἠθικ. Νικ.*, Κ10, 1180α· *Πολιτ.* Γ10, 1286b 31-34), ἀλλὰ δὲν κάνει καμιὰ προσπάθεια γιὰ νὰ διαχωρίσει μεταξὺ τῶν κανόνων ποιοί ἀπαιτοῦν ἐφαρμογὴ καὶ ποιοί ὄχι. Προφανῶς αὐτὸ δὲν ὀφείλεται σὲ ἀποφυγὴ ἢ ἀδιαφορία ἐκ μέρους τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ στὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὸς δὲν συμμερίζεται τοὺς σύγχρονους φιλελεύθερους πολιτικοὺς σκοποὺς ἀπὸ τοὺς ὁποίους διαπνέονται οἱ σύγχρονες προσπάθειες, προκειμένου νὰ ὁριοθετήσουν μιὰ σφαίρα συμπεριφορᾶς ὅπου νὰ μὴ θεωρεῖται ὅτι πρέπει ἡ πολιτεία νὰ ἐπιβάλλει μέτρα καὶ κανόνες[2].

---

1. Κατὰ τὸν M. SALOMON, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, New York, Arno, 1957, σ. 12, ὁ νόμος, ὅπως τὸν χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ἔχει τὴ γενικὴ ἔννοια τοῦ ὅρου *κανών*.

2. Σχετικὰ μὲ τὴν ἑρμηνεία τῶν σύγχρονων προσπαθειῶν γιὰ τὴ διάκριση νομικῶν καὶ ἠθικῶν κανόνων, βλ. J. SKLAR, *Legalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, σ. 42.

1. Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι κυβερνιόμαστε μᾶλλον ἀπὸ τοὺς νόμους παρὰ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ δημοφιλῆ καὶ σταθερὰ ἐπιχειρήματα τῆς δημοκρατικῆς ρητορικῆς. Οἱ φιλελεύθεροι δημοκρατικοὶ σκιαγραφοῦν τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς ἕνα σύνολο φραγμῶν ποὺ παρεμποδίζει καὶ χειραγωγεῖ τὴν ἄγρια μανία τοῦ ὄχλου καὶ τῶν μοναρχῶν· τὴν ἐκθειάζουν ὡς φραγμὸ στὴν αὐθαίρετη ἄσκηση τῆς ἐξουσίας ἀπὸ ἰδιόρρυθμους μονάρχες, ἀλαζόνες ἀριστοκράτες καὶ μνησίκακους δημαγωγούς. Οἱ ριζοσπάστες δημοκρατικοὶ σκιαγραφοῦν τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς τὴ δίκαιη καὶ ἀμερόληπτη ἄσκηση τῆς ἐξουσίας ποὺ κανεὶς περιμένει ἀπὸ ὑπεύθυνους καὶ καλὰ ἐκπαιδευμένους πολίτες· τὴν ἐξυμνοῦν ὡς ἕνα σημαντικὸ τμῆμα ἐλευθερίας ποὺ οἱ συμμετοχικὲς κυβερνήσεις ἐπιδιώκουν νὰ προασπίσουν ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ κυριαρχία[3]. Καὶ οἱ δυὸ παρατάξεις μάχονται νὰ ἐπιβεβαιώσουν ὅτι οἱ νόμοι τῆς κοινωνίας ὑπερέχουν τῆς θέλησης τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων.

Εἶναι κοινὸς τόπος μεταξὺ τῶν ὑπερασπιστῶν τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου ὅτι «ὅταν ὑπακούουμε στοὺς νόμους, μὲ τὴ γενικὴ ἔννοια τῶν ἀφηρημένων νόμων ποὺ ὑπάρχουν ἀνεξαρτήτως τῆς ἐφαρμογῆς τους, δὲν ὑποτασσόμαστε στὴ θέληση ἑνὸς ἄλλου ἀνθρώπου καὶ συνεπῶς εἴμαστε ἐλεύθεροι»[4]. Ὅμως οἱ νόμοι θεσπίζονται, ἑρμηνεύονται καὶ ἐπιβάλλονται ἀπὸ ἐπιμέρους ἄτομα, τὰ ὁποῖα χρησιμοποιοῦν τὴ δύναμή τους γιὰ νὰ ἐπιβάλλουν τὴν ἀντίληψή τους γιὰ τὰ στερεότυπα μιᾶς κοινωνίας, ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀμοιβαία εὐθύνη ἔναντι τῶν ἄλλων. Ἆρα ἡ ἐμμονὴ στὸ ὅτι κυβερνιόμαστε μᾶλλον ἀπὸ νόμους παρὰ ἀπὸ ἐπιμέρους ἄτομα καὶ ὁμάδες, ἁπλῶς ἀποκρύβει τὴν πολιτικὴ δύναμη αὐτῶν τῶν ἀτόμων καὶ τῶν ὁμάδων γιὰ νὰ τοὺς προστατεύσει ἀπὸ τὴν ἄμεση ἀμφισβήτηση καὶ κριτική[5].

Ἂν καὶ ὁ Hobbes θεωρεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἐκεῖνος ποὺ συνέβαλε περισσότερο σ' αὐτὴν τὴ συσκότιση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου μᾶλλον ὡς μορφὴ ἄσκησης τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας παρὰ ὡς ὑποκατάστατό της[6]. Οἱ νόμοι, κατ' αὐτόν, ἀναπόφευκτα ἐκφράζουν τὶς προτιμήσεις καὶ τὰ πάθη τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων ποὺ τοὺς θεσπίζουν καὶ τοὺς ἑρμηνεύουν. Γι' αὐτό, ὁ ἴδιος παρατηρεῖ, «ἴσως κάποιος ἰσχυριστεῖ ὅτι δὲν εἶναι ὀρθὸ ἕνας ἄνθρωπος ποὺ ἔχει τὰ συνήθως συμ-

---

3. Ο J. Locke, λ.χ., προσφέρει τὴν πιὸ σημαντικὴ θεωρητικὴ ὑπεράσπιση τῆς ἄποψης τοῦ φιλελεύθερου δημοκρατικοῦ γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου, ἐνῶ ὁ J.-J. Rousseau τὴν πιὸ σημαντικὴ θεωρητικὴ ὑπεράσπιση τῆς ριζοσπαστικῆς ἐκδοχῆς.

4. F. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, σ. 153.

5. Αὐτὸ ἔχει ἐπισημανθεῖ κατ' ἐπανάληψη ἀπὸ τοὺς σύγχρονους κριτὲς τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου. Βλ. λ.χ. R. UNGER, *Law in Modern Society*, New York, Free Press, 1976· ἐπίσης τὴ συλλογὴ ἄρθρων στὸ D. KAIRYS (ed.), *The Politics of Law*, New York, Pantheon, 1982 καὶ A. HUTCHINSON & P. MONAHAN (eds), *Critical Legal Studies*, New York, Rowman & Littlefield, 1989.

6. Ὁ C. JOHNSON, The Hobbesian Conception of Sovereignty and Aristotle's *Politics*, *Journal of the History of Ideas*, 46, 1985, σσ. 327-347, πολὺ πειστικὰ ἀνασκευάζει τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Hobbes στὸν Ἀριστοτέλη.

βαίνοντα στὴν ψυχὴ πάθη νὰ εἶναι ὁ ἀπόλυτος κύριος καὶ ὄχι ὁ νόμος». Καὶ συνεχίζει περαιτέρω, «ἂν ὁ νόμος εἶναι ὀλιγαρχικὸς ἢ δημοκρατικὸς κατὰ τί θὰ διευκολύνει τὴ λύση τῶν ἀποριῶν μας; Διότι ὅμοια μὲ ὅσα ἀναφέρθηκαν πρὶν [σχετικὰ μὲ τὴν ἐκμετάλλευση τῶν ἀρχομένων ἀπὸ τοὺς ἄρχοντες] θὰ συμβοῦν κι ἐδῶ» (*Πολιτ.*, Γ6, 1281α34-40). Μὲ ἀκρίβεια συνοψίζει τὴ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη ὁ L. Strauss ὅταν ἐμμένει στὸ ὅτι «κανένας νόμος καὶ ἄρα κανένα πολίτευμα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι θεμελιῶδες πολιτικὸ γεγονός, διότι ὅλοι οἱ νόμοι ἐξαρτῶνται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους. Οἱ νόμοι πρέπει νὰ γίνονται ἀποδεκτοί, νὰ προστατεύονται καὶ νὰ ἐφαρμόζονται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους»[7]. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀρχὴ τοῦ νόμου σημαίνει κυριαρχία τῶν γενικῶν κανόνων ποὺ ἔχουν ὑποβληθεῖ ἀπὸ ὀλιγαρχικούς, δημοκρατικοὺς ἢ ὁποιονδήποτε ἔχει τὴ δύναμη νὰ συντάσσει καὶ νὰ ἑρμηνεύει τὸ νόμο[8].

Τὰ χωρία ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται νὰ ὑποστηρίζει ὅτι οἱ νόμοι κυβερνοῦν στὴ θέση τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων καὶ ὁμάδων ἐκφράζουν περιλήψεις τῶν ἐπιχειρημάτων ποὺ προβάλλονται ἀπὸ θιασῶτες τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου μᾶλλον παρὰ ἀπὸ τὰ συμπεράσματα τοῦ ἴδιου του Ἀριστοτέλη. Ὅσοι ἐξυμνοῦν τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ὑπερασπιστὴ τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου σπάνια ἐρωτοῦν ἂν ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο μ' αὐτούς, δηλαδή, πρώτιστα ὡς ἕνα φραγμὸ ποὺ παρεμποδίζει ἢ ἀντικαθιστᾶ τὴν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ἀπὸ ἐπιμέρους ἄτομα[9]. Ἑρμηνεύοντας τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου σύμφωνα μὲ τὴ δική τους, συγκαλύπτουν μιὰ ἐναλλακτικὴ ἀντίληψη τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου, ἐκείνη ποὺ ἐξετάζει τὸ νόμο ὡς ἀναγκαῖο συστατικό της πολιτικῆς ἐξουσίας ἀλλὰ καὶ ὡς περιορισμὸ στὴν ἄσκησή της.

2. Δυὸ φαίνεται νὰ εἶναι τὰ ἰδεώδη ποὺ διαπνέουν τὶς πιὸ θεωρητικὲς ἐκθέσεις γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου καθὼς καὶ τὶς περισσότερες ἑρμηνεῖες ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἔννοια αὐτή: τὸ ἕνα εἶναι ἡ ἠθικὴ εὐθύτητα καὶ τὸ ἄλλο ἡ διοικητικὴ ὁμαλότητα. Σύμφωνα μὲ τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ δυὸ αὐτὰ ἰδεώδη, ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου ἐπιδιώκει νὰ εὐθυγραμμίσει τὴ συμπεριφορά μας μ' ἕνα ἀνώτερο καὶ ἠθικὰ ὀρθὸ σύνολο κανόνων ποὺ ἔχουν τὴν

---

7. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University Press of Chicago, 1953, σ. 136.

8. E. Miller, Prudence and the Rule of Law, *American Journal of Jurisprudence*, 24, 1979, σσ. 204-205.

9. Πολλοὶ σχολιαστὲς σαφῶς ταυτίζουν τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου μὲ τὴ σύγχρονη δημοκρατικὴ ρητορικὴ περὶ νόμου ὡς ὑπερισχύοντος τῆς ἰδιαίτερης βούλησης τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων. Βλ. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, τ. 3. New York, Arno Press, 1973, σ. 225· R. Robinson (ed.), *Aristotle's Politics*, βιβλ. III καὶ IV, Oxford, Oxford University Press, 1964, σ. 35· E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1946, σ. 128. Οὐσιαστικά, αὐτοὶ ἀποδέχονται τὴν ἑρμηνεία τοῦ Hobbes σχετικὰ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου, ἐνῶ ἀναιροῦν τὴν ἀξιολόγησή του ἐπ' αὐτοῦ.

ἀρχή τους στὴ θέληση τοῦ Θεοῦ, στὴ φύση τῶν πραγμάτων, σὲ μιὰ ἐξιδανικευμένη ἄποψη τοῦ ἀνθρώπινου Λόγου ἢ τῶν στερεότυπων μιᾶς κοινωνίας. Ἐν ἀντιθέσει, τὸ ἰδεῶδες της διοικητικῆς ὁμαλότητας ἁπλῶς ἀπαιτεῖ τὴ γενικὴ καὶ ἀμερόληπτη ἐφαρμογὴ τῶν δυὸ συνόλων τῶν ἠθικὰ ὑποκείμενων σὲ σφάλματα κανόνων: τοὺς γενικοὺς κανόνες ποὺ ἐξουσιοδοτοῦν κάποια ἄτομα νὰ θεσπίζουν καὶ νὰ ἑρμηνεύουν τοὺς νόμους μιᾶς κοινωνίας καὶ τοὺς γενικοὺς κανόνες ποὺ αὐτὰ τὰ ἄτομα θεσμοθετοῦν. Σκοπὸς τοῦ ἰδεώδους αὐτοῦ εἶναι μᾶλλον μιὰ ὁμαλὴ καὶ προβλέψιμη κοινωνικὴ τάξη παρὰ μιὰ ἠθικὰ ὀρθή· ἐχθρός του εἶναι μᾶλλον ἡ αὐθαιρεσία παρὰ ἡ ἀνηθικότητα. Αὐτὰ τὰ δυὸ ἰδεώδη της ἀρχῆς τοῦ νόμου ἀντιστοιχοῦν σὲ δυὸ πολὺ διαφορετικὲς ἀντιλήψεις τῆς πολιτικῆς ὀρθολογικότητας. Γιὰ τοὺς ὑπερασπιστὲς τῆς εὐθύτητας, ἡ τάξη ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὸ νόμο εἶναι ὀρθολογική, διότι αὐτὴ εἶναι ἡ ὀρθὴ τάξη, δηλαδὴ ἐκείνη ποὺ διαμορφώνεται ἀπὸ πραγματικὰ ὀρθοὺς κανόνες. Γιὰ τοὺς ὑπερασπιστὲς τῆς ὁμαλότητας ἡ νομικὴ τάξη εἶναι ὀρθολογική, διότι εἶναι μιὰ σχετικὰ ἀπρόσωπη τάξη ὅπου ἡ αὐθαιρεσία ἡ διαπνεόμενη ἀπὸ ἰδιοτροπία καὶ πάθος ἔχει ἐξαλειφθεῖ ἢ περιοριστεῖ στὸ ἐλάχιστο[10].

Οἱ σχολιαστὲς συνδέουν τὶς ἰδέες τοῦ Ἀριστοτέλη περὶ νόμου μὲ αὐτὰ τὰ δυὸ ἰδεώδη της νομικῆς ὀρθολογικότητας[11]. Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ὑπερασπίζεται κανένα ἀπὸ τὰ δυὸ αὐτὰ ἰδεώδη, οὔτε τὴν εὐθύτητα οὔτε τὴν ὁμαλότητα[12]. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἐκεῖνος ἀρνεῖται ὅτι οἱ νόμοι μποροῦν νὰ συλλάβουν τὶς λεπτολογίες τῆς ἀγαθῆς ἠθικῆς κρίσης, δὲν ἔχει νόημα νὰ μιλάει κανεὶς γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς μιὰ ἀρχὴ ἠθικὰ ὀρθῶν κανόνων. Ἐπίσης, ἐπειδὴ αὐτὸς δείχνει ἐλάχιστο ἐνδιαφέρον στὸ νὰ ἐπιβεβαιώσει ὅτι οἱ νόμοι διαπλάθουν ἕνα σταθερὸ καὶ ἱεραρχικὰ ὀργανωμένο σύστημα, δὲν ἔχει νόη-

---

10. Αὐτὰ τὰ δυὸ ἰδεώδη ὁρίζουν τοὺς πόλους μεταξὺ τῶν ὁποίων ἀναπτύσσονται ὅλες οἱ νομικίστικες ἀντιλήψεις τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου. Στὸ ἕνα ἄκρο τοῦ φάσματος ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ ἰδεῶδες της ὁμαλότητας, βρίσκουμε πλεῖστες θετικιστικὲς περιγραφὲς τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου. Γιὰ μιὰ ἰδιαίτερα σαφῆ ἔκθεση τῶν ἀρετῶν ποὺ οἱ θετικιστὲς συνδέουν μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου, πβ. J. RAZ, The Rule of Law and its Virtue, *The Authority of Law*, Oxford, Oxford University Press, Clarendon, 1979, σσ. 210-229. Στὸ ἄλλο ἄκρο τοῦ φάσματος βρίσκουμε τὶς περισσότερο ἠθικιστικὲς ἐκδοχὲς σχετικὰ μὲ τὰ ἐπιχειρήματα τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου, τέτοιες ὅπως αὐτὲς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἢ τῆς ἀναφορᾶς περὶ θείων, φυσικῶν καὶ ἀνθρωπίνων νόμων τοῦ Θωμὰ τοῦ Ἀκινάτη. Οἱ σύγχρονες ἀμφισβητήσεις γιὰ τὶς θετικιστικὲς ἀπόψεις ὡς πρὸς τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου, ὅπως ἐκεῖνες τοῦ L. FULLER (*The Inner Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1964 καὶ *The Principles of Social Order*, Durham, Duke University Press, 1981) καὶ τοῦ R. DWORKIN (*Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977 καὶ *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 1986), ζητοῦν νὰ ἰσορροπήσουν τὴν ὁμαλότητα καὶ τὴν εὐθύτητα κι ἔτσι βρίσκονται κάπου μεταξὺ τῶν δυὸ πόλων.

11. Πβ., λ.χ., E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover, 1959, σσ. 321-323.

12. Πβ. ἐπ' αὐτοῦ F. WORMUTH, *Aristotle on Law, Essays in Law and Politics*, New York, Kennikat, 1978, σ. 15.

μα νὰ μιλάει κανεὶς γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς ἐγγυήτρια μιᾶς ὁμαλῆς καὶ προβλέψιμης κοινωνικῆς τάξης.

Γιὰ τοὺς παραπάνω λόγους ὁρισμένοι ἐρευνητὲς ἔχουν ὁδηγηθεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου ἔχει ἐλάχιστη σημασία γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ὅμως κάτι τέτοιο δὲν συμβαίνει κατ' ἀνάγκην. Αὐτὸ ἁπλῶς σημαίνει ὅτι ἡ ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου δὲν προσαρμόζεται στὰ γνωστά μας περὶ νομικῆς ὀρθολογικότητας ἰδεώδη. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου εἶναι δύσκολο νὰ προσδιοριστεῖ, διότι δὲν συμμερίζεται τὴ νομικίστικη ἀντίληψη περὶ νόμου καὶ πολιτικῆς ποὺ χαρακτηρίζει τὰ γνωστὰ σὲ μᾶς ἰδεώδη ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου. Ἡ ἠθικὴ εὐθύτητα καὶ ἡ διοικητικὴ ὁμαλότητα, ὡς τὰ «τυπικὰ μοντέλα» τῆς δικαιοσύνης, ἀντανακλοῦν τὴ νομικίστικη ἀντίληψη τῆς πολιτικῆς ἠθικῆς ποὺ εἶναι ξένη στὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλη. Καὶ τὰ δυὸ αὐτὰ ἰδεώδη ἐπεκτείνουν τὸ μοντέλο τῆς νομικῆς ἀπόφανσης στὸ χῶρο τῆς πολιτικῆς, μὲ τὸ νὰ θεωροῦν τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς ἕνα σύνολο κανόνων ἔναντι τῶν ὁποίων μετρᾶται ἡ νομιμότητα τῶν ἐπιμέρους πολιτικῶν ἐνεργειῶν. Ὅταν ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου καθορίζεται ἀπὸ τὸ ἰδεῶδες της εὐθύτητας, ὑπολογίζει τὴ νομιμότητα τῶν πολιτικῶν ἐνεργειῶν ἔναντι ἑνὸς ἀνώτερου σώματος ἠθικῶν κανόνων, ὅταν αὐτὴ καθορίζεται ἀπὸ τὸ ἰδεῶδες της ὁμαλότητας, ὑπολογίζει τὴ νομιμότητά τους ἔναντι τῶν ἀπαιτήσεων τῶν προγενέστερων καθιερωμένων κανόνων περὶ ὑποχρεώσεων καὶ ἐξουσιοδοτήσεων. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῶν δυὸ ἰδεωδῶν ἔγκειται στὴ φύση καὶ στὴν ἔκταση τῶν κανόνων δικαίου ποὺ αὐτὰ προβάλλουν.

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀντιθέτως, δὲν θεωρεῖ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς ἕνα σύνολο ἀποφαντικῶν κανόνων ἔναντι τῶν ὁποίων μετρᾶται ἡ νομιμότητα τῶν ἐπιμέρους πολιτικῶν ἐνεργειῶν. Συνιστώντας τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου, ὁ Ἀριστοτέλης ἁπλῶς ὑποστηρίζει ὅτι οἱ συνήθεις πολιτικὲς κοινωνίες θὰ πᾶνε πολὺ καλὰ ἂν οἱ πολίτες εἶναι διατεθειμένοι ν' ἀκολουθήσουν τοὺς γενικοὺς κανόνες καὶ νὰ κυβερνήσουν μέσω αὐτῶν. Ὁ Ἀριστοτέλης, προφανῶς, ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου περισσότερο ὡς μιὰ γενικὴ ρύθμιση ποὺ ἀποτελεῖ, ὑπὸ τὶς συνήθεις συνθῆκες, σπουδαία καὶ ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ μιὰ εὐπρεπῆ πολιτικὴ ζωὴ παρὰ ὡς ἕνα ἠθικὸ ἰδεῶδες ἢ ἕνα θεσπισμένο στερεότυπο νομιμότητας.

3. Γιὰ ν' ἀνασυνθέσουμε τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου, εἶναι προτιμότερο ν' ἀρχίσουμε ἐρευνώντας τὴ διάκρισή του μεταξὺ τῶν πολιτευμάτων ὅπου «ἄρχει ὁ νόμος» καὶ ἐκείνων ὅπου «κυρίαρχος δὲν εἶναι ὁ νόμος ἀλλὰ τὸ πλῆθος» (*Πολιτ.*, Δ4, 1292α1 κ. ἑξ.). Αὐτὴ ἡ διάκριση εἶναι πολὺ λιγότερο γνωστὴ ἀπ' ὅ,τι ἡ περίφημη διάκριση μεταξὺ ὀρθῶν καὶ παρεκβατικῶν πολιτευμάτων. Ἐπειδή, ὅμως, ἡ ὕπαρξη πολιτευμάτων ποὺ σέβονται τὸ νόμο δὲν εἶναι ἀνέφικτη, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ὕπαρξη ὀρθῶν πολιτευμάτων, τὰ πρῶτα εἶναι πολὺ περισσότερο χρήσιμα γιὰ τὴν ταξινόμηση καὶ ἀξιολόγηση τῶν ὑπαρχόντων πολιτευμάτων. Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὶς ὑπάρχουσες νόμιμες ὀλιγαρχίες καὶ δημοκρατίες ἀπὸ τὰ μᾶλλον παράνομα ἀντίγραφά τους καὶ συνιστᾶ τὴ μίμησή τους, ἀκόμη κι ἂν αὐτὲς εἶναι ἀπίθανο νὰ κυβερνῶνται μόνο ἀπὸ ἄτομα διατεθειμένα νὰ προάγουν τὸ κοινὸ

καλὸ (*Πολιτ.*, Δ4 1292α, 1292b1· Β7, 1272b5). Προφανῶς οἱ νόμοι μποροῦν νὰ ἄρχουν στὰ παρεκβατικὰ πολιτεύματα τοῦ Ἀριστοτέλη, μιὰ πολιτικὴ κατηγορία ποὺ ἐμπεριέχει ὅλα τὰ πολιτεύματα ποὺ ἐνδέχεται ποτὲ νὰ γνωρίσει κανείς.

Ἡ μετακίνηση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὴν ἀρετὴ στὴ νομιμότητα ὡς μέτρο τῶν ἀποδεκτῶν πολιτευμάτων μοιάζει μὲ μιὰ ἀνάλογη μετακίνηση τοῦ Πλάτωνος στὸν *Πολιτικό*[13]. Σ' αὐτὸν τὸ διάλογο ὁ Πλάτων πρῶτος διακρίνει τὰ ὀρθὰ ἀπὸ τὰ μὴ ὀρθὰ πολιτεύματα, ἐρωτώντας ἂν αὐτὰ κυβερνῶνται ἀπὸ ἄτομα ποὺ ἔχουν πλήρη γνώση τῆς πολιτικῆς τέχνης. Ἔπειτα αὐτὸς συνεχίζει νὰ ὑποστηρίζει ὅτι, ἐπειδὴ τέτοια ἄτομα εἶναι ἀπίθανο ν' ἀποκτήσουν δύναμη στὶς ὑπάρχουσες πολιτικὲς κοινωνίες, θὰ πρέπει νὰ θέσουμε ἕνα «δεύτερο - ἄριστο» στερεότυπο, τὴν ὑπακοὴ στοὺς νόμους ὡς μέτρο τῶν ἀποδεκτῶν πολιτευμάτων. Ἡ περίφημη ἐξαπλὴ ταξινόμηση τῶν πολιτευμάτων ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἐμφανίζεται πρῶτα στὸν *Πολιτικὸ* ὡς διάκριση μεταξὺ τῆς νόμιμης καὶ μὴ νόμιμης ἀρχῆς τοῦ ἑνός, τῶν ὀλίγων καὶ τῶν πολλῶν[14].

Ὡστόσο ἡ μετακίνηση τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ νομιμότητα ὡς τὸ μέτρο τῶν ἀποδεκτῶν πολιτευμάτων διαφέρει ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Πλάτωνος σημαντικά. Πρῶτον, ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι πολὺ πιὸ ὀξὺς στὴν κριτική του γιὰ τὰ ὅρια τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου ἀπ' ὅ,τι εἶναι ὁ Πλάτων. Καὶ οἱ δυό, βεβαίως, ὑποστηρίζουν ὅτι οἱ νόμοι κατ' ἀνάγκην περιορίζουν τὸν πρακτικὸ συλλογισμὸ καὶ τὶς κοινωνικὲς μεταρρυθμίσεις ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὶς βελτιώσεις στὴ γνώση μας. Ὅμως ὁ Πλάτων δηλώνει ἐπίσης ὅτι λειτουργώντας οἱ νόμοι κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο δροῦν «ὅπως ἕνας ἰσχυρογνώμονας καὶ ἀμαθὴς τύραννος»[15], ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης καταγγέλλει ὅτι τὰ ἀκραῖα εἴδη δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας ποὺ ἀγνοοῦν τοὺς νόμους εἶναι ἀνάλογα πρὸς τὴν τυραννίδα (*Πολιτ.*, Δ4, 1292a18· 1292b6).

Τὰ νόμιμα πολιτεύματα, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι περισσότερα ἀπὸ τὰ ἁπλῶς «δεύτερα ἄριστα» ποὺ εἶναι ὑποκατάστατα τῶν ἀρίστων πολιτευμάτων γιὰ τὸν Πλάτωνα. Πράγματι, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἰδιαίτερη περίπτωση τῆς μοναρχίας, αὐτὰ δὲν ἀποκαθιστοῦν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὴν ἀρχικὴ τάξη τῶν «ὀρθῶν» πολιτευμάτων. Τὸ σύνολο τῶν νομίμων πολιτευμάτων τοῦ Ἀριστοτέλη περιλαμβάνει τὴν ἀριστοκρατία καὶ τὴν πολιτεία, καθὼς ἐπίσης τὴν ὀλιγαρχία καὶ τὴ δημοκρατία. Τὰ ὀρθὰ πολιτεύματα, ὄχι λιγότερο ἀπὸ τὰ παρεκβατικά, πρέπει νὰ βασίζονται στὴν τάση ν' ἀκολουθοῦν τοὺς γενικοὺς κανόνες προκειμένου νὰ βοηθήσουν στὴν κατανομὴ τῆς ἐξουσίας, χαρακτηριστικὴ της πολιτικῆς κοινωνίας. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, «κανένα ἄλλο πολίτευμα δὲν προσεγγίζει στὸ δίκαιο τόσο, ὅσο ἐκεῖνο στὸ ὁποῖο οἱ πολίτες

---

13. Πλατωνος, *Πολιτικός*, 300 a-302 e. Βλ. ἐπίσης Α. Χριστοδουλιδη-Μαζαρακη, Ὁ νόμος ὡς ἔκφραση τοῦ Λόγου στοὺς *Νόμους* τοῦ Πλάτωνος, *Πρακτικὰ Διεθνοῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου, Πλάτωνος Νόμοι*, ἐπιμ. Ἐμμ. Μικρογιαννάκη, Ἀθήνα, Σάκκουλας, 2003, σσ. 64-65.

14. Βλ. *αὐτόθι*, 302 b-e.

15. Βλ. *αὐτόθι*, 295 a-296 e.

γινόμενοι ἐναλλὰξ ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι διαδέχονται ἀλλήλους μετὰ ἀπ' ὁρισμένο χρόνο. Αὐτὸ τὸ σύστημα ἔχει γίνει πλέον νόμος, διότι νόμος σημαίνει τάξη» (*Πολιτ.*, Γ11, 1287a17-19). Ἄρα, ἐπειδὴ «τὸ δίκαιο στηρίζεται στὸ νόμο καὶ ἰσχύει μόνο γιὰ ὅσους εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξει νόμος, ὡς ἐκ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων, δηλαδὴ γιὰ ὅσους εἶναι ἴσοι ὡς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ τὸ ἄρχεσθαι» (*Ἠθικὰ Νικ.*, Ε6, 1134 b 14-15), συνάγεται ὅτι αὐτοὶ μόνον εἶναι κατάλληλοι νὰ μετέχουν στὴν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς δικαιοσύνης.

Τελικά, ἡ μεγαλύτερη ἀναγνώριση τῆς νομιμότητας στὸν Ἀριστοτέλη ἔναντι τοῦ Πλάτωνα[16], ἀντανακλᾶ τὴν ἐμμονή του, στὸ νὰ διακρίνει τὴν πολιτικὴ ἀρχὴ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῶν βασιλέων ἐπὶ τῶν ὑπηκόων τους καὶ τῶν κυρίων ἐπὶ τῶν δούλων καὶ τῶν οἰκογενειῶν (*οἰκιῶν*)[17] τους (*Πολιτ.*, Α1, 1252a7-16). Ἡ πολιτικὴ ἀρχή, ἀντίθετα ἀπὸ τί ἄλλες μορφὲς ἐξουσίας, συνεπάγεται κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὴν ἀρχὴ ἐπὶ ἀτόμων ποὺ ἐναλλάσσονται διαδοχικὰ σὲ ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενους. Αὐτὴ ἡ πρακτικὴ τοῦ *ἄρχειν* καὶ *ἄρχεσθαι* δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχει χωρὶς τὸ μέσο ποὺ οἱ ἄλλες μορφὲς ἐξουσίας δὲν ἀπαιτοῦν κατ' ἀνάγκη: δηλαδή, μιὰ πλατιὰ διαδεδομένη τάση ν' ἀκολουθοῦνται οἱ νόμοι καὶ οἱ γενικοὶ κανόνες. Ἐπειδὴ ὁ Ἀριστοτέλης, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, θεωρεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ πρακτικὴ εἶναι φυσικὴ γιὰ τοὺς κατ' ἀναλογίαν ἴσους, ἐκτιμᾶ πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τὴ νομιμότητα. Κατ' αὐτόν, ἡ νομιμότητα εἶναι μᾶλλον ἕνα μέσο γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, παρὰ ὅπως εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα[18], ἁπλῶς ἕνα μέσο περιορισμοῦ τῆς ἀνθρώπινης ἀνηθικότητας καὶ ἄγνοιας.

4. Ἡ μετάβαση ἀπὸ ἕνα νόμιμο σ' ἕνα μὴ νόμιμο πολίτευμα συμβαίνει, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, «ὅταν κυρίαρχη δύναμη ἔχουν τὰ ψηφίσματα καὶ ὄχι ὁ νόμος» (ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ἢ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος» (*Πολιτ.* Δ4, 1292a-b). Μὴ νόμιμο πολίτευμα εἶναι ἐκεῖνο στὸ ὁποῖο αὐτοὶ ποὺ εἶναι στὴν ἐξουσία ἄρχουν μᾶλλον μὲ ψηφίσματα παρὰ μὲ τὴ θέσπιση ἢ ἐφαρμογὴ γενικῶν κανόνων[19]. Ὁ Ἀριστοτέλης συνδέει τὶς ἀρετὲς καὶ τοὺς περιορισμοὺς τοῦ νόμου μὲ τὴ γενικότητά του (*Ἠθικ. Νικ.*, Ε10, 1137 b 11-24· *Ρητ.* Α1, 1354 b 5-9).

---

16. Βλ. *αὐτόθι*, 259 b-c.

17. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν οἰκίαν ὡς πρώτη μορφὴ κοινωνικῆς ὀργάνωσης, βλ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ οἰκογένεια κατ' Ἀριστοτέλη, Ἀναζητήσεις*, 1, Ἀθήνα, 1977, σ. 207· W. KULLMANN, *Man as a Political Animal in Aristotle*, στὸ D. Key & Fr. D. Miller (eds), *A Companion in Aristotle's "Politics"*, Oxford, Blackwell, 1991, σσ. 95 κ. ἑξ.· Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ, Ἀξία χρήσης, ἀξία ἀνταλλαγῆς στὸν Ἀριστοτέλη: μιὰ κριτικὴ προσέγγιση, *Πρακτικὰ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας, Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ καὶ οἱ ἐπιδράσεις της*, ἐπιμ. Δ. Ν. Κούτρα, Ἀθήνα, 1996, σ. 335· ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, State and Education in Aristotle, *Φιλοσοφία*, 29, 1999, σ. 49 καὶ σημ. 19.

18. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτικός*, 300a-e.

19. Γιὰ τὴ διαφορὰ μεταξὺ νόμων καὶ ψηφισμάτων στὴν ἀρχαία Ἀθήνα, βλ. M. HANSEN, *The Athenian Assembly*, Oxford, Blackwell, 1987, σ. 129· D. M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, Ithaca: N.Y., Cornell University Press, 1978, σ. 45· F. QUASS, *Nomos und Psephisma: Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, München, Beck, 1971.

Αὐτὴ ἡ γενικότητα τῶν νόμων τοὺς προσδίδει ἕναν προβλεπτικὸ χαρακτῆρα ποὺ τοὺς διακρίνει ἀπ' ὅ,τι αὐτὸς ὀνομάζει ψηφίσματα. Τὸ ψήφισμα πραγματεύεται εἰδικὲς περιπτώσεις ποὺ ἀπαιτοῦν συγκεκριμένη δράση: «γι'αὐτὸ λέγεται ὅτι τὴν πολιτεία τὴ διοικοῦν μόνον ἐκεῖνοι ποὺ ἐκδίδουν ψηφίσματα, διότι αὐτοὶ μόνον ἐνεργοῦν ὅπως οἱ χειροτέχνες» (*Ἠθικ. Νικ.*, Ζ8, 1141b 28-29). Ὁ νόμος, ἐν ἀντιθέσει, ἐπιδιώκει νὰ καλύψει μιὰ εὐρεία κλίμακα μελλοντικῶν περιπτώσεων μ' ἕνα γενικὸ κανόνα. Ἑπομένως τὸ ψήφισμα εἶναι δράση μὲ μιὰ ἔννοια ποὺ ὁ νόμος δὲν εἶναι. Εἶναι τὸ τελευταῖο βῆμα σὲ μιὰ διαβουλευτικὴ διαδικασία γύρω ἀπὸ τὴ δράση ποὺ ἀπαιτεῖται σὲ μιὰ εἰδικὴ περίπτωση. Τὸ ψήφισμα ἐπιτελεῖ αὐτὴ τὴ δράση: «τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον» (1141b 27-28). Οἱ νόμοι ὅμως ἀπαλλάσσονται αὐτῆς τῆς τελευταίας προσφυγῆς, διότι ἡ ἐνέργεια ἡ προβλεπόμενη ἀπὸ τὸ νόμο εἶναι πλήρης, μόνον ὅταν οἱ δικαστὲς ἀποφασίσουν νὰ τὴν ἐφαρμόσουν σὲ μιὰ εἰδικὴ περίπτωση.

Οἱ νόμοι καὶ τὰ ψηφίσματα ἀντιπροσωπεύουν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τοὺς δυὸ τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους οἱ πολίτες ἐπιβάλλουν στερεότυπα ἀμοιβαίας ὑποχρέωσης στὰ μέλη τῶν κοινωνιῶν τους[20]. Ἂν καὶ αὐτὸς ἀναγνωρίζει τὴ διαρκῆ ἀνάγκη γιὰ ψηφίσματα[21], ὡστόσο ἐπιμένει ὅτι ἐκεῖνες οἱ ὀλιγαρχίες καὶ οἱ δημοκρατίες ποὺ βασίζονται πρώτιστα σ' αὐτὰ τείνουν πρὸς τὴν τυραννίδα, τὸ χείριστο τῶν παρεκβατικῶν πολιτευμάτων (*Πολιτ.*, Δ4, 1292a· 1292b 7-8). Χαρακτηρίζοντας τὶς ἀκραῖες μορφὲς ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας ὡς πλησιέστερες πρὸς τὴν τυραννίδα, ὁ Ἀριστοτέλης ἐπεκτείνει τὸν ἀρχικό του ὁρισμὸ γιὰ τὴν τυραννίδα ὡς τὴν ἰδιοτελῆ ἀρχὴ τοῦ ἑνὸς ἀνδρός. Ἐν προκειμένῳ, αὐτὸς συνδέει τὴν τυραννίδα μὲ τὴν ἀδιαφορία πρὸς τοὺς γενικοὺς κανόνες, εἴτε ἡ κυρίαρχη παράταξη περιέχει ἕναν, ὀλίγους, ἢ πολλούς.

Ἡ τυραννίδα δὲν θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς καθαυτὸ πολίτευμα, ἐφόσον στερεῖται ἑνὸς σεβαστοῦ σώματος θεμελιωδῶν κανόνων ποὺ νὰ καθορίζουν τὴν πρόσβαση στὴν πολιτικὴ ἐξουσία καὶ στὸν συμμετοχικὸ τρόπο ζωῆς ποὺ αὐτὸς πιστεύει ὅτι προάγεται μὲ τέτοιους κανόνες. Ὅπως ὁ ἴδιος δηλώνει «ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία» (*Πολιτ.*, Δ4, 1292a 32). Οἱ μὴ νόμιμες ὀλιγαρχίες καὶ δημοκρατίες προσεγγίζουν τὶς τυραννίδες ἐπειδή, μεταξὺ ἄλλων, ἡ περιφρόνησή τους γιὰ τοὺς γενικοὺς κανόνες ὑποσκάπτει καὶ ἀπειλεῖ νὰ ἐξαλείψει τὰ πολιτεύματα ποὺ συνδέονται μ' αὐτὲς τὶς μορφὲς διακυβέρνησης. Ἡ διακυβέρνηση μέσω ψηφισμάτων ἀκυρώνει στα-

---

20. Ἡ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη μεταξὺ νόμων καὶ ψηφισμάτων προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀθηναϊκὴ πρακτική, ἂν καὶ περιστασιακὰ ἡ Συνέλευση τῶν Ἀθηναίων ἐξέδιδε ψηφίσματα ποὺ πραγματεύονταν συνεχιζόμενα θέματα καὶ νόμους ποὺ πραγματεύονταν πολὺ εἰδικὲς περιπτώσεις. Βλ. R. K. SINCLAIR, *Democracy and Participation in Democratic Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, σ. 84.

21. *Ἠθικ.Νικ.*, Ε 10, 1137b26-27: «καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου, τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ».

θερὰ τὶς προηγούμενες διατυπώσεις γιὰ μιὰ κοινωνία ἀμοιβαίων ὑποχρεώσεων. Ὡς ἐκ τούτου, ἀπειλεῖται τὸ κῦρος αὐτῶν τῶν διατυπώσεων καὶ τῶν δημιουργῶν τους, ἐφόσον τὸ κῦρος αὐτῶν τῶν στερεότυπων βασίζεται σὲ μεγάλο βαθμὸ στὴ συνήθεια, διότι «ὁ νόμος οὐδεμία ἄλλη δύναμη ἔχει γιὰ νὰ πείθει ἐκτὸς τοῦ ἔθους, καὶ αὐτὸ μόνον διὰ τοῦ μακροῦ χρόνου γίνεται» (*Πολιτ.* Β5, 1269a21-22). Ἔτσι ἡ διαρκὴς στήριξη στὰ ψηφίσματα ἀπειλεῖ τὸ ἴδιο τὸ πολίτευμα, ὑποσκάπτοντας τὸ σεβασμὸ γιὰ τοὺς γενικοὺς κανόνες ποὺ διατηροῦν τὸ πολιτικὸ κῦρος τῶν ἀτόμων καὶ τῶν ὁμάδων μέσα στὴν πολιτικὴ κοινωνία. Οἱ ὀλιγαρχικοὶ καὶ οἱ δημοκρατικοὶ ἴσως ζητοῦν νὰ παραμερίσουν τοὺς ἐπὶ μακρὸν ἀποδεκτοὺς γενικοὺς κανόνες ἐν ὀνόματι τῶν γενικῶν στερεότυπων ποὺ προτιμοῦν οἱ ψηφοφόροι τους, ἀλλὰ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο παραδίδουν καὶ τὴ δική τους ἰσχὺ καὶ τὴν ἰσχὺ αὐτῶν τῶν στερεότυπων, ἀκόμη καὶ στοὺς πιὸ ἀσταθεῖς καὶ εὐάλωτους ἐκ τῶν ψηφοφόρων τους[22].

5. Ὅταν ἐξετάζουμε τὴ σύσταση τῶν πολιτευμάτων στὸν Ἀριστοτέλη ὅπου «οἱ νόμοι ἄρχουν», συγχρόνως ἀνακαλοῦμε τὴν εὐρεία ἔκταση ποὺ δίνει ὁ Ἀριστοτέλης στὸν ὅρο *νόμοι*. Κατ'αὐτόν, οἱ νόμοι ἀναφέρονται σ' ὅλους τους γενικοὺς κανόνες καὶ τὶς ρυθμίσεις ποὺ ἀναπτύσσουν οἱ κοινωνίες, προκειμένου νὰ ὑπολογίσουν τὶς ἀμοιβαῖες ὑποχρεώσεις τῶν μελῶν τους, ὄχι μόνον στὰ νομοθετήματα καὶ στοὺς καταστατικοὺς κανόνες. Συνεπῶς, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης μιλάει γιὰ τὸ πολίτευμα ὅπου «οἱ νόμοι ἄρχουν», μιλάει γιὰ ἕνα πολίτευμα ὅπου νομοθέτες καὶ δικαστὲς εἶναι διατεθειμένοι, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, νὰ τιμοῦν καὶ νὰ ἐφαρμόζουν, ἢ τουλάχιστον νὰ μὴ διαψεύδουν ἄμεσα – τοὺς ἠθικούς, συμβατικοὺς καὶ θρησκευτικοὺς κανόνες, καθὼς καὶ τοὺς καταστατικοὺς καὶ θεσπισμένους διὰ νόμου κανόνες τῶν πολιτικῶν τους κοινωνιῶν. Ἔτσι θὰ ἐνισχύσουν, βεβαίως, τὸ πολιτικό τους κῦρος, ἐφόσον πολλοὶ καταστατικοὶ κανόνες προέρχονται ἀπὸ ἠθικοὺς κανόνες καὶ πρακτικές. Παρὰ ταῦτα, λόγω τοῦ εὐρέος ὁρισμοῦ του περὶ κανόνων, εἶναι σαφὲς ὅτι ἔννομη πολιτεία εἶναι ἐκείνη στὴν ὁποία ὑπάρχει ἡ τάση μεταξὺ τῶν ἀρχόντων ν' ἀκολουθοῦν τοὺς γενικοὺς κανόνες τῆς κοινωνίας μᾶλλον, παρὰ ἐκείνη στὴν ὁποία μόνον οἱ θεσπισμένοι διὰ νόμου καταστατικοὶ κανόνες εἶναι σεβαστοί[23].

---

22. Βλ., λ.χ., στὴν *Ἀθηναίων Πολιτεία*, Κεφ. 36, ὅπου ἀναφέρονται τὰ προβλήματα ποὺ δημιουργήθηκαν ἀπὸ τοὺς τριάκοντα τυράννους μὲ τὴν κατ' ἐπανάληψη ἀνάκληση τῶν νόμων ποὺ ὅριζαν τὸ δικαίωμα ψήφου καθὼς καὶ τὶς ὑποχρεώσεις καὶ τὰ δικαιώματα τῶν πολιτῶν.

23. Κατ' ἀναλογίαν, ὁ Ἀριστοτέλης συμβουλεύει τοὺς τυράννους νὰ μιμοῦνται πιὸ ἀποδεκτὰ πολιτεύματα ὅταν ἐπιδιώκουν νὰ διατηρήσουν καὶ ν' ἀκολουθήσουν τοὺς νόμους μιᾶς κοινωνίας. Οἱ τύραννοι καταπατοῦν τοὺς ἐγκαθιδρυμένους κανόνες στηριζόμενοι στὴν πολιτική τους δύναμη, ἔτσι οἱ νόμοι ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ἐδῶ πρέπει νὰ ἐκτείνονται πέραν τῶν πολιτειακῶν κανόνων. Ὁ Ἀθηναῖος τύραννος Πεισίστρατος λέγεται ἀπὸ πολλοὺς ὅτι εἶχε σεβαστεῖ τοὺς ἠθικοὺς καὶ τοὺς θετοὺς νόμους τῶν Ἀθηνῶν κατὰ τὴ διάρκεια τῆς τυραννίδας του. Βλ. *Ἀθηναίων Πολιτεία*, κεφ. 20· ΘΟΥΚΥΔΙΔΟΥ, *Ἱστορίαι*, 6, 54.

Δεδομένης λοιπὸν τῆς εὐρείας ἔννοιας ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης προσδίδει στὸν ὅρο *νόμοι*, καθίσταται σαφὲς ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι γι'αὐτόν, ὅπως εἶναι γιὰ τοὺς πλείστους σύγχρονους νομικοὺς καὶ πολιτικοὺς θεωρητικοὺς ἕνα δικαιικὸ στερεότυπο μὲ τὸ ὁποῖο μετρᾶται ἡ νομιμότητα τῶν ἐπιμέρους ἀσκήσεων τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Γιὰ νὰ χρησιμοποιήσει κανεὶς τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς δικαιικὸ στερεότυπο, πρέπει νὰ ἔχει ἕνα σαφὲς καὶ συγκεκριμένο στερεότυπο ποὺ νὰ ὁρίζει τί θεωρεῖται νόμος· κάτι μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης ποτὲ δὲν μᾶς ἔχει ἐφοδιάσει[24]. Ἐπειδὴ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀπαιτεῖ οὔτε καθαρὴ ἱεραρχία οὔτε λογικὴ συνέπεια στοὺς νόμους μιᾶς πολιτικῆς κοινωνίας, δὲν μπορεῖ νὰ ἐπικαλεῖται τὸ δικαιικὸ ἰδεῶδες της διοικητικῆς ὁμαλότητας. Ἐπειδή, ἐπίσης, δὲν προβάλλει κανένα σῶμα νόμων σ' ἕνα status ἀνώτατου καὶ ἐγγενῶς ἠθικοῦ κώδικα, δὲν μπορεῖ νὰ ἐπικαλεῖται τὸ ἐναλλακτικὸ δικαιικὸ ἰδεῶδες της ἠθικῆς εὐθύτητας.

Ἀπεναντίας, ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου παρουσιάζει στὸν Ἀριστοτέλη ἕναν ἠθικὸ χαρακτήρα, τὴν τάση ν' ἀκολουθεῖ καὶ νὰ ἐφαρμόζει τοὺς γενικοὺς κανόνες μᾶλλον παρὰ ἕνα δικαιικὸ ἰδεῶδες. Αὐτὴ ἡ τάση πιθανὸν ἀποτυπώνεται καλύτερα στὴ συζήτησή του (*Πολιτ.* Β5, 1269a12-24) γιὰ τὰ ὑπὲρ καὶ τὰ κατὰ τῆς μεταβολῆς τῶν νόμων: «ἀποροῦσιν γάρ τινες πότερον βλαβερὸν ἢ συμφέρον ταῖς πόλεσιν τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους ἂν ἤ τις ἄλλος βελτίων» (1268b27-28). Αὐτός, κατ' ἀρχήν, σαφῶς ἀναγνωρίζει τὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὴ λογικότητα τῆς ἀλλαγῆς τῶν νόμων. Ὡστόσο, φαίνεται νὰ προτιμάει ἐκείνους τοὺς ἄρχοντες ποὺ εἶναι ἀρνητικὰ διατεθειμένοι ἔναντι τῆς ἀλλαγῆς, ἐφόσον ἡ συχνὴ ἀλλαγὴ τῶν νόμων μπορεῖ ν' ἀνατρέψει τὸ ἔθος καὶ τὴν ἐξοικείωση ποὺ προσδίδουν κῦρος στοὺς γενικοὺς κανόνες. Ἂν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ὑπὲρ τοῦ νὰ καθηλώνονται οἱ γενικοὶ κανόνες στὶς πολιτικὲς κοινωνίες στὸ ἐπίπεδο ποὺ βρίσκονται, ὅμως συνιστᾶ νὰ ἐνισχύεται στοὺς πολίτες ἡ ἀντίληψη ὅτι θὰ εἶναι ὀδυνηρὸ ἢ δυσάρεστο ν' ἀλλάξουν ἢ ν' ἀγνοήσουν τοὺς προϋπάρχοντες νόμους. Βέβαια, θὰ εἶναι περιστασιακὰ ἀναγκαῖο γιὰ τοὺς πολίτες καὶ τοὺς ἄρχοντες μιᾶς πολιτείας ποὺ σέβεται τὸ νόμο νὰ καταργοῦν ἢ ν' ἀντιτίθενται στοὺς ἐπὶ μακρὸν ἰσχύοντες γενικοὺς κανόνες. Ὡστόσο, σὲ μιὰ τέτοια πολιτεία οἱ πολίτες θὰ πρέπει νὰ καταλήγουν σ' αὐτὴ τὴν ἀπόφαση σπανίως καὶ μόνον ἀφοῦ καταβάλουν σημαντικὴ ἐσωτερικὴ καὶ ἐξωτερικὴ ἀντίσταση[25]. Προφανῶς, μᾶλλον οἱ ἠθικὲς διατάξεις καθορίζουν τὴν ἀριστοτελικὴ ἀρχὴ τοῦ νόμου παρὰ οἱ πολιτικοὶ θεσμοί.

---

24. Εἶναι προφανὲς ὅτι λόγω τῶν συγχρόνων προσπαθειῶν νὰ χρησιμοποιηθεῖ ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς δικαιικὸ στερεότυπο, ὁ ὁρισμὸς τοῦ νόμου ἔχει ἀποβεῖ κεντρικὸ ζήτημα γιὰ τοὺς νομικοὺς θεωρητικούς.

25. Ὁ Αριστοτελης, *Πολιτ.*, Β8, 1269a12-24, φαίνεται ἐπιφυλακτικὸς ἀπέναντι στὴν ἀλλαγὴ τῶν νόμων ἐκτὸς κι ἂν εἶναι ἀναγκαῖο, διότι ἂν ἡ ὠφέλεια ποὺ θὰ προκύψει γιὰ τὴν πόλη εἶναι μικρή, εἶναι ἐπικίνδυνο νὰ συνηθίσουν οἱ πολίτες νὰ καταργοῦν τοὺς νόμους. Πβ. Πλατωνος, *Νόμ.*, ΣΤ΄, 772a4-d4. Πράγματι, γύρω στὸ 400 π.Χ. οἱ Ἀθηναῖοι κατέστησαν δυ-

6. Στὴ σύγχρονη πολιτικὴ θεωρία καὶ πρακτική, ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου συνήθως συνδέεται μὲ τὰ φιλελεύθερα ἰδεώδη περὶ ἀτομικῆς ἀνεξαρτησίας καὶ ἠθικῆς οὐδετερότητας. Ἑπομένως, ἡ στήριξη τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου σὲ ἰδιαίτερα ἠθικὰ χαρακτηριστικὰ καὶ ἡ ἐξάρτηση αὐτῶν τῶν χαρακτηριστικῶν ἀπὸ τὴν ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση εἶναι θέματα ποὺ οἱ σύγχρονοι, εἰδικὰ οἱ φιλελεύθεροι, θεωρητικοὶ συνήθως ἀγνοοῦν. Ὡστόσο, μερικὰ ἀπὸ αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικὰ ἔχουν ἀποτυπωθεῖ τόσο βαθιὰ στὸ χαρακτήρα μας, ὥστε δὲν ἀντιλαμβανόμαστε πιὰ ὅτι εἶναι μέρος ἑνὸς ἰδιαίτερου ἠθικοῦ ἤθους ἢ ἰδεολογίας. Λ.χ. οἱ περισσότεροι ἀπό μᾶς θεωροῦμε τὴν ὑποταγὴ σ' ἕνα γενικὸ κανόνα λιγότερο ἐπαχθῆ ἀπὸ τὴν ὑποταγὴ στὴ θέληση ἑνὸς συγκεκριμένου ἀτόμου. Ἔτσι, φαίνεται νὰ συμφωνοῦμε μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς πρὸς τὸ ὅτι ἐνῶ «τρέφουμε μίσος ἐναντίον τῶν ἀνθρώπων οἱ ὁποῖοι ἀντιστρατεύονται τὶς ὁρμές μας, ἀκόμη κι ἂν τὸ κάνουν δίκαια, ὁ νόμος ὅμως πού μας διατάσσει νὰ ἐκτελοῦμε τὸ ἀγαθὸ δὲν μᾶς εἶναι μισητός» (*Ἠθικ. Νικ.*, 1180 a22-24). Παρὰ ταῦτα, οἱ νόμοι παραμένουν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη περιορισμοὶ στὴ συμπεριφορά μας, οἱ ὁποῖοι διατυπώνονται καὶ ἐφαρμόζονται ἀπὸ συγκεκριμένα ἄτομα καὶ ὁμάδες. Οἱ νόμοι δὲν ἀντικαθιστοῦν τὴν πολιτικὴ ἐξουσία, ἁπλῶς ἀντιπροσωπεύουν τὴ λιγότερο δυσάρεστη μορφὴ τῆς ἄσκησής της μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ κατ' ἀναλογίαν ἴσων ἀτόμων.

Ὡστόσο, στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ στὴ νεότερη Εὐρώπη, ἐπισημαίνει ὁ G. Simmel, ἡ προσωπικὴ ὑποταγὴ ἐκλαμβάνεται ὡς περιορισμὸς τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ αὐθορμητισμοῦ τοῦ ἀτόμου. Ἐν ἀντιθέσει, ὅμως, στὴ μεσαιωνικὴ Εὐρώπη καὶ ἀλλοῦ, ἡ ἀπρόσωπη ὑποταγὴ εἶναι ἐκείνη ποὺ ἐκλαμβάνεται ὡς προσβολὴ τῆς ἐλευθερίας. Ὅπως ἐνδεικτικὰ ἀναφέρει: «ἡ διαταγὴ τοῦ ἄρχοντα θεωρεῖτο κάτι προσωπικό· τὸ ἄτομο ἤθελε νὰ τοῦ προσφέρει ὑποταγὴ μόνον ἀπὸ προσωπικὴ ἀφοσίωση· καὶ ἡ προσωπικὴ ἀφοσίωση παρὰ τὸν ἄνευ ὅρων χαρακτήρα της εἶναι πάντοτε ὑπὸ τὴ μορφὴ τῆς ἐλεύθερης ἀνταπόδοσης»[26]. Σὲ ὁρισμένες κοινωνίες, ἡ ὑποταγὴ στὸ νόμο μπορεῖ νὰ φαίνεται λιγότερο ἐλεύθερη καὶ περισσότερο ἐπαχθὴς διότι ἀπαιτεῖται ἀπ' ὅλους, ἐνῶ ἡ προσωπικὴ ὑποταγὴ γίνεται μὲ τὴν ἐπιλογὴ ἑνὸς ἀτόμου.

Ἡ διαφορὰ μεταξὺ αὐτῶν τῶν προτιμήσεων προκύπτει ἀπὸ μιὰ βαθιὰ διαφορὰ στὸν ἠθικὸ χαρακτήρα (*ἦθος*). Χωρὶς τὸν μᾶλλον νομικίστικο χαρα-

---

σκολότερο γιὰ τὴν Ἐκκλησία τοῦ δήμου ν' ἀλλάξει τοὺς νόμους. Κάθε προτεινόμενη ἀλλαγὴ ἔπρεπε νὰ ἐγκριθεῖ ἀπὸ ἕνα εἰδικὸ σῶμα, τοὺς νομοθέτες. Πβ. D. M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, σ. 48. Ἡ λειτουργία τῆς φύλαξης τῶν νόμων ἀνήκει κατὰ τοὺς πρώιμους χρόνους στὸν Ἄρειο Πάγο (πβ. *Ἀθην. Πολ.*, 3, 6). Στοὺς *Νόμους*, ΣΤ', 754d6 ὁ Πλάτων τὸ ὁρίζει ὡς πρωταρχικὸ καθῆκον τῶν νομοφυλάκων. Ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Πολιτ.*, Δ 14, 1298 b 29 δηλώνει ὅτι οἱ «νομοφύλακες» ἦταν ἕνας ἐπίσημος τίτλος σὲ μερικὲς πόλεις - κράτη. Πβ. Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ, Ὁ φύσει νόμος καὶ ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης στὸν Ἀριστοτέλη, *Σύμμεικτα πρὸς τιμὴν Παναγιώτη Δ. Δημάκη, Ἀρχαῖα Δίκαια καὶ Κοινωνία*, Ἀθήνα, Α. Σάκκουλας, 2002, σ. 183, σημ. 38.

26. K. WOLFF (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, 1964, σσ. 251-252.

κτήρα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων καὶ τῶν νεοτέρων Εὐρωπαίων ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου θὰ εἶχε μικρὴ πρακτικὴ σημασία. Οἱ διατάξεις ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης συνδέει μὲ τὴν ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης στὸ βιβλίο Ε τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* εἶναι αὐτὲς ποὺ ταιριάζουν μᾶλλον στὴ δικαιοσύνη τῶν πολιτικῶν κοινωνιῶν παρὰ στὴ δικαιοσύνη καθ' ἑαυτήν. Στὰ πολιτεύματα ποὺ ἁρμόζει ὁ ἀπολυταρχισμός, δηλαδὴ σ' ἐκεῖνα ὅπου ἕνας ἄνδρας ὑπερέχει τόσο ἔναντι τῶν ἄλλων, ὥστε νὰ δικαιολογεῖ μιὰ ἀπόλυτη ἐξουσία ποὺ δὲν περιορίζεται ἀπὸ νόμους (*Πολιτ.*, Γ11, 1288a), ὁ Ἀριστοτέλης θὰ θεωροῦσε τὴ νομιμότητα μᾶλλον ἐλάττωμα παρὰ ἀρετή. Ὑπ' αὐτὲς τὶς συνθῆκες, αὐτὸς μᾶλλον θὰ μᾶς συνιστοῦσε νὰ εἴμαστε προσεκτικοὶ καὶ νὰ προάγουμε ἐκεῖνα τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ εἶναι κατάλληλα γιὰ τὴ δικαιοσύνη στὴ δεδομένη κοινωνία πού μᾶς ἀπασχολεῖ. Θεσμοὶ προορισμένοι νὰ προάγουν τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου, πιθανὸν θ' ἀποτύχουν ἂν τὰ μέλη τῆς κοινωνίας μετέχουν σὲ τάσεις ποὺ χαρακτηρίζουν πιὸ προσωπικές, μὴ πολιτικὲς μορφὲς κοινωνικῆς ἀλληλεπίδρασης.

Ἐστιάζοντας ὁ Ἀριστοτέλης στὴν προδιάθεση γιὰ ἀρχή, ποὺ θεωρεῖται ὡς τὸ καθοριστικὸ στοιχεῖο τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου, ἀποφεύγει τὴ συνήθη κριτικὴ ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου κατ' ἀνάγκην καλύπτει τὴν πολιτικὴ ἐξουσία ἐπιμέρους ἀτόμων καὶ ὁμάδων. Ὁ Ἀριστοτέλης σαφῶς ἀναγνωρίζει ὅτι οἱ νόμοι, ὡς πρὸς τὴ θέσπιση καὶ τὴν ἐφαρμογή τους, ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὶς πολιτικὲς ἐπιλογὲς ποὺ ὁρισμένα ἄτομα καὶ ὁμάδες ἐπιβάλλουν στοὺς ἄλλους. Παρ' ὅλη τὴν ἐνθουσιώδη ρητορικὴ ποὺ παρατίθεται στὸ βιβλίο Γ τῶν *Πολιτικῶν* (Γ10, 1287α19-30), δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀμφιβολία, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου ἀντικαθιστᾶ τὴν πολιτικὴ καὶ τοὺς πολιτικοὺς κανόνες. Στὴν ἔκθεση τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου περιορίζει τὴν πολιτικὴ μόνο στὴν ἐπίδραση ποὺ ἀσκεῖ στὸ χαρακτήρα τῶν ἀνθρώπων ποὺ ἔχουν τὴ δύναμη νὰ κάνουν πολιτικὲς ἐπιλογές. Αὐτὸ εἶναι ἕνα μέσο πολιτικῆς ἐξουσίας, ἕνας ἰδιαίτερος τρόπος ἄσκησης πολιτικῆς δύναμης, ποὺ εἶναι ἐφικτὸς ὅταν ἡ τάση γιὰ νομιμότητα εἶναι εὐρέως διανεμημένη σὲ μιὰ κοινωνία.

7. Ἂν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀρνεῖται ὅτι ὁ νόμος μπορεῖ ν' ἀντικαθιστᾶ τὴν πολιτικὴ ἐπιλογὴ καθ' οἱονδήποτε τρόπο, ἡ ἀνάπτυξη τῆς τάσης γιὰ νομιμότητα παραμένει ἕνας σοβαρὸς ἐσωτερικός, ἂν ὄχι ἐξωτερικός, περιορισμὸς στὶς ἐπιλογὲς τῶν πολιτικὰ δρώντων. Αὐτὸ ἔχει, κατὰ τὸ πλεῖστον, μιὰ συντηρητικὴ ἐπίδραση στὴν πολιτική, ἐφόσον σὲ ὁποιοδήποτε πολίτευμα ἐμφανίζεται, δημιουργεῖ ἕνα ἐσωτερικὸ ἐμπόδιο γιὰ κοινωνική, πολιτικὴ καὶ νομικὴ ἀλλαγή. Καὶ στὸ εὔλογο ἐρώτημα γιατί θὰ πρέπει νὰ ἐπιδιώκει κανεὶς τέτοιους περιορισμοὺς στὸ πεδίο τῶν πολιτικῶν δραστηριοτήτων, ὁ Ἀριστοτέλης προβάλλει τρεῖς λόγους: 1) τὴν ἀξία τῆς ἐξοικείωσης τῶν πολιτῶν μὲ τὰ ἐπιμέρους, ἂν καὶ ἀτελῆ, στερεότυπά της δικαιοσύνης· 2) τὴ συμβολὴ ποὺ μιὰ σχετικὰ σταθερὴ ἔννομη τάξη προσφέρει στὴν ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση τῶν πολιτῶν καὶ 3) τὸν ἀναγκαῖο ρόλο ποὺ ὁ σεβασμὸς γιὰ τοὺς γενικοὺς κανόνες παίζει στὴν ἐγκαθίδρυση καὶ διατήρηση τῆς ὁμαλῆς μεταβολῆς τῆς ἰθύνουσας τάξης ποὺ συνιστᾶ μιὰ πολιτικὴ κοινωνία.

Ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς παραπάνω λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους προτιμᾶται ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου εἶναι πιθανὸν ὁ πιὸ συνήθης: ἐπειδὴ δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι ὅλοι οἱ πο-

λίτες θ' ἀναπτύξουν τὴν προδιάθεση νὰ προάγουν τὸ κοινὸ καλό, εἶναι προτιμότερο αὐτοὶ ν' ἀκολουθοῦν κάποια στερεότυπα δικαιοσύνης παρὰ κανένα – ποὺ εἶναι ὅ,τι ὁ Ἀριστοτέλης φοβᾶται, ἂν πολίτες καὶ κρατοῦντες χάσουν τὴ συνήθεια ν' ἀκολουθοῦν τοὺς γενικοὺς κανόνες.

Ὁ δεύτερος λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης προτιμᾶ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση. Ὅπως ὁ ἴδιος διατυπώνει:

> «εἶναι δύσκολο νὰ λάβει κανεὶς ἀπὸ τὴ νεανική του ἡλικία ὑγιῆ διαπαιδαγώγηση ποὺ νὰ τὸν παροτρύνει στὴν ἀρετή, ἂν δὲν ἀνατραφεῖ ὑπὸ τὸ κράτος τῶν σχετικῶν νόμων, διότι τὸ νὰ ζεῖ κανεὶς μὲ σωφροσύνη καὶ καρτερία, δὲν εἶναι εὐχάριστο στοὺς πολλοὺς πολὺ λιγότερο ὅμως στοὺς νέους. Γι' αὐτὸ ἡ ἀνατροφὴ καὶ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτῶν πρέπει νὰ ρυθμίζονται ἀπὸ τοὺς νόμους, ἐπειδὴ ὅ,τι καταντᾶ συνήθεια, δὲν γίνεται πλέον αἰσθητὸ ὡς βάρος [...]. Ἐφόσον, ὅμως, καὶ ὅταν γίνουν ἄνδρες ὥριμοι, ὀφείλουν νὰ ἐκτελοῦν ὅ,τι διδάχθηκαν καὶ ν' ἀποκτοῦν ἐξ αὐτῶν καλὲς ἕξεις, ἔχουν ἀνάγκη ἀπὸ τοὺς νόμους καὶ μάλιστα γιὰ ὅλη τους τὴ ζωή». (*Ἠθικ. Νικ.* Κ 9, 1179 b 31 – 1180 a 4).

Οἱ νόμοι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι ἕνα ἰδιαίτερα χρήσιμο μέσο προώθησης τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση συνίσταται πρώτιστα στὸν ἐθισμό: ἡ ἐπαναλαμβανόμενη ἐκτέλεση ἐπιμέρους ἐνεργειῶν ἕως ὅτου κανεὶς ἀναπτύξει τὴν προδιάθεση γιὰ ἐνέργειες αὐτοῦ τοῦ εἴδους (*Ἠθικ. Νικ.*, Β1, 1103 a15-25· Κ9, 1179 b 20-21). Ἐπειδὴ οἱ νόμοι ἀπαιτοῦν τὴν ἐπαναλαμβανόμενη ἐκτέλεση ἑνὸς ἰδιαίτερου εἴδους ἐνέργειας σὲ μιὰ ποικιλία περιπτώσεων, εἶναι ἕνα ἰδιαίτερα ἀποτελεσματικὸ μέσο ἀνάπτυξης ἠθικῶν προδιαθέσεων. Οἱ ἄνθρωποι τείνουν νὰ ἐσωτερικεύουν τοὺς νόμους ὅταν γίνουν οἰκεῖοι. Οἱ νόμοι μποροῦν ἀρχικὰ νὰ ἐπιβάλλουν ἐνέργειες ποὺ προκαλοῦν πόνο, ἀλλὰ «ὅ,τι καταντᾶ συνήθεια δὲν εἶναι πλέον ἐπαχθές» (1179b35). Ἐπειδὴ τὰ ψηφίσματα δὲν διαγράφουν γενικὰ πρότυπα συμπεριφορᾶς ποὺ νὰ καλύπτουν μελλοντικὲς περιπτώσεις, ἡ συμμόρφωση μ' αὐτὰ δὲν τὰ καθιστᾶ οἰκεῖα. Οἱ νόμοι, ἐν ἀντιθέσει, γίνονται μὲ τὴν ἐπαναλαμβανόμενη ἐκτέλεση μέρος τοῦ χαρακτήρα μας, μέρος τοῦ τρόπου ποὺ βλέπουμε τὸν κόσμο μᾶλλον παρὰ κάτι πού μας ἔχει ἐπιβληθεῖ νὰ κάνουμε. Ὅμως, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν μποροῦμε νὰ κάνουμε ἠθικὴ κριτικὴ στοὺς νόμους παρὰ μόνον ἂν ἔχουμε ἤδη ἀναπτύξει ἠθικὴ προδιάθεση, καὶ αὐτὸ δὲν μποροῦμε νὰ τὸ ἐπιτύχουμε χωρὶς τὴ βοήθεια γενικῶν κανόνων. Λαμβανομένων λοιπὸν ὑπόψη τῶν παραπάνω, προφανῶς ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου πρέπει νὰ προτιμᾶται, ἔστω κι ἂν προωθώντας τὸ ἔθος, προστατεύει κάποιους ἄδικους νόμους καὶ προάγει κάποιες ἐπικριτέες τάσεις[27].

---

27. Πβ. R. Bodéüs, Law and the Regime in Aristotle, στὸ C. Lord & D. O'Connor (eds), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1991, σσ. 235-236.

Ἡ σημασία τῶν νόμων γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν ἐξηγεῖ γιατί ὁ Ἀριστοτέλης ἐμμένει στὸ ὅτι εἰδικὰ ἡ ἔλλειψη «νόμου καὶ δίκης» εἶναι μᾶλλον ἐκείνη ποὺ κάνει τοὺς ἀνθρώπους πιὸ ἀχρείους ἀπὸ τὰ ζῶα παρὰ ἡ ἔλλειψη περιορισμοῦ καθ' ἑαυτὴν (*Πολιτ.* Α1, 1254 a 32-34). Οἱ ἄνθρωποι δὲν ἔχουν ἐκ φύσεως ἐνάρετες προδιαθέσεις. Ἐπιπλέον, αὐτοὶ χρειάζονται κάτι περισσότερο ἀπὸ ἐξωτερικὰ ἐπιβαλλόμενους περιορισμοὺς ἂν θέλουν ν'ἀναπτύξουν αὐτὲς τὶς προδιαθέσεις. Χρειάζονται ἕνα ἰδιαίτερο εἶδος περιορισμοῦ, κάτι ποὺ νὰ μποροῦν νὰ ἐσωτερικεύσουν ὡς ἔθος, διαπλαστικό της προδιάθεσης. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, οἱ νόμοι προσφέρουν αὐτὸ τὸ εἶδος περιορισμοῦ. Τὰ ψηφίσματα μποροῦν νὰ διαθέτουν τὴν ἴδια εἰδικὴ δράση μὲ τὸ νόμο, ἀλλὰ ἐν ἀντιθέσει πρὸς αὐτὸν εἶναι σχετικῶς προσωρινὰ καὶ εἰδικά· ὡς ἐκ τούτου δὲν συντελοῦν πολὺ στὴν ἀνάπτυξη ἠθικῶν συνηθειῶν. Ὁ ἀνθρώπινος λόγος μπορεῖ, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, νὰ εἶναι πιὸ ζωντανὸς στὶς ἰδιάζουσες ἀπαιτήσεις εἰδικῶν καταστάσεων, ὅταν δὲν περιορίζεται ἀπὸ τὸ νόμο. Ἐν τούτοις, αὐτὸς βλέπει τὴν ἀκαμψία τῆς νομικῆς ὀρθολογικότητας ὡς ἀναμφισβήτητο πλεονέκτημα γιὰ τὴν ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση.

Ὁ τελευταῖος λόγος τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν προώθηση τῆς τάσης γιὰ νομιμότητα εἶναι ὁ λιγότερο οἰκεῖος ἀλλὰ πιθανὸν ὁ πιὸ σημαντικός. Ὅπως προαναφέρθηκε, ἡ τάση γιὰ νομιμότητα εἶναι κατ' αὐτὸν ἀναγκαία καὶ βασικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐγκαθίδρυση καὶ διατήρηση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας. «Διότι τὸ πολιτικὸ δίκαιο στηρίζεται, ὅπως εἴδαμε, ἐπὶ τοῦ νόμου, καὶ ἰσχύει μόνο γιὰ ὅσους εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξει νόμος, ὡς ἐκ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων, δηλαδὴ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους οἱ ὁποῖοι εἶναι ἴσοι ὡς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ τὸ ἄρχεσθαι» (*Ἠθικ. Νικ.*, Ε 6, 1134b13-15). «Ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν οὐκ ἔστι πολιτεία» (*Πολιτ.*, Δ4, 1292 b33), καί, κατὰ συνέπεια, οὔτε πολιτικὴ κοινωνία.

8. Τὸ πολιτικὸ δίκαιο, ὡς ἀντιτιθέμενο στὶς μορφὲς δικαίου ποὺ ἁρμόζουν σὲ ἄλλα εἴδη κοινωνίας, περιλαμβάνει μιὰ πρακτικὴ ὅπου οἱ πολίτες ἐναλλάσσονται στὴν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Γι' αὐτὸ «κανένα ἄλλο πολίτευμα δὲν προσεγγίζει τόσο στὸ δίκαιο, ὅσο ἐκεῖνο ὅπου οἱ πολίτες γινόμενοι ἐναλλὰξ ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι διαδέχονται ὁ ἕνας τὸν ἄλλο μετὰ ἀπὸ ὁρισμένο χρόνο. Αὐτὸ τὸ σύστημα ἀπέβη πλέον νόμος, διότι νόμος σημαίνει τάξη» (*Πολιτ.*, Γ11, 1287a 17-19).

Στὸ ἐρώτημα: γιατί εἶναι πλέον νόμος ἡ ἀλληλοδιαδοχὴ στὴν ἐξουσία, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀπαντᾶ ρητά, ἀλλὰ φαίνεται ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ συλλάβει μιὰ ὁμαλὴ ἐναλλαγὴ στὶς θέσεις τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας χωρὶς ρητοὺς γενικοὺς κανόνες - εἴτε ἐθιμικούς, καταστατικούς, εἴτε θεσπισμένους διὰ νόμου - καὶ τὴν προδιάθεση τῶν πολιτῶν νὰ τοὺς ἀκολουθοῦν. Εἶναι πράγματι δύσκολο νὰ φαντασθοῦμε μιὰ ὁμαλὴ ἐναλλαγὴ στὶς θέσεις τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας σὲ μιὰ κοινωνία ὅπου οἱ μετέχοντες δὲν θὰ ἦταν διατεθειμένοι ν' ἀκολουθοῦν τοὺς γενικοὺς κανόνες. Ἴσως, θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ φαντασθεῖ μιὰ κοινωνία τῆς ὁποίας τὰ μέλη θὰ ἐναλλάσσονταν στὴν ἐξουσία διὰ ψηφισμάτων, ὅμως αὐτοὶ θὰ ἔπρεπε, τουλάχιστον, νὰ σέβονται ἕνα γενικὸ κανόνα γιὰ τὸ πότε θ' ἀνταλλάσσουν θέσεις. Ἐπίσης, εἶναι δύσκολο νὰ πιστέψει

κανεὶς ὅτι οἱ πολίτες θὰ μποροῦν νὰ ἐμπιστεύονται τοὺς ἄρχοντες ποὺ δὲν δείχνουν σεβασμὸ στοὺς γενικοὺς κανόνες, ὅτι θὰ τοὺς παραδώσουν τὴν ἐξουσία ὅταν θὰ τὸ ἀπαιτοῦσαν οἱ κανόνες τῆς πολιτικῆς διαδοχῆς.

Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἀνταλλαγὴ ἀγαθῶν καὶ ἡ ἀνταλλαγὴ πολιτικῆς ἐξουσίας στηρίζονται στὴν ἔννοια τῆς ἀμοιβαιότητας (*Ἠθικ. Νικ.*, Ε4, 1132b· *Πολιτ.*, Β1, 1261a-b). Αὐτὸς στὴ συζήτησή του γιὰ τὴν ἀνταλλαγὴ ἀγαθῶν ἐπισημαίνει ὅτι στὶς ἀνταλλακτικὲς κοινωνίες ὑφίσταται ἕνα αἴσθημα ἀμοιβαιότητας λόγω τῆς ὕπαρξης ἑνὸς συμβατικοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ χρήματος, ποὺ μας ἐξασφαλίζει ὅτι θὰ λάβουμε *σύμμετρα* ἀγαθὰ στὸ μέλλον γιὰ ὅσα ἔχουμε πουλήσει. Θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως ἀκριβῶς τὸ χρῆμα καθίσταται «ἐγγυητής» γιὰ μιὰ «μελλοντικὴ ἀνταλλαγή» ἀγαθῶν (*Ἠθικ. Νικ.* Ε5, 1133b10-12), ἔτσι ὁ σεβασμὸς γιὰ τὸ νόμο δρᾶ ὡς ἐγγύηση ὅτι στὸ μέλλον θὰ λάβουμε τὸ ἀγαθό, τὴν πολιτικὴ ἐξουσία, ποὺ τώρα παραδίδουμε στοὺς κατ' ἀναλογίαν ἴσους μας. Χωρὶς μιὰ τέτοια ἐγγύηση ἡ ἀνταλλαγὴ τῆς ἐξουσίας θὰ ἦταν τόσο δύσκολη ὅσο καὶ ἡ ἀνταλλαγὴ οἰκονομικῶν ἀγαθῶν χωρὶς χρήματα. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ νόμος δρᾶ ὡς τὸ συμβατικὸ μέσο ποὺ μας ἐπιτρέπει ν' ἀντιλαμβανόμαστε τὴν πολιτική μας φύση – πράγμα ποὺ ἴσως ἐξηγεῖ γιατί ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιμένει ὅτι μόνον «ὅσοι ἐκ φύσεως ὑπόκεινται στὸ νόμο» (Ε 6, 1134b 14) μποροῦν ν' ἀσκοῦν πολιτικὴ δικαιοσύνη καὶ νὰ συγκροτοῦν πολιτικὲς κοινωνίες. Ἂν ἡ πρακτική της ἐγκαθίδρυσης καὶ τοῦ σεβασμοῦ γενικῶν κανόνων ἀντιτίθετο ἄμεσα στὴν ἀνθρώπινη φύση, θὰ ἦταν δύσκολο γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη νὰ ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «φύσει πολιτικὸν ζῷον» (*Πολιτ.*, Α1, 1253a4).

Ἂν καὶ ἡ τάση γιὰ νομιμότητα σαφῶς περιορίζει τὴν ἄσκηση ἐξουσίας, ἡ ἐξουσία ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὰ ἄτομα ποὺ ἐναλλάσσονται στὶς θέσεις κυριαρχίας εἶναι ἀδύνατη δίχως αὐτήν. Παρ' ὅλον ὅτι ἕνας τέτοιος ἰσχυρισμὸς μπορεῖ νὰ φανεῖ ἀντιφατικός, λόγω τῆς τάσης ν' ἀντιτίθεται ἡ ἄσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας στὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου, ὡστόσο αὐτὸ δὲν συνεπάγεται λογικὲς ἀσυνέπειες. Ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου, ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἀντιλαμβάνεται, δρᾶ ὡς «θεμιτὸς» περιορισμός»[28] μᾶλλον παρὰ ὡς ἁπλὸ ἐμπόδιο ἢ ὅριο γιὰ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία. Ἕνας τέτοιος περιορισμὸς εἶναι ἕνα ὅριο στὴν ἐλευθερία δράσης μας καὶ μᾶς ἐπιτρέπει ν' ἀσχοληθοῦμε μ' ἕνα νέο σύνολο ἐνεργειῶν ποὺ διαφορετικὰ δὲν θὰ ἦταν διαθέσιμες σὲ μᾶς. Ἔτσι, ἡ τάση ν' ἀκολουθοῦμε τοὺς γενικοὺς κανόνες θὰ περιορίσει σοβαρὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο κάνουμε χρήση τῆς ἐξουσίας. Οἱ ἄνθρωποι ποὺ συμμερίζονται αὐτὴν τὴν τάση θὰ παραιτηθοῦν ἀπὸ πολλὲς εὐκαιρίες γιὰ νὰ ἐλέγχουν τὴ ζωή τους ἢ νὰ μεταρρυθμίσουν τοὺς θεσμούς τους. Συνεπῶς, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, φαίνεται πὼς ἡ ἐλευθερία τοῦ ν' ἀσκεῖ κανεὶς πολιτικὴ ἐξουσία εἶναι ἀπ' αὐτὴν τὴν ἄποψη συνδεδεμένη μὲ περιορισμοὺς κατὰ τὴν ἄσκησή της.

---

28. Πβ. κάτι ἀνάλογο στοὺς συνταγματικοὺς περιορισμοὺς ποὺ ἀναπτύσσει ὁ St. HOLMES, Precommitment and the Paradox of Democracy, στό J. Elster & R. Slagstad (eds), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, σσ. 215-216.

Ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία τῶν δημοκρατικῶν κοινωνιῶν, ἀπὸ τὶς κλασικὲς δημοκρατίες ἕως τὶς σύγχρονες, προσφέρει κάποια στήριξη στὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ νόμου καὶ ἡ πολιτικὴ ἐξουσία εἶναι μᾶλλον συμπληρωματικὲς παρὰ ἀμοιβαία ἀποκλειστικὲς δεσμεύσεις. Ἂς λάβουμε ὑπόψη τὴν ἀθηναϊκὴ δημοκρατία. Λίγα πολιτεύματα ἔχουν κάνει περισσότερα γιὰ νὰ συμπεριλάβουν τόσα πολλὰ μέλη στὴν πρακτικὴ της αὐτοκυβέρνησης. Παρ' ὅλα αὐτὰ εἶναι ἀπόλυτα σαφὲς ὅτι οἱ Ἀθηναῖοι τηροῦσαν μιὰ τόσο βαθιὰ ἀφοσίωση στὴν ἔννοια τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου ὅσο καὶ στὴ λαϊκὴ κυριαρχία[29]. Ὁ συνδυασμὸς τῆς φαινομενικὰ ἀντιφατικῆς προσκόλλησης σ' αὐτὰ τὰ δύο, στὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου καὶ στὴ λαϊκὴ κυριαρχία, εἶναι πολὺ γνωστὸς στοὺς μελετητὲς τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς ρητορικῆς. Ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου μπορεῖ νὰ μᾶς βοηθήσει νὰ ἐξηγήσουμε γιατί αὐτὰ τὰ δυὸ ἔχουν τὴν τάση ν'ἀναδύονται μεταξὺ τῶν μελῶν τῶν πολιτικῶν κοινωνιῶν. Αὐτὰ τὰ δυὸ νήματα τῆς δημοκρατικῆς ρητορικῆς θὰ φαίνονται ἀντιφατικὰ σὲ ὅσους, ὅπως ἡ πλειονότητα τῶν νομικῶν θεωρητικῶν, βλέπουν τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς τὸ τελικὸ στερεότυπό της δικαιοσύνης ἔναντι τοῦ ὁποίου ὑπολογίζεται ἡ νομιμότητα τῶν πολιτικῶν ἐνεργειῶν. Ἂν ὅμως, ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, θεωροῦμε τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὡς μιὰ ἠθικὴ προδιάθεση γιὰ νόμιμη συμπεριφορά, εἶναι προφανὲς ὅτι τὰ δυὸ αὐτὰ μποροῦν νὰ συνεργαστοῦν σημαντικά.

Ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου μετατρέπει τὴν ἀντίφαση μεταξὺ λαϊκῆς κυριαρχίας καὶ ἀρχῆς τοῦ νόμου σὲ μιὰ ἀναπόφευκτη ἀλλὰ δημιουργικὴ τάση, στὴ ζωὴ μιᾶς εὐπρεποῦς καὶ σχετικὰ σταθερῆς πολιτικῆς κοινωνίας. Σύμφωνα μ' αὐτὴν τὴν ἀντίληψη, οἱ προσπάθειες γιὰ ἐξάλειψη αὐτῆς τῆς τάσης ἐν ὀνόματι τῆς διεύρυνσης τῆς δημοκρατίας καὶ τῆς πολιτικῆς εὐκαμψίας εἶναι βέβαιο ὅτι αὐτοδιαψεύδονται. Ἡ πολιτικὴ ἐξουσία ἐξαρτᾶ, κατ' αὐτὴν τὴν ἄποψη, τὴν ὕπαρξή της ἀπὸ τὴν τάση ν' ἀκολουθεῖ τοὺς γενικοὺς κανόνες. Οἱ προσπάθειες νὰ ἐλευθερωθεῖ ἡ πολιτικὴ ἐξουσία ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς μιᾶς προτίμησης γιὰ ἔννομη συμπεριφορὰ εἶναι, ἄρα, βέβαιο ὅτι θὰ ὑπονομεύσουν τὸ ἴδιο τὸ ὄργανο ποὺ οἱ πολιτικοὶ μεταρρυθμιστὲς ἐπιδιώκουν ν' ἀπελευθερώσουν ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου.

Συνεπῶς, ἡ ἔκθεση τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου ὑποδηλώνει ὅτι ἡ ἱκανότητα τῆς πολιτικῆς κοινωνίας νὰ διατηρεῖ ταυτόχρονη ἀφοσίωση στὴ λαϊκὴ κυριαρχία καὶ στὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου εἶναι κάτι ποὺ μᾶλλον ἐκτι-

---

29. Ὁ J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1989, σσ. 299-304 καὶ ὁ M. Hansen, *The Athenian Assembly*, σσ. 106-107, 112-113, προσφέρουν ἐνδιαφέρουσες ἀναλύσεις σχετικὰ μὲ τὴν ταυτόχρονη ἀφοσίωση τῶν Ἀθηναίων στὴν ἀρχὴ τοῦ νόμου καὶ στὴ λαϊκὴ κυριαρχία. Ὁ B. Strauss, On Aristotle's Critique of Democracy, στὸ C. Lord & D. O'Connor (ἐκδ.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, σσ. 219-223, 229-232, προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει γιατὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀγνοεῖ αὐτὴ τὴ σημαντικὴ πλευρὰ τῆς πολιτικῆς συμπεριφορᾶς τῶν Ἀθηναίων.

μᾶται παρὰ ἀπορρίπτεται[30]. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ἀφοσίωση στοὺς γενικοὺς κανόνες γιὰ τὴν ἐγκαθίδρυση καὶ διαφύλαξη τῶν πολιτικῶν κοινωνιῶν, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀφοσίωση περιορίζει σοβαρὰ τὴ δυνατότητα δράσης στὶς κοινωνίες πού μας βοηθάει νὰ δημιουργήσουμε. Αὐτὸ τὸ πρόβλημα γενικὰ προσδίδει σημαντικὴ ἔνταση καὶ ἀνησυχία στὴν πολιτικὴ ζωή. Ὡστόσο, ἡ ἀνάλυση τοῦ Ἀριστοτέλη ὑπονοεῖ ὅτι μᾶλλον θὰ πρέπει νὰ ἐπιδιώκουμε τὴ διατήρηση αὐτῆς τῆς ἔντασης καὶ τῆς ἀνησυχίας παρὰ ν' ἀναλωνόμαστε σὲ μάταιες προσπάθειες γιὰ τὴν ἐξάλειψή τους.

Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ
(Ἀθῆναι)

THE RULE OF LAW IN ARISTOTLE AND RELATIVE VIEWS OF CONTEMPORARY POLITICAL THEORY

Summary

If is a commonplace among those defending the rule of law that when we obey the laws in general, we are not subjected to the will of another man and thus we are free. However, laws are enacted, interpreted and enforced by particular individuals who use their power to impose on others their conception of a community's standards regarding common responsibility. Therefore, to insist that we are ruled by laws, rather than by particular individuals or groups, merely conceals the political power of these, by protecting them from challenge and criticism. Although Hobbes suggests that Aristotle has contributed to this conception of political power, Aristotle himself conceives the rule of law as a form of exercise of political power rather than as its substitute. According to Aristotle, the rule of law means the sovereignty of the general rules preferred by those who have the power to enact and interpret the law. Nonetheless, it does not mean that Aristotle conceives the rule of law as a rule of morally correct standards. Therefore, some contemporary political theorists believe that the rule of law has very little significance to Aristotle, but this is not true. It is obvious that Aristotle's conception of the rule of law is difficult to be identified, because it does not share the legalistic conception of law that distinguishes our most familiar ideals of legal rationality connected with the rule of law – that is, the moral rectitude and the administrative regularity, as the «normal models» of justice, reflect

---

30. Ὁ J. OBER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 299-304, ὑπαινίσσεται κάτι ἀνάλογο στὴ συζήτησή του γιὰ τὶς τάσεις τῆς πολιτικῆς ρητορικῆς τῶν Ἀθηναίων

a legalistic conception of political moral alien to Aristotelian ethics. Instead, the rule of law represents for Aristotle a moral disposition, the disposition to follow and apply general rules rather than an adjudicative ideal.

Aggeliki CHRISTODOULIDI-MAZARAKI

INTRODUZIONE ALL'ETICA DI ANTISTENE

Se si osserva attentamente la struttura del catalogo degli scritti di Antistene trasmesso da Diogene Laerzio, non è difficile comprendere come l'estensore del catalogo, che è molto probabilmente da identificare con uno Stoico vissuto nel II o nel I secolo a.C.[1], abbia inteso suddividere la produzione letteraria che aveva di fronte secondo un piano predeterminato, corrispondente a una precisa partizione della filosofia di Antistene, la quale pure appartiene a un periodo della storia del pensiero in cui non esiste ancora una divisione della filosofia in parti (μέρη), e vige invece un concetto unitario del φιλοσοφεῖν. Dopo il primo tomo, dedicato agli scritti di genere e di contenuto retorico, che ha funzione preliminare, i tomi dal secondo al quinto raggruppano le opere di contenuto morale e politico; il tomo sesto e parte del settimo gli scritti logico-dialettici; la seconda parte del tomo settimo i φυσικά; completano questo quadro i tomi ottavo e nono, comprendenti i μουσικά, tra i quali spiccano, per numero e per importanza, gli scritti di critica omerica; infine il decimo tomo, in funzione di appendice, raggruppa molto probabilmente gli ἀμφισβητούμενα. È evidente, ed è opportuno precisare, che trattazioni di contenuto e di pertinenza etica si saranno lette in ciascuna delle sezioni in cui, a posteriori, è lecito suddividere la produzione letteraria antistenica. Ciò non toglie che i titoli raccolti nei quattro tomi centrali presentano un interesse particolare, sia per la specificità del loro tema, sia per il loro elevato numero, sia infine perché tra essi sono compresi alcuni scritti che, già particolarmente noti nell'antichità, sono anche quelli di cui un maggiore numero di frammenti ci è stato trasmesso. Ma tutto ciò pone anche un problema di carattere teorico, che è quello che qui intendo affrontare: comprendere come e in che senso sia possibile parlare di 'etica' (nonché di 'logica', 'fisica', e così via) in riferimento a un pensiero che non ha ancora operato un taglio, all'interno di sé medesimo, tra diverse discipline filosofiche, anche se la preformazione di quelle discipline, e di quei tagli, vi si ravvisa già con notevole evidenza. Per rispondere a questo quesito è necessario muovere da un quadro teorico più ampio e più generale, nel quale, va subito osservato, il nesso tra dialettica ed etica, raccordate dalla riflessione sul linguaggio, si presenta come originario, e anzi come costitutivo del pensiero di Antistene[2].

---

1. Cf. A. PATZER, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*, diss. Heidelberg, 1970, p. 127.

2. Per una ricostruzione d'insieme della filosofia di Antistene mi permetto di rinviare a A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, 1990, *Elenchos*, 20.

La filosofia di Socrate è quella da cui prende le mosse, e che segna, il pensiero di Antistene, sul cui sfondo, peraltro, è dato scorgere la presenza anche di altre fonti teoriche[3]. È noto che il nesso tra moralità e sapere, che fonda il concetto socratico di φιλοσοφεῖν, è al centro della problematica dibattuta nei dialoghi giovanili platonici, sia pure in termini che giustificano, in ultima analisi, la dichiarazione che lo stesso Platone attribuisce a Socrate - nel contesto peraltro particolarissimo del discorso di difesa dell'*Apologia* - di non essere mai stato maestro (διδάσκαλος) di nessuno e di non aver insegnato e trasmesso dottrine a discepoli (μαθηταί)[4]. In un'epoca più antica, anteriore all'età di redazione dei primi dialoghi di Platone[5], il medesimo nesso appare proprio della filosofia di Antistene, ove determina l'elaborazione di un concetto di scienza e di una riflessione etica di cui un numero piuttosto ampio di frammenti e testimonianze ci informano. Fondata sulla funzione del *logos* come unico strumento di coglimento, attuazione e trasmissione del vero, questa riflessione implica un'interpretazione in senso positivo e - rispetto alla versione 'aporetica' offerta dai dialoghi giovanili platonici - 'dogmatico' del διαλέγεσθαι socratico, da cui discende la possibilità di instaurare il sapere e di porne il sapiente (σοφός) come metro e garante.

La ricostruzione di questa problematica ci riconduce al clima polemico del dibattito relativo all'educazione della gioventù e al ruolo della filosofia nella vita politica. Se dal punto di vista teorico essa è importante per mettere in luce un esito originale e significativo del concetto socratico di sapere, dal punto di vista storico ha il merito di ricordarci come a quel dibattito partecipò un gruppo di personaggi più ampio di quello per solito ricordato nelle opere generali sull'argomento: oltre Platone, e oltre Isocrate, anche, e in posizione tutt'altro che marginale, Antistene. È un fatto, del resto, che, nel periodo immediatamente successivo alla morte di Socrate, Antistene fu considerato il più rappresentati-

---

3. Ad esempio, della tradizione pitagorica, e su ciò cf. M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles-Berchem, 1962, p. 55 e A. ROSTAGNI, Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica, *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s. II, 1922, pp. 148-201, poi nei suoi *Scritti Minori*, Torino, 1955, pp. 1-59: p. 55. Per la menzione da parte di Antistene di Pitagora cf. Porphyr. *schol. ad Od. a* 1 (= SSR V A 187 p. 211, 22-25 Giannantoni). Cf. anche Ch. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München, 2002, p. 27.

4. Cf. PLAT., *apol.*, 33 a-b.

5. Per la cronologia di Antistene rinvio alla messa a punto di G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G.G., Napoli 1990, *Elenchos*, 18, vol. IV, pp. 199-201. Le date più probabili, e comunemente accettate, per la nascita e la morte del filosofo sono rispettivamente il 444 e il 365 a. C. Per un tentativo di disposizione cronologica dei principali scritti di Antistene cf. A. BRANCACCI, *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 34-40, e inoltre le precisazioni recate nella seconda edizione, in traduzione francese, del volume, *Antisthène. Le discours propre*, Paris 2005 («Tradition de la pensée classique»), pp. 34-38. Citerò questa seconda edizione per i luoghi in cui ho introdotto aggiunte o modifiche rispetto all'edizione italiana.

vo esponente, come anche recentemente è stato ribadito[6], della cerchia socratica. E tale egli fu considerato, si noti, sia dai suoi estimatori, che videro in lui il personaggio di spicco del socratismo[7], sia dai suoi detrattori, che forse anche per questo aspramente polemizzarono con lui. Del resto può dirsi emblematico che Antistene, unico tra i Socratici, abbia a sua volta scritto opere polemiche esplicitamente dirette sia contro i Sofisti, sia contro Isocrate, sia contro Platone[8].

Proprio da Isocrate Antistene ricevette numerosi e prolungati attacchi, il più

---

6. Cf. Ch. EUCKEN, *Isocrates. Seine Position in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin-New York, 1983, p. 26.

7. Si ricordi il giudizio ammirativo dello storico Teopompo di Chio *ap.* DIOG. LAERT. VI 14 (= *SSR* V A 22 = 115 F 295 *FGrHist* II B p. 600): τοῦτον μόνον ἐκ πάντων Σωκρατικῶν Θεόπομπος ἐπαινεῖ καί φησι δεινόν τ'εἶναι καὶ δι' ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπαγαγέσθαι πάνθ' ὁντινοῦν. («Teopompo loda soltanto Antistene fra tutti i Socratici e attesta che fu abilissimo e sapeva attrarre a sé chiunque per mezzo di un'armonica conversazione», tr. M. Gigante). Su Teopompo e i suoi rapporti con il pensiero di Antistene rinvio alle precisazioni offerte nel mio *I* koinêi areskonta *dei Cinici e la* koinonia *tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle 'Vite' di Diogene Laerzio*, in *ANRW* 36.6, Berlin-New York, 1992, pp. 4049-75: p. 4052 nota 10, p. 4053 nota 11. Per l'influsso di Antistene su Teopompo, cf. A. MOMIGLIANO, Teopompo, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, IX, 1931, pp. 230-32 e 335-53, ora nel suo *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1966, vol. I, pp. 367-392.

8. Contro i Sofisti era rivolto il *Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός*, di cui ci è pervenuto un frammento (=*SSR* V A 62). Contro Platone era diretto il Σάθων; e sulla polemica antiplatonica di Antistene rinvio al mio articolo Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV^e^ siècle, in M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platon*, Tome I: *Le platonisme dévoilé*, Paris 1993 («Tradition de la pensée classique»), pp. 31-51. Quanto agli scritti diretti contro Isocrate e i logografi, essi vanno dal più generale *Περὶ τῶν δικογράφων*, che doveva esprimere una presa di posizione generale nei confronti degli scrittori di discorsi forensi, al *Ἰσογράφης καὶ Δεσίας ἢ Ἰσοκράτης*, polemico e insieme sarcastico nei confronti dell'attività di Isocrate e Lisia, fino al tema mirato del *Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον*: scritti nel loro insieme volti a porre in ridicolo l'attività di logografo di Isocrate e a richiamare polemicamente l'attenzione del pubblico ateniese su un periodo dell'attività del retore che questi considerava, o voleva fosse considerato, definitivamente chiuso. L'esatta lezione del titolo, e conseguentemente il numero, di questi scritti, registrati nel primo tomo del catalogo degli scritti di Antistene conservato da Diogene Laerzio, hanno fatto discutere gli studiosi: per una rassegna delle principali ipotesi avanzate dalla critica cf. G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 265-70. Per parte mia ritengo che gli scritti in questione fossero tre, e che la lezione dei titoli preferibile sia quella or ora indicata. Ritengo inoltre che il *Περὶ τῶν δικογράφων* fosse uno scritto distinto dall' *Ὀρέστου ἀπολογία* che, nel catalogo laerziano, precede; e che il titolo *Ἰσογράφης καὶ Δεσίας* debba, per la sua particolarissima fattura, la quale testimonia il gusto di Antistene per la storpiatura caricaturale dei nomi, essere considerato originale di Antistene (come anche, e per la medesima ragione, il *Σάθων*). Ma, se è così, l'espressione *ἢ Ἰσοκράτης* che segue immediatamente, in alcuni codici, può solo essere interpretata come glossa, da espungere, oppure, meglio, come sottotitolo apposto dall'estensore del catalogo per chiarire il significato del titolo antistenico originale, altrimenti poco o affatto perspicuo. Su questi scritti cf. A. PATZER, *Antisthenes der Sokratiker*, *op. cit.*, pp. 226-238.

antico dei quali è contenuto nell'esordio del *Contro i sofisti*, ove il retore si atteggia polemicamente nei confronti di un'opera di Antistene della quale permette di ricostruire alcuni enunciati. Non è probabile che, come talora è stato suggerito[9], l'attacco iniziale sia da considerarsi rivolto sì contro Antistene ma anche contro i circoli socratici, a meno che con ciò non si intenda dire che, attaccando Anstistene, Isocrate intendeva attaccare l'intero gruppo socratico: ipotesi plausibile, ma non verificabile, e per certi aspetti non veramente persuasiva. Prima di tutto è da rilevare che un omogeneo indirizzo dottrinale socratico non esisteva, dopo la morte di Socrate, quando invece si andavano delineando gli esiti più contrastanti nell'interpretazione della filosofia del maestro, e tra i singoli socratici non mancavano gelosie, contrasti e polemiche. Inoltre i riferimenti, dottrinari e personali, di Isocrate appaiono, come si vedrà, specificamente rivolti contro Antistene, e, in realtà, anche dal punto di vista cronologico, e soprattutto geografico, possono riferirsi solo a lui. Euclide non viveva ad Atene, ma a Megara, dove, dopo la morte di Socrate, ritenne opportuno trasferirsi per un certo periodo anche Platone[10]. Aristippo non aprì una scuola, viaggiando incessantentemente[11], né si occupò propriamente del problema della παιδεία: e infatti i riferimenti polemici di Isocrate non contengono alcun tratto che possa riferirsi al Cirenaico. Eschine di Sfetto, infine, è noto in tutta la tradizione antica per non aver fondato una scuola e per non aver professato alcun genere d'insegnamento[12]. In un'epoca in cui l'astro platonico doveva ancora sorgere e imporsi era proprio Antistene che, sia per la sua età, di diciassette anni maggiore di quella di Platone, sia per la ben maggiore consistenza del suo pregresso rap-

---

9. Cf. G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae, op. cit.*, vol. IV, p. 272 e nota 38.

10. Su Euclide esistono due cronologie, derivanti dalle contrastanti informazioni rese dalle testimonianze antiche: una che pone l'anno di nascita nel 450 e la morte attorno al 380, l'altra che pone la morte tra il 368 e il 360 e conseguentemente tende ad abbassare l'anno di nascita, anche se non lo precisa. Cf. K. DOERING, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, 1972, pp. 73-74 e 88 (che si pronuncia per una cronologia tra il 435 e il 365); L. MONTONERI, I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche, Catania 1984, *Symbolon*, 2, pp. 39-44; G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae, op. cit.*, vol. IV, pp. 33-36. Sul soggiorno di Platone a Megara cf. DIOG. LAERT., III 6 e II 106 (= *SSR* II A 5), e G. C. FIELD, *Plato and His Contemporaries*, London, 1930, p. 12; W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato: the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, 1975, p. 13.

11. Cf. G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae, op. cit.*, vol. IV, p. 139, anche per l'esame delle testimonianze relative a tali spostamenti.

12. Sulla biografia di Eschine cf. P. NATORP, *s.v.* «Aischines» (n° 14) in *RE* 1 (1984) coll. 1058-60, e J. HUMBERT, *Socrate et les Petits Socratiques*, Paris, 1967 («Les Penseurs»), pp. 214-221. Per essersi mantenuto Eschine, in quanto interessato unicamente all'etica, nei confini del genuino coro di Socrate (Ὁ γνήσιος Σωκράτους χορός), nel quale sono fatti rientrare, oltre Eschine, anche Cebete, Fedone e Aristippo, cf. Themist., *orat.* XXXIV 5 (= *SSR* IV A 166). Si noti che da questo γνήσιος Σωκράτους χορὸς è escluso Antistene, in quanto appunto la sua filosofia non si limitò esclusivamente all'etica.

porto con Socrate, sia infine per il fatto di avere aperto una scuola ad Atene[13], poteva e doveva presentarsi come il Socratico più vicino al maestro e come il suo successore designato, secondo i termini che posteriormente saranno codificati dalla raffigurazione senofontea del *Simposio*[14]. Ciò è confermato dal fatto che anche nell'*Elena*, dove è fuori discussione che l'attacco iniziale di Isocrate sia rivolto contro Antistene, e solo contro lui, il retore continua a riservare la sede introduttiva del suo scritto alla polemica contro il Socratico, anche se qui si nota la volontà di Isocrate di unificare, pur tenendoli distinti, l'attacco contro Antistene da quello, immediatamente successivo, rivolto contro Platone[15].

Il *Contro i sofisti* appartiene al 392-391 e risulta quindi perfettamente coevo al primo periodo dell'attività letteraria di Antistene: esso costituiva il manifesto delle idee di Isocrate[16], che lo pubblicò, dopo aver abbandonato l'attività di logografo, all'indomani dell'apertura della propria scuola ad Atene, al fine di attirare su di sé l'attenzione del pubblico e gettare discredito su quella, già avviata, del suo avversario. Il termine ἐπάγγελμα – che nella cultura sofistica designa il programma che qualifica l'insegnamento di un singolo o di un gruppo[17] – è qui utilizzato, a più riprese, per indicare il piano del magistero di Antistene. Ciò induce a credere, vista anche la precisione dei riferimenti polemici di Isocrate, che il retore abbia tenuto presente, nell'esordio del suo libello, soprattutto la *Verità* (Ἀλήθεια) di Antistene[18]. A questo dialogo socratico, che è da considerarsi quello nel quale erano esposte le linee di fondo del pensiero di Antistene, sembra alludere apertamente Isocrate fin dall'inizio della propria invettiva, stigmatizzando la ricerca della verità (τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν) perseguita dal

---

13. La tradizione antica ci parla del Cinosarge come sede dell'insegnamento di Antistene: cf. DIOG. LAERT. VI 13: διελέγετο (scil. Antisthenes) δ' ἐν τῷ Κυνοσάργει γυμνασίῳ μικρὸν ἄπωθεν τῶν πυλῶν. Cfr anche Suda *s.v.* Ἀντισθένης. La connessione che la stessa tradizione antica pone, a partire dal ginnasio e dallo stesso nome Cinosarge, con la posteriore scuola cinica è però altamente dubbia. Sul ginnasio Cinosarge, che doveva esistere almeno a partire dalla seconda metà del V secolo, e che una tradizione ben attestata vuole frequentato dai *νόθοι* (e *νόθος* era Antistene), è da vedere M.-F. BILLOT, Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des Ve et VIe siècles, in M.-O. GOULET-CAZÉ et R. GOULET, Le Cynisme ancien et ses prolongements, *Actes du Colloque international du CNRS*, Paris, 1993, pp. 69-116, la quale ha ben mostrato, sulla base di un nuovo esame della documentazione, come nulla si opponga al fatto che Antistene abbia insegnato nel Cinosarge.

14. Cf. XEN., *symp.*, 4, 61-64 (= *SSR* V A 13).

15. Cf. ISOCRAT., *Hel.*, 1 (= *SSR* V A 156). L'attacco iniziale di Isocrate nel *Contro i sofisti* non è rivolto, come credono diversi studiosi (da ultimo A. CAPIZZI, *Platone nel suo tempo*, Pisa-Roma, 1997, p. 111), contro Platone, il quale nel 392 non aveva ancora aperto, com'è ben noto, la sua scuola, e al quale non convengono le specifiche dottrine e i rilievi che in quel lungo passo formula Isocrate.

16. Ce lo dice lui stesso: cf. ISOCRAT., *Antid.*, 193-194.

17. Per la documentazione cf. almeno PLAT., *Protag.*, 319 A; *Euthyd.*, 274 A; XEN., *Mem.*, I 2,7; ARISTOT. *eth. Nic.*, H 9. 1180 b 35.

18. Su questo scritto cf. la mia nota in *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 25-27.

suo concorrente, e in tono ironico ritornando sulla medesima nozione a più riprese[19].

Il tono marcatamente enunciativo dei riferimenti di Isocrate, il quale espone una serie di concetti propri del magistero del suo avversario, rende abbastanza agevole ricostruire il tema generale dell' ἐπάγγελμα antistenico. L'intero esordio dello scritto isocrateo risulta infatti costruito su una critica della nozione antistenica di scienza (ἐπιστήμη) e della distinzione tra opinione (δόξα) e verità (ἀλήθεια) che doveva precisarne il significato. Dai complessivi riferimenti di Isocrate risulta che tale distinzione era operante sia sul piano logico-dialettico, in quanto legata alle discussioni e alla ricerca delle contraddizioni nei discorsi, sia sul piano etico, ove conduceva all'identificazione della verità con la «scienza delle cose da fare» (ἃ πρακτέον ἐστίν)[20]. Tale scienza era considerata l'oggetto di una ricerca volta a cogliere la verità (τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν), ed era identificata poi con la virtù, considerata essa stessa come condizione della felicità (εὐδαιμονία). Alla luce del significato logico ed etico del concetto di scienza si chiariscono poi gli altri due temi centrali nell'*epaggelma* antistenico, contro i quali indirizza i suoi strali Isocrate: da un lato al motivo della ricerca della verità era legato quello di τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν, da intendersi come riferimento al ruolo orientativo e anticipativo dell'ἐπιστήμη rispetto alle «cose da fare»; dall'altro dal concetto di insegnabilità della virtù derivava la promessa di «rendere immortali» (ἀθανάτους ποιεῖν) coloro che avessero ricevuto tale insegnamento, conforme all'espressione usata anche altrove da Antistene per designare gli uomini i quali si trovano in una condizione morale indefettibile[21]. Dal confronto con una importante testimonianza di Dione Crisostomo, che ci ha serbato estratti di un protreptico di Antistene, si ricava che il motivo della ricerca della verità era collegato a quello della ricerca, da parte dell'uomo, del modo in cui diventare «uomo di perfetta virtù» (καλὸν κ' ἀγαθόν), e che questa ricerca era identificata con il φιλοσοφεῖν. Su questa linea, il concetto di scienza,

---

19. Che oggetto della polemica di Isocrate nei paragrafi 1-8 dell'*adversus Sophistas* fosse Antistene è stato visto da molti, a cominciare da H. USENER, *Quaestiones Anaximeneae*, Göttingen, 1856, p. 12 [= *Kleine Schriften*, Erster Band, Leipzig, 1912, p. 10] e da F. ÜBERWEG, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben*, Wien, 1861, p. 257, i quali espressero anche in altri scritti questa tesi, che ebbe largo consenso e fu approvata tra gli altri da C. REINHARDT, *De Isocratis aemulis*, diss. Bonn, 1873, pp. 24-28; P. NATORP, *s.v.* «Antisthenes», in *RE*, 1 (1894) coll. 2538-45: 2540; H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905, p. 138, e poi ulteriormente ripresa e argomentata da K. Münscher, *s.v.* «Isokrates» (n° 2), in *RE*, IX 2 (1916) coll. 2172-73, con il quale consentono, tra gli altri, U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, II: *Beilagen und Textkritik*, Berlin, 1919, pp. 108-109, e A. BURK, *Die Pädagogik des Isokrates*, Würzburg, 1923, pp. 33-34 e 51, fino agli studiosi più recenti.

20. Cf. in particolare ISOCRAT., *adv. Soph.* 1; 3; 7 (=*SSR* V A 170).

21. Cf. DIOG. LAERT., VI, 5 (= *SSR* V A 176): τοὺς βουλομένους ἀθανάτους εἶναι ἔφη [*scil.* Antisthenes] δεῖν εὐσεβῶς καὶ δικαίως ζῆν.

che nella testimonianza isocratea ha come oggetto il generalissimo campo delle «cose da fare», corrisponde più precisamente all'esaltazione di «ciò che si deve sapere per essere uomo di perfetta virtù» (ἃ ἔστιν εἰδότα καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι): e in quest'ottica uomo incolto (ἀπαίδευτον) è non colui che ignora i contenuti dell'istruzione tradizionale, ma colui che è privo di conoscenze nel campo del sapere morale (μηδὲν ἐπιστάμενον ὧν χρή)[22]. Ne segue che la «ricerca della verità» perseguita da Antistene si identificava pienamente con il φιλοσοφεῖν e faceva tutt'uno con la nozione di ἐπιστήμη. Questa, a sua volta, era fondata dagli studi logico-dialettici, ma risolta a obiettivo etico, posto che il suo possesso avrebbe garantito la formazione dell'uomo virtuoso. In questo senso, essa costituiva la condizione di quella fondazione logico-razionale della παιδεία cui numerosi frammenti di Antistene fanno esplicito riferimento[23].

Attenendosi al principio dell'esclusiva validità dell' ἀλήθεια, Isocrate non poteva accettare la celebrazione dell'ἀλήθεια e la svalutazione della sfera dell'opinione che erano alla base di tutte le dottrine di Antistene, e con le quali contrastava vivacemente l'assoluto primato coscientemente rivendicato dal retore alla δόξα. Affermando, d'altra parte, il valore non scientifico ma strumentale e creativo del *logos*, celebrato come «guida di tutte le azioni e di tutti i pensieri»[24], Isocrate si scagliava espressamente contro la teoria antistenica dell'*oikeios logos*, ad essa contrapponendo il valore del καιρός, del vantaggioso, del buon senso che garantisce il successo[25]. Il logos di cui parlava Antistene era, viceversa, quello capace di scavare delle strutture razionali là dove il linguaggio comune non supera il livello dell'equivoco e dell'improprio, e che in tal senso esclude alla radice la possibilità di una concezione della παιδεία che non si situi al livello dell' ἐπιστήμη e non si identifichi essa stessa con il φιλοσοφεῖν. Questa indicazione, che doveva essere esposta e giustificata nello scritto *Sull'educazione o sui nomi*, in cinque libri, è espressa in modo icastico e quasi programmatico in un frammento, restituito da Epitteto, sicuramente riconducibile a questo scritto, in cui

---

22. Cf. DIO CHRYSOST., *orat.* XIII 27-28 (= *SSR* V A 208).

23. Per una disamina più dettagliata della testimonianza isocratea e di quella di Dione Crisostomo rinvio a quanto ho scritto in *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 97-104, nonché alle pp. 85-118 per la teoria antistenica della παιδεία, e per la teoria del σοφός.

24. ISOCRAT., *Nic.* 5-9, ripreso in *Antid.* 257, e cf. anche *Paneg.* 47-50. Per la posizione di Isocrate rinvio, oltre che allo studio di Eucken citato nella precedente nota 4, e all'introduzione e alla nota bibliografica di M. MARZI (a cura di), *Isocrate Opere*, vol. I, Torino, 1991, pp. 33-51, anche, per l'aspetto propriamente teorico, a M. DIXSAUT, Isocrate contre des sophistes sans sophistique, in B. CASSIN (éd.), *Le Plaisir de parler*, Paris, 1986, pp. 63-85, e EAD., La rhétorique, une définition impossible?, in F. ALESSE, F. ARONADIO, *et* ALII, *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, 2008, *Elenchos*, 50, pp. 79-103: pp. 82-87. In particolare sull'*Antidosi* come manifesto della *paideia* di Isocrate cf. R. NICOLAI, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma, 2004 («SRCG/Quaderni», 7).

25. Per la polemica contro la dottrina antistenica, cf. ISOCRAT., *Hel.* 1 (=*SSR* V A 156). Per i temi propri della posizione di Isocrate, cf. almeno *Antid.*, 217 e 271; *adv. Soph.*, 7-8; *Paneg.*, 189.

si legge la nota formula: «principio dell'istruzione filosofica è l'esame dei nomi»[26].

Ho altrove mostrato come la dottrina dell' ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων altro non fu che l'interpretazione che Antistene offrì dell'ἐξετάζειν socratico, parificato a una analisi dei termini volta a determinare il significato di ciascuno di essi e a fornirne, a conclusione del processo dialettico, definizione. Ciò è in accordo con le informazioni rese dalla dossografia, che ricorda Antistene come il primo filosofo il quale offrì una definizione del *logos*, e con la teoria dell'*oikeios logos*, quale è possibile ricostruire sulla base delle testimonianze di Isocrate, di Aristotele e dei suoi commentatori[27]. È importante sottolineare come la concezione antistenica del metodo dialettico si distacchi da quella attribuita da Platone a Socrate[28] su due punti fondamentali. È noto che la risposta al quesito definitorio costituirà, per il Socrate platonico, il punto d'avvio dell'ἐξετάζειν, considerato come quella concreta situazione dialogica nella quale si attua il principio etico fondamentale - il principio, cioè, per il quale il διαλέγεσθαι costituisce il sommo bene (μέγιστον ἀγαθόν)[29] – e che per questa ragione si rinnova indefinitamente. Per Antistene, al contrario, l'*oikeios logos* veniva a porsi come punto d'arrivo dell' ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, e in tal senso la chiudeva una volta per tutte. Con ciò, l' ἐξετάζειν, che il Socrate platonico identificherà con il διαλέγεσθαι stesso, costituiva per Antistene un vero e proprio metodo, non identico esso stesso al sommo bene, bensì, appunto, «fondamento, o principio, dell'istruzione filosofica» (ἀρχὴ παιδεύσεως). Parallelamente, non si dava il binomio assoluto ἐξετάζειν – διαλέγεσθαι, che sarà proprio del Socrate platonico, e, accanto a una teoria della dialettica, Antistene elaborava una connessa, ma pur sempre distinta, teoria della retorica: modello della quale fu Odisseo, considerato come eroe πολύτροπος, capace di conversare con gli uomini (συνεῖναι ἀνθρώποις) grazie all'uso variato del suo strumento espressivo (χρῆσις ποικίλη λόγου)[30]. Di qui, anche, l'elaborazione di una teoria del σοφός, dalla quale di-

---

26. EPICT., *diss.* I 17,12 (= *SSR* V A 160): ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.

27. Per la dottrina dell' ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων rinvio alla ricostruzione che ne ho fornito in *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 119-46. Per la definizione del *logos*, e le testimonianze di DIOG. LAERT., VI, 3 (= SSR V A 151) e ALEX. APHROD. *in Aristot. top.* p. 42, 13-22 (= *SSR* V A 151), cf. *ibid.*, pp. 199-226. Per la teoria dell' οἰκεῖος λόγος cf. *ibid.*, pp. 227-62.

28. Per la concezione platonico-socratica del διαλέγεσθαι rinvio a G. GIANNANTONI, Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone, Napoli, 2005, *Elenchos*, 43, in particolare pp. 216-20.

29. Si ricordi l'importante dichiarazione di Socrate in PLAT. *apol.* 38 a 1-6: [...] μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ. Su questo passo è da ricordare G. CALOGERO, *Socrate*, *Nuova Antologia*, XC (1955), ora nei suoi *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, 1984, *Elenchos*, 10, pp. 106-26: 112-15.

30. Per la differenza tra il concetto antistenico di διαλέγεσθαι e la posizione del Socrate pla-

pendeva innanzitutto la distinzione tra «coloro che sanno» e «coloro che non sanno», parallela a quella tra σπουδαῖοι e φαῦλοι, e conseguentemente la necessità, per i primi, di trasmettere le loro conoscenze ai secondi[31]. Esito, questo, che mentre ci conduce agli antipodi delle posizioni attribuite da Platone a Socrate, costituisce il corrispettivo del ruolo eminente assegnato da Antistene alla φρόνησις, cioè all'elemento conoscitivo-razionale, nell'uomo[32].

La testimonianza di Isocrate ci informa che Antistene poneva una netta distinzione tra ἀλήθεια e δόξα, ma lascia indeterminato il contenuto di questi concetti; da essa emerge inoltre che, in connessione con questa distinzione, il Socratico elaborava un concetto di scienza, concetto che da Isocrate e da Dione Crisostomo appare bensì risolto a obiettivo etico, ma del cui più preciso contenuto, ancora una volta, entrambi i testimoni nulla ci dicono. Nella terza sezione del *Teeteto*, Platone riferisce la definizione di scienza di un anonimo filosofo, secondo cui ἐπιστήμη è ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου e la discute lungamente, allo scopo di mostrarne le contraddizioni e di refutarla. In uno studio apparso in italiano nel 1993, e poi pubblicato in francese in una versione più ampia nel 2001, ho recato un'ampia serie di argomentazioni, d'ordine linguistico, filologico e filosofico, e svolto un'analisi retorica del passo, allo scopo di mostrare innanzitutto che tale definizione appartiene realmente a un filosofo determinato, avversato da Platone, e poi che questo filosofo è Antistene[33]. Avendo constatato un progressivo consenso tra gli studiosi su questa mia ricostruzione, mi sembra legittimo compiere ora il passo successivo, integrare cioè alla nostra documentazione su Antistene questa pagina, esaminandone alcuni temi e concetti particolarmente significativi ai fini della presente indagine, i quali consentono di rispondere agli interrogativi che la nostra stessa documentazione solleva e di precisare il significato della nozione antistenica di ἐπιστήμη. Dal catalogo degli scritti antistenici conservato da Diogene Laerzio sappiamo che il Socratico fu autore di un Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης in cinque libri, che doveva esporre la

---

tonico cf. A. BRANCACCI, *Antisthène. Le discours propre*, *op. cit.*, pp. 137-38. Per la teoria antistenica dell' ἄνδρα πολύτροπον, cf. PORPHYR. *schol. ad Od. a* 1 (= *SSR* V A 187). Per il nesso tra dialettica e retorica nel pensiero di Antistene cf. A. BRANCACCI, Dialettica e retorica in Antistene, *Elenchos*, XVII (1996) pp. 359-406. Sul διαλέγεσθαι socratico-platonico si veda G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, *op. cit.*, pp. 141-195 e 197-256.

31. Per il σοφός, e le distinzioni concettuali connesse, cf. A. BRANCACCI, *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 114-117.

32. Sulla φρόνησις vedi, *infra*, nota 47.

33. Cf. A. BRANCACCI, La terza definizione di scienza nel *Teeteto*, in AA.VV., *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero greco*, Atti del Convegno di filosofia del CNR (Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990), La Spezia, 1993, pp. 107-132; ID., La troisième définition de la science et le songe du *Théétète*, in *Socrate et les Socratiques, Études sous la direction de G. Romeyer Dherbey, réunies et éditées par J.-B. Gourinat*, Paris, 2001, Bibliothèque d'histoire de philosophie, pp. 351-380.

concezione antistenica della scienza, e che si può considerare, secondo ogni verosimiglianza, l'opera nella quale era contenuto l'estratto che ci ha riportato Platone[34]. È opportuno esaminare il seguente passo:

«Perciò quando qualcuno riesce a cogliere l'opinione vera di qualcosa senza logos, la sua anima è nel vero a proposito di tale cosa, ma non la conosce, perché chi di una cosa non è in grado di dare e ricevere logos è privo della scienza di essa; quando invece ne coglie in più il logos, diventa capace di tutto ciò e si trova in una condizione perfetta rispetto alla scienza»[35].

Da questo passo risulta che Antistene costruisce la sua idea di scienza su un concetto squisitamente socratico di conoscere, quello di διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον, e ciò permette di comprendere come lo stato dell'anima che ἀληθεύει, e quello dell'anima che ha finalmente raggiunto il livello dell'ἐπιστήμη, vadano compresi facendo paradigmatico riferimento a una situazione dialogico-dialettica, che in effetti è quella nella quale si attua quella «ricerca della verità», di cui parlava Isocrate. Riferito a tale situazione, lo stato in cui l'anima, opinando qualcosa di un determinato oggetto, è nel vero, senza tuttavia che possa dirsi che essa conosca tale oggetto, rappresenta la condizione di possibilità della partecipazione a un διαλέγεσθαι, la possibilità cioè di intervenire attivamente in una conversazione dialettica, di capire e rispondere correttamente a un'interrogazione, e anche di farla progredire, perché, rispetto all'oggetto proposto, l'anima possiede un'opinione vera. Quello di chi possieda ἀληθὴς δόξα è certamente uno stadio successivo a quello di chi possieda una semplice δόξα, non ancora passata al vaglio di una critica, e, *a fortiori*, di chi presuma di sapere, senza in realtà sapere, o infine di chi francamente versi nell'errore; e tuttavia, come tante volte ci appare dai dialoghi platonici, ma in fondo anche dalle più brevi conversazioni riportate nei *Memorabili* senofontei[36], è uno stadio in cui non si è ancora in grado di spiegare che cosa è un oggetto o qual è la nota caratteristica che permetterebbe di definirlo: stadio finale che, nell'ambito di un διαλέγεσθαι di tipo platonico, è rappresentato da una ὁμολογία effettivamente raggiunta tra i due dialoganti, ὁμολογία alla quale, nell'ambito di un διαλέγεσθαι di tipo antiste-

---

34. Come già rilevò H. MAIER, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, tr. it. *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, Firenze, 1934, II, p. 228 nota 1. Sul Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης, cf. la mia nota in *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 32-33.

35. PLAT., *Theaet.* 202 b 8-c 5: ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθῆ δόξαν τινός τις λάβῃ, ἀληθεύειν μὲν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γιγνώσκειν δ' οὔ. τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου. προσλαβόντα δὲ λόγον δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονέναι καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν.

36. Su Senofonte si ricordi l'articolo di D.R. MORRISON, Xenophon's Socrates as Teacher, in P. A. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca NY-London, 1994, pp. 181-208. Dello stesso autore cf. anche Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful, *Ancient Philosophy, XV*, 1995, pp. 329-347. Su Senofonte segnalo anche il numero monografico, curato da L.-A. DORION, de *Les Études philosophiques* del 2004.

nico, corrisponde un οἰκεῖος λόγος. Ora, lo specifico di questo tipo di conoscenza è di costruirsi nel e attraverso il linguaggio, o almeno a partire da esso, pervenendo, tramite l'aggiunta del *logos*, che in questo contesto significa sicuramente «definizione», e che poche righe prima del passo citato è espressamente denominato οἰκεῖος λόγος, alla scienza. Questo linguaggio è certamente diverso dal linguaggio privato e comune, perché è un linguaggio che ha bisogno di sottoporsi a una regola razionale, sia logica sia anche etica, per operare in forma estensiva del conoscere, ed è anche diverso, per questa e altre ragioni, dal *logos* seduttore e psicagogico di Gorgia, diverso altresì dal linguaggio normativo di Prodico, o dal *logos* epidittico, deliberativo e civilizzatore di Isocrate; ma è pur sempre un linguaggio che non ha bisogno di essere ancorato a una legge ad esso esterna, l'Idea, per realizzare le singole forme della conoscenza[37]. Ed è questa la ragione per cui Platone avversa così fieramente questa dottrina, mentre invece manifesta un atteggiamento, assai polemico certo, ma di maggiore interesse, per Protagora, il cui sensismo va rifiutato, in quanto posto in modo assoluto, ma che può costituire almeno (e solo) il punto di partenza di una corretta impostazione del problema del conoscere. Da altre testimonianze sappiamo che Antistene intendeva la definizione come quella che coglie la qualità propria di un oggetto, il ποῖον τί ἐστι, il che corrisponde perfettamente al terzo significato della nozione di *logos* enucleato da Platone nella successiva discussione della dottrina, ove appunto la funzione del *logos* è riposta nella capacità di esprimere la διαφορότης[38], cioè la differenza, o nota caratteristica, in base alla quale è possibile identificare rigorosamente un oggetto distinguendolo da tutti gli altri. Si può aggiungere che il passo appena citato sembra presupporre un concetto di δόξα più vicino a quello di rappresentazione, che a quello di opinione, se almeno si consideri necessario, per poter parlare di opinione, che tale concetto sia connesso a una base gnoseologica, che qui è peraltro almeno accennata nel verbo λαμβάνειν che indica il coglimento dell'ἀληθὴς δόξα. Ugualmente, con il termine προσλαμβάνειν si indica più avanti il coglimento, in aggiunta all'ἀληθὴς δόξα, del *logos*. Per Antistene, da buon Socratico, la definizione verteva in ogni caso essenzialmente sulle realtà morali, anche se forse non esclusivamente su di esse, ma certo specificamente e prioritariamente su di esse. Questa impostazione dottrinaria, per la quale il pensiero logico-dialettico fonda e garantisce l'eti-

---

37. Per Platone i nomi sono ancorati alla dimensione ideale, il che non vuol dire che essi rappresentino le idee, ma solo che dei nomi *si può* fare un uso sapiente da parte del dialettico, il quale tendendo a una visione delle idee può orientare gli strumenti linguistici verso la *delosis* dell'articolazione profonda del reale, rappresentata dall'intelaiatura delle idee. Per questa interpretazione cf. F. ARONADIO, Procedure e verità in Platone *(Menone, Cratilo, Repubblica)*, *Elenchos*, 38, Napoli 2002, pp. 125-169, in particolare 141-49. Sul linguaggio nei dialoghi tardi di Platone cf. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone* *Σκέψις*, 10, Napoli 1996.

38. Cf. PLAT., *Theaet.*, 209 a 5: λόγος δέ γε ἦν ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἑρμηνεία.

ca, è quella che si conforma alla regola dell'οἰκεῖον, intesa, a partire dagli studi semantici e poi via via più su fino alla logica e all'etica, come assegnazione di un significato univoco e determinato ai nomi, come definizione volta a identificare la qualità propria dell'oggetto proposto, come determinazione rigorosamente restrittiva dei concetti morali, con esclusione di tutte quelle note le quali contraddicano alla coerenza logica della nozione considerata[39].

Lo strettissimo nesso che unisce la dialettica e la logica, da un lato, e l'etica, dall'altro, è mostrato anche dal fatto che identica è la distinzione concettuale di fondo che istituisce e regge i due ambiti, quella tra οἰκεῖον e ἀλλότριον, la quale si sostituisce a quella, tradizionale, tra vero e falso, nel primo ambito, e si aggiunge e sovrappone a quella tra bene e male, nel secondo. La tradizione antica ci ha trasmesso diverse formulazioni della *diairesis* etica fondamentale di Antistene[40], le quale riposano tutte su una divisione rigorosamente binaria. I principi etici sono due, e tra di essi - a differenza dello stoicismo che ammette la classe delle cose μέσα o ἀδιάφορα (la quale tuttavia non compromette il carattere radicale dell'opposizione binaria, ma solo la tempera) - *tertium non datur*.

La diairesis è enunciata ora nell'opposizione pura tra *oikeion* e *allotrion*, tra ciò che è «proprio» e ciò che è «estraneo» all'uomo, ora nella formulazione più precisa e riassuntiva trasmessa da Diogene Laerzio, la cui fonte è Diocle:

«il bene è bello; il male è turpe: considera estranee tutte le cose cattive»[41].

I concetti di bene, male, bello e turpe delimitano e istituiscono il campo dell'etica. Le relazioni che Antistene pone tra di essi sono emblematiche del socratismo come filosofia, e su questo punto c'è pieno accordo tra Antistene e Platone, come mostra il raffronto tra la formula antistenica e l'*Apologia di Socrate*, ove il Socrate platonico pone i medesimi concetti come costitutivi del piano etico[42]. Antistene stabilisce poi tra ἀγαθὸν e κακὸν un rapporto di opposizione,

---

39. Per tutto ciò cf. A. BRANCACCI, *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 76-84; sulla nozione di *logos* in particolare cf. pp. 219-222; per la ricostruzione della teoria dell' οἰκεῖος λόγος, qui presupposta, cf. pp. 227-262.

40. Per essa, rinvio anche al mio articolo «I *koinêi areskonta* dei Cinici e la *koinonia* tra cinismo e stoicismo», *op. cit.*, pp. 4049-75.

41. DIOCL. *ap.* DIOG. LAERT., VI 12 (= *SSR* V A 134): τἀγαθὰ καλά, τὰ κακὰ αἰσχρά· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά. Cf. anche EPICT., *diss.*, III 24, 67 (= *SSR* V B 22), nonché il testo citato nella successiva nota 46. Per il καλόν cf. anche PLUTARCH., *Quom. adul. poët. aud. deb.*, 12 p. 33 c (= *SSR* V A 195) e il mio commento in *Oikeios logos*, *op. cit.*, pp. 70 e 76-79: il frammento si rivolge contro il relativismo etico sofistico.

42. Cf. Plat., *apol.* 29 b 8-9 per l'opposizione tra ἀγαθόν e κακόν (cui va parallela quella tra δίκαιον e ἄδικον), e 28 c-d per quella tra αἰσχρόν e καλόν (quest'ultimo termine non è esplicitato ma in tutto il passo il καλὸν è paradigmaticamente rappresentato dalla figura dell'eroe Achille).

che vige anche tra καλὸν e ἀγαθόν; inoltre, ed è questo il punto fondamentale e caratterizzante, pone tra ἀγαθὸν e καλὸν un rapporto di identità, e così anche tra κακὸν e αἰσχρόν. Ora, è la posizione di questo secondo ordine di relazioni che propriamente definisce l'etica socratica, salvaguardando l'assolutezza del valore morale e stroncando alla radice ogni deviazione relativistica o peggio ancora immoralistica: e anche su questo punto c'è pieno accordo tra Antistene e Platone, come risulta in modo chiarissimo dal raffronto con il *Gorgia* platonico, da cui si evince, anche, come la mira di tutto ciò sia eminentemente antisofistica[43]: Polo ricusa espressamente l'identificazione di bello e buono, di male e turpe[44], e le ragioni teoriche del suo rifiuto sono poi sviluppate ed esplicitate da Callicle, dal cui intervento uscirà definito il paradigma sofistico del valore e dell'eccellenza. Analoga (anche se parziale) concordanza c'è su questo punto tra Antistene e Senofonte[45]. Possediamo anche un frammento reso da Temistio, frammento tratto molto probabilmente dall'*Archelao*, che permette di precisare ulteriormente il significato della *diairesis* etica fondamentale. In questo testo, il Socrate di Antistene, in risposta a un interlocutore che gli chiede in che cosa consista per l'uomo la felicità (*beatitudo* = εὐδαιμονία), risponde che essa risiede «nella scienza (*scientia* = ἐπιστήμη), nella retta intelligenza (*intelligentia* = φρόνησις), e nella verità (*veritas* = ἀλήθεια); nella conoscenza di ciò che è e di ciò che non è in suo potere; nella conoscenza di ciò in cui si deve impegnare, perché sia così, [= perché le cose che sono in suo potere siano tali], e di ciò in cui deve esercitarsi, perché non sia così [= perché le cose che non sono in suo potere siano tali][46].

---

43. Si ricordi al riguardo Aristoph. *nub.* 1020-21, ove il Discorso Migliore conclude la presentazione dei valori che impersona osservando: «lui [= il Discorso Peggiore] ti convincerà a credere bello tutto ciò che è turpe, e che il turpe è bello» (καὶ σ' ἀναπείσει τὸ μὲν αἰσχρὸν ἅπαν καλὸν ἡγεῖσθαι, τὸ καλὸν δ' αἰσχρόν).

44. Cf. PLAT., *Gorg.*, 474 c 13-d 2, e anche *Protag.*, 332 c. Cf. *Hipp. ma.*, 299 a per la difficoltà degli interlocutori di Socrate a determinare rigorosamente ciò che è bello.

45. Cf. XEN., *mem.* III 8, 5: « [...] E tu pensi, riprese Socrate, che altro sia una cosa buona (ἀγαθόν), altro una cosa bella (καλόν)? Non sai che, rispetto alle stesse cose, tutte le cose sono belle e buone? Prima di tutto, la virtù non è buona rispetto ad alcune cose, bella rispetto ad altre; inoltre gli uomini sono detti belli e buoni nello stesso rispetto e in relazione alle stesse cose [...]». La posizione senofontea non ha però l'assolutezza di quella antistenica (per la quale i valori ricordati sono tali in sé) come mostra, nel passo citato, il πρὸς ταῦτα, che prelude all'assimilazione senza residui del bello-buono con l'utile, *ibid.* 8, 5-10.

46. Cf. THEMIST., Περὶ ἀρετῆς, pp. 34,10-35,9 Mach: «[...] in scientia et in prudentia recta et in veritate; in eo, ut homo sciat, quid sit, quid non sit in sua potestate; cui rei, ut ita sit, studendum, cui rei, ne sit, sibi operam dandam». Il discorso di Temistio ci è pervenuto in una traduzione siriaca, che l'editore più recente ha volto in latino. Su questo frammento, cf. i miei due articoli Struttura compositiva e fonti della terza orazione *Sulla regalità* di Dione Crisostomo: Dione e l'*Archelao* di Antistene, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36. 5, 1992,

Scienza, retta intelligenza e verità si coimplicano. Il punto fondamentale in cui esse convergono è la conoscenza di ciò che è in potere dell'uomo; questa conoscenza esige anche uno sforzo, un'applicazione, perché l'intelligenza si mantenga «retta», e l'uomo sappia sempre riconoscere non solo che in suo potere è solo l'attività razionale, ma anche che tutto il resto non è in suo potere, e a entrambi questi dati, il secondo non meno importante del primo, adeguarsi e tener fermo nel comportamento e nella condotta, anche quando possa essere sommamente difficile farlo. Il punto fondamentale da ricordare è che le cose sono *allotria* rispetto a ciò che, solo, è proprio dell'uomo, la φρόνησις, e più in generale il valore del principio razionale, che permette di agire in maniera conveniente sulla realtà esterna, che, in sé, è «estranea». In questo senso la φρόνησις è non solo la conoscenza, e il riconoscimento, di questo principio, ma la sua stessa attuazione[47]. Quanto all' ἐπιστήμη, la definizione data in questo passo costituisce il corrispettivo etico di quella, epistemologica, riportata nel *Teeteto*, e la completa. Il terzo termine citato in questa serie è ἀλήθεια, termine variamente attestato in Antistene, e molto importante, al punto da essere anche, come si è accennato, il titolo di uno dei suoi dialoghi socratici. Posto che in Antistene essa si contrappone, ovviamente, a δόξα, si può supporre che, come quest'ultima parrebbe costituire, sul versante soggettivo, la rappresentazione, cui corrisponde, sul versante oggettivo, l'*Erscheinung*, di una cosa[48], così l' ἀλήθεια designerebbe in generale il possesso della scienza, e quindi, in ultima analisi, la consapevolezza di sapere, che a sua volta è, per tutte le ragioni fin qui dette, anche la certezza morale[49]. Credo che la «verità» di Antistene sia dunque in definitiva sia ciò che è vero, sia anche ciò che, per questo, «vale».

---

pp. 3323-25, e Temistio e il cinismo, *Elenchos*, XXI, 2000, pp. 381-396, quest'ultimo ripubblicato, in una versione più ampia, in A. BRANCACCI, *Studi di storiografia filosofica antica*, Firenze, 2008, («Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria", Studi», 243), pp. 131-145.

47. Su ciò mi permetto di rinviare al mio Episteme *and* Phronesis *in Antisthenes*, *Méthexis*, XVIII, 2005, pp. 7-28. In una forma meno ampia, questo articolo è ora incluso, in versione francese, con il titolo La *phronesis* dans la philosophie d'Antisthène, nel volume diretto da D. LORIES et L. RIZZERIO, *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronesis*, Paris, 2008, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, pp. 105-122.

48. Da notare che δόξα vale rappresentazione/opinione sul piano gnoseologico, ma, come nel posteriore cinismo, opinione superficiale e ingannevole sul piano etico. Nel cinismo, questo significato sarà connesso al tema della vita immersa nel fenomeno, e quindi al tema della follia umana: su quest'ultimo tema cf. M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, 1986, *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*, 10, pp. 17-22.

49. Qui Antistene appare, almeno in prima battuta, lontano dai temi più consueti del Socrate platonico, anche se, come ho mostrato nel mio articolo «Socrate e il tema semantico della coscienza», in G. GIANNANTONI e M. NARCY (a cura di), Lezioni socratiche, Napoli, 1997 *Elenchos*, 26, pp. 279-301, il concetto di συνειδέναι ἑαυτῷ, nell'*Apologia*, determina «un sapere sicuro che produce assoluta certezza» (p. 301). E nello stesso volume cf. il mio: Il sapere di Socrate nell'*Apologia*, ivi, pp. 303-327: p. 327.

Ma il carattere positivo e fortemente assertorio del pensiero morale di Antistene (per il quale il suo Socrate sarà recepito e accolto dallo stoicismo[50], mentre al Socrate platonico, passato al vaglio di un'interpretazione che trasformerà, brutalmente, la sua aporesi in ἐποχή, si richiamerà Arcesilao)[51] richiede non inessenziali precisazioni, e opportune sfumature. La verità era infatti pur sempre in Antistene oggetto di uno ζητεῖν, come ci informa Isocrate, così come di una ricerca del modo in cui diventare uomo bello e buono parlava Dione Crisostomo. Platone, riferendo la definizione antistenica di ἐπιστήμη, pesava anch'egli le parole, e attestava che, chi sia in grado di cogliere e aggiungere il *logos* all'opinione vera, è perfettamente disposto verso la scienza (τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν), il che non equivale ad averla realizzata, come non indica ancora un sapere effettivamente raggiunto il precedente δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονέναι, che pure afferma l'effettiva possibilità e capacità di ottenerlo. «Bisogna costruire dei muri con i propri inespugnabili ragionamenti» (τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς)[52], dice una delle proposizioni più caratteristiche dell'etica antistenica. Essa ci fa comprendere come la ricerca logico-dialettica formuli sì gli οἰκεῖοι λόγοι, ma trasformare gli οἰκεῖοι λόγοι in muri (τείχη), da elevare contro il relativismo gnoseologico[53], cioè in ἀνάλωτοι λογισμοί, spetti al complesso della costruzione della scienza, e sia inoltre anche un'operazione personale (si noti lo αὑτῶν). Analogamente, nel passo di Temistio, sono essenziali le proposizioni finali, «ut ita sit», «ne sit», che indicano una direzione e un impegno, così come, e ancor di più, esprimono un impegno lo «studendum» e il «sibi operam dandam», e come, nella formula di Diocle trasmessa da Diogene Laerzio, deve risaltare il νόμιζε, che ci fa capire come l'affermazione si situi su terreno protreptico, esprima un monito e una prescrizione[54]. Nei frammenti etici di Antistene abbondano gli imperativi e gli

---

50. Su ciò cf. quanto ho scritto in *Oikeios logos*, *op. cit.*, p. 114, per la teoria del σοφόν, e pp. 147-164 per il sapiente come abile dialettico e abile retore, e inoltre il mio articolo: Antisthène et le stoïcisme: la logique, in G. ROMEYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, 2005, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, pp. 55-73. Cf. inoltre F. ALESSE, La Stoa e la tradizione socratica, Napoli, 2000, *Elenchos*, 30), *passim*.

51. E su ciò cf. A.M. IOPPOLO, Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana, in G. GIANNANTONI, M. GIGANTE, *et alii*, *La tradizione socratica*, Napoli, 1995 («Memorie Istituto Italiano Studi Filosofici», 25), pp. 89-123.

52. DIOCL. *ap.* DIOG. LAERT., VI 13 (= *SSR* V A 134). Viceversa, il motto ἀναφαίρετον ὅπλον ἡ ἀρετή, «la virtù è un'arma che non può essere portata via», cf. DIOCL. *ap.* DIOG. LAERT., VI 12 (= *SSR* V A 134), che è radicalizzazione del principio socratico che chi conosce il bene non può non adeguarvisi, esprime piuttosto il motivo della saldezza della virtuosità pensata come effettivamente raggiunta.

53. Cf. R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King*, *op. cit.*, p. 111 nota 6, e K. OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München, 1962, p. 44 nota 1.

54. DIOCL. *ap.* DIOG. LAERT., VI 12 (= *SSR* V A 134).

aggettivi verbali, nonché i verbi modali: essi esprimono l'individuazione del possibile come norma, la scoperta che il valore morale è il possibile non ancora realizzato, quello che con terminologia moderna chiameremmo il dover essere, e che si tratta appunto di attuare. E infatti Antistene ha chiaro che «la virtù è delle opere»[55], principio che potrebbe a prima vista, superficialmente, apparire quasi contrastante con il suo intellettualismo, come in effetti è spesso apparso, mentre ne è solo il necessario complemento, esprimendo la consapevolezza che il valore deve realizzarsi nella materia dell'azione.

Esiste dunque uno spazio bianco tra conoscere e operare; così come, ancor prima, tra disposizione verso la scienza e scienza posseduta, o scienza costruita; e infine nel necessario, ma ogni volta da realizzare, «valere» della verità. In questo spazio bianco - che non è separazione, ma percorso, da compiere - si situa l'emergenza dell'etica come dimensione teorica propria e definita all'interno di una concezione pur sempre unitaria del φιλοσοφεῖν.

A. BRANCACCI
(Roma)

55. Cf. DIOCL. *ap.* DIOG. LAERT., VI 11 (= *SSR* V A 134): τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΑΝΤΙΣΘΕΝΟΥΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ σκοπὸς αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου εἶναι νὰ ἐπαναπροσδιορίσει τὶς βάσεις τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀντισθένους, ἀλλὰ ταυτοχρόνως προσδοκᾶ νὰ ἀπαντήσει σὲ ἕνα ἐρώτημα θεωρητικῆς ὑφῆς: πῶς καὶ ὑπὸ ποίαν ἔννοια εἶναι δυνατὸν νὰ ὁμιλήσουμε περὶ *ἠθικῆς* (καὶ τὸ ἴδιο θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε καὶ γιὰ ἄλλες θεωρητικὲς ἐπιστῆμες, ὅπως εἶναι, λόγου χάριν ἡ λογική, ἡ φυσικὴ καὶ λοιπές), ἀναφορικῶς πρὸς ἕναν στοχασμὸν ὁ ὁποῖος, ὅπως ἐκεῖνος τοῦ Ἀντισθένους, ἀναφέρεται σὲ μία συνολικὴ ἔννοια τοῦ *φιλοσοφεῖν*. Μιὰ τέτοια ἔννοια, στὸ σύνολό της, δὲν προβλέπει εἰσέτι (ὅπως ἀντιθέτως θὰ συμβεῖ στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὴν Ἀρχαία Ἀκαδημία καὶ ἀκολούθως, ὑπὸ μίαν μορφὴν πλέον εὐκρινή, ἀπὸ τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία) μιὰ διαίρεση τῆς φιλοσοφίας σὲ μέρη. Ἀναμφιβόλως ὁ Ἀντισθένης, ὡς σωκρατικὸς φιλόσοφος, ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ *διαλέγεσθαι* καὶ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη περὶ τῆς γλώσσας, ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴ διάκριση μεταξὺ τῶν λέξεων *οἰκεῖον* καὶ *ἀλλότριον*. Ὁρμώμενος ἐξ αὐτοῦ ἐπεξεργάζεται τὴν ἑρμηνεία τοῦ λογικοῦ σωκρατικοῦ ἐλέγχου, ὁ ὁποῖος προσδοκᾶ νὰ φθάσει σὲ ἕναν ὁρισμὸ (*οἰκεῖος λόγος*), ποὺ δύναται νὰ ἀποτελέσει τὴ βάση ἔτσι ὥστε νὰ ὁρισθοῦν οἱ ἠθικὲς ἔννοιες, οἱ ὁποῖες θὰ ἰσχύσουν μὲ τρόπον ἀπόλυτο, ἐνάντια στὸν ἠθικὸ σχετικισμὸ ἀλλὰ καὶ ἐνάντια στοὺς ἀπολύτως ἀνήθικους δισταγμοὺς τῆς σοφιστικῆς. Ἡ θέση τῶν τεσσάρων ἐννοιῶν ποὺ ὁριοθετοῦν καὶ προσδιορίζουν τὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς (*ἀγαθόν, κακόν, καλόν, αἰσχρόν*, πβ. Διογ. Λαερτ., VI, 12), ἐπιτρέπει νὰ διαπιστώσουμε πόσον ἡ θέση τοῦ Ἀντισθένους εἶναι στενὰ συνδεδεμένη μὲ ἐκείνη τοῦ Πλάτωνος (πβ. *Ἀπολογία*, 28 c-29 d) καὶ τίνι τρόπῳ ταυτίζεται ἡ ἀντισοφιστικὴ θέση τοῦ Ἀντισθένους (πβ. *Γοργίας*, 474 c-d) πρὸς ἐκείνην τοῦ Πλάτωνος, ἀκριβῶς ἐπειδὴ καὶ οἱ δύο θέτουν μεταξὺ *ἀγαθοῦ* καὶ *καλοῦ* μία σχέση ταυτότητος (καθὼς καὶ μεταξὺ *κακοῦ* καὶ *αἰσχροῦ*). *Διαλεκτικὴ* καὶ *Λογικὴ* ἀποτελοῦν τὴ βάση καὶ ἐγγυῶνται τὴν ἠθική, στὸ μέτρο ποὺ οἱ *οἰκεῖοι λόγοι* τῆς πρώτης πρέπει νὰ μετατραποῦν σὲ *ἀναλλοιώτους λογισμοὺς* τῆς δεύτερης. Ἡ ἀνάδυση τῆς ἠθικῆς, ἐντὸς τῆς αὐτονομίας της, ἐδράζεται σὲ δυὸ ἔννοιες: στὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ γνώση πρέπει νὰ πραγματοποιεῖται στὸ πεδίο τῶν ἔργων, δηλαδὴ τῶν ἠθικῶν πράξεων, καὶ στὴ γνώση ὅτι ἡ ἀξία τῆς ἀλήθειας ὀφείλει κάθε φορὰ νὰ πραγματοποιεῖται ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἠθικῆς γνώσεως –ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἕνα σχέδιο μακροπρόθεσμο καὶ ἐπίπονο– ποὺ σχετίζεται μὲ ὅλες τὶς πτυχὲς τῆς ἀνθρώπινης «ἠθικῆς» προσωπικότητος.

Aldo Brancacci
(μτφρ. Μαρία Πρωτοπαπα-Μαρνελη)

ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: Ο ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ. ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Εἰσαγωγή

Εἶναι σίγουρο ὅτι οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένη Λαέρτιου ἀποτελοῦν μία ἀπὸ τὶς κυριότερες πηγὲς τῆς φιλοσοφικῆς καὶ ἄλλης φιλολογίας τῶν Βυζαντινῶν. Τὸ λαερτιανὸ ἔργο εὑρίσκεται νὰ καταλαμβάνει σημαντικὴ θέση στὴν περίφημη *Σούδα* καὶ τὰ ἐπιγράμματά του περιλαμβάνονται στὴν *Παλατινὴ Ἀνθολογία* καὶ τὴν *Πλανούδεια Ἀνθολογία*. Τὸ ἔργο τῆς ἔρευνας ἁπλώνεται ἐφεξῆς πρὸς δυὸ κατευθύνσεις: ἀπὸ τὴν μία, πρὸς τὴν ἐξέταση τῆς χειρόγραφης παράδοσης καὶ τοῦ τρόπου ποὺ αὐτὴ διαμορφώθηκε στὴν μακρότατη ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, πρὸς τὴν ἑρμηνευτικὴ ἀνάγνωση τοῦ ρόλου ποὺ ἡ λαερτιανὴ εἰκόνα τοῦ φιλοσοφικοῦ βίου ἔπαιξε στὸν ἐν λόγῳ πολιτισμό. Μεταξὺ τῶν δύο, στέκεται ἡ εἰδητικὴ ἔρευνα ποὺ προσπαθεῖ νὰ ἀποτυπώσει τὴν ἐξέλιξη τοῦ φιλολογικοῦ εἴδους τῶν *Βίων*, τοῦ ὁποίου τὸ εἶδος τῶν φιλοσοφικῶν βίων ἀποτελεῖ ἁπλῶς ὑποσύνολο. Ὅπως καὶ μὲ ἄλλα καίρια ζητήματα τῆς φιλοσοφίας τῶν Βυζαντινῶν τὸ ἔργο ποὺ ὑπολείπεται εἶναι σημαντικότατο. Ἡ παροῦσα μελέτη σκοπὸ ἔχει νὰ ἀποτελέσει κριτικὴ εἰσαγωγὴ στὶς σχέσεις Βίου καὶ Φιλοσοφίας στὸ Βυζάντιο, εἰδικώτερα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς παράδοσης τῶν λαερτιανῶν βίων.

2. Η χειρόγραφη παράδοση

Ἡ χειρόγραφη παράδοση τοῦ Διογένη Λαέρτιου ἀποτελεῖται ἀπὸ ἕνα μικρὸ σχετικὰ ἀριθμὸ χειρογράφων ἀπὸ τὰ ὁποία τὰ παλαιότερα εἶναι τὰ ἀκόλουθα τρία: (1) B = κώδ. Neapolitanus Burbonicus gr. III B 29 (12ος αἰ.) – (2) P = κώδ. Parisinus gr. 1759 (13ος αἰ.). Τὸ χειρόγραφο αὐτὸ εἶναι πρῶτο μίας σειρᾶς ἄλλων κωδίκων[1], – (3) F = κώδ. Laurentianus plut. 69.13 (13ος αἰ.). Κοντὰ σὲ αὐτὰ τὰ χειρόγραφα, ὑπάρχουν μία σειρὰ ἀπὸ τρεῖς ἐπιτομές, οἱ ἀκόλουθες: (1) Φ = ἐπιτομὴ τοῦ Διογένη Λαέρτιου ποὺ εὑρίσκεται στὸν κώδ. Vaticanus gr. 96 (12ος αἰ.) – (2) φ = ἐπιτομὴ ψευδῶς ἀποδιδόμενη στὸν

---

1. Πβ. G. Basta Donzelli, I codici P Q W Co H I E Y Jb nella tradizione di Diogene Laerzio, *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s. 32, 1969, σσ. 156-119.

Ἡσύχιο τὸν Μιλήσιο, στὸν κώδ. Vaticanus gr. 96 (12ος αἰ.) – (3) Vi = ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ τρίτο Βιβλίο τοῦ Διογένη Λαέρτιου ποὺ σώζονται στὸν κώδ. Vindob. phil. gr. 314 (χρονολογούμενο ἀπὸ τὸ 925)[2]. Πέρα ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς κώδικες, ὑπάρχει καὶ μία τριανταριὰ ἀκόμη μεταγενέστερα χειρόγραφα τῶν 14ου, 15ου καὶ 16ου αἰώνων. Κοντὰ σὲ αὐτὰ καὶ ἡ ἔμμεση παράδοση ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη πλήρως διαλευκανθεῖ καὶ ποὺ περιλαμβάνει, ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, τὴν *Παλατινὴ Ἀνθολογία* καὶ τὴν *Πλανούδεια Ἀνθολογία* ὅσον ἀφορᾶ στὰ ἐπιγράμματα τοῦ Λαέρτιου καὶ τὴν *Σούδα* γιὰ τοὺς καθεαυτὸ βίους τῶν φιλοσόφων. Ὑπάρχει ἀκόμη ἡ Λατινικὴ ἔμμεση παράδοση καθὼς καὶ ἐκείνη τῶν Μιχαὴλ Ἀποστόλη καὶ τοῦ Ἀρσένιου τὴν ὁποία θὰ ἐξετάσουμε παρακάτω[3].

Γιὰ τὴν ἱστορία τῶν χειρογράφων του Διογένη Λαέρτιου ἐργάσθηκε πρῶτος ὁ H. Usener[4]. Ἐναντίον τῶν ἀπόψεων τοῦ Usener ἐκφράσθηκε ὁ Edgar Martini[5]. Σύμφωνα μὲ τὸν Martini, ὁ Usener λανθασμένα δὲν ἔλαβε ὑπόψη του τὶς ἐπιτομές, ὁρισμένες τῶν ὁποίων σαφῶς παραπέμπουν σὲ ἀρχαιότερα τῶν ὑπαρχόντων πλήρων χειρογράφων. Ἐναντίον τῆς ἄποψης αὐτῆς τέθηκε ὁ A. Gercke[6] ἀλλὰ ὁ Martini ἐπέμεινε στὶς θέσεις του[7], ἂν καὶ ὁ Gercke ἐπέμεινε τὸ ἴδιο στὶς ἀμφιβολίες ὡς πρὸς τὶς θέσεις αὐτές[8], ἐνῶ ἀργότερα μαζί του συντάχθηκε καὶ ὁ E. Schwarz[9] καὶ σχετικὰ πιὸ πρόσφατα ἡ G. Basta Donzelli[10]. Ὑπὲρ τῆς ἀρχαιότερης παράδοσης ἀπὸ πλήρη χειρόγραφα τάχθηκαν καὶ οἱ A. Delatte καὶ I. Düring μὲ τὴν παρακάτω διαφορά: ὁ πρῶτος ὑποστήριξε ὅτι τὰ ἀποσπάσματα τῆς *Σούδας* καὶ ἡ ἐπιτομὴ (1) εἶναι οἱ μόνοι μάρτυρες τοῦ ἀρχετύπου[11]. Ὁ During περιόρισε τὴ σπουδαιότητα τῆς *Σούδας* ἐνῶ ἡ ἐπιτομὴ (1) προέρχεται κατ'αὐτὸν ἀπὸ τὴν ἴδια οἰκογένεια τῶν πλήρων σωζόμενων κωδίκων[12]. Τὰ βυζαντινὰ ἀποσπάσματα τῶν ἐπιτομῶν βοήθησαν, παρὰ τὶς ἀντιπαραθέσεις τῶν ἐρευνητῶν, στὴν προσπάθεια νὰ ἐντοπισθεῖ τὸ

---

2. Πβ. Tiziano DORANDI, Estratti da III libro di Diogene Laerzio in un codice di Vienna (Cod. phil. gr. 314), *Studi Classici e Orientali*, 43, 1993, σσ. 63-72.

3. Πβ. T. DORANDI, Studi sulla tradizione indiretta di Diogene Laerzio: La "Ionia" di Arsenio, στό: *Ὁδοὶ Διζήσιος. Studi in onore di Francesco Adorno*, A cura di M. Serena Funghi, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1996, σσ. 169-180.

4. Πβ. H. USENER, *Epicurea*, Lipsiae, 1887, σσ. I-XV.

5. *Analecta Laertiana*, I καὶ II Μέρος, Leipzig, 1899-1902.

6. *Deutsche Literatur Zeitung*, 11, 1900, σσ. 170-173.

7. Zur handschriftlichen Überlieferung des Laertios Diogenes, *Rheinisches Museum*, 55, 1900, σσ. 612-624.

8. Die Überlieferung des Diogenes Laertios, *Hermes*, 37, 1902, σσ. 401-434.

9. Πβ. λῆμμα «Diogenes. 40», *Pauly-Wissowa Real Enzyklopädie*, V, 1, 1903, στήλ. 739-740, ἀναδημ. στὸ ΙΔΙΟΥ, *Griechische Geschichtschreiber*, Leipzig, 1957, σσ. 455-457.

10. Per un edizione di Diogene Laerzio: I codici V U D G S, *Bollettino dei Classici. Academia Nazionale dei Lincei*, 8, 1960, σσ. 93-132. Πβ., ἐπίσης, G. BASTA DONZELLI, I codici P Q W Co H I E Y Jb ..., *ἔνθ' ἀν.*

11. *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, σσ. 63-97.

12. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, σσ. 13-27.

ἀρχέτυπο τοῦ λαερτιανοῦ ἔργου. Ὁ Martini[13], ὁ H.S. Long[14] καὶ ὁ A. Biedl[15] ἐργάσθηκαν πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση. Ὁ τελευταῖος κατέδειξε μὲ διεξοδικὸ τρόπο ὅτι ἡ ἐπιτομὴ (1), ὁ ἐπιλεγόμενος κώδικας Φ, εἶναι ὁ ἀρχέτυπος κώδικας ὅλων τῶν ἄλλων χειρογράφων. Μὲ τὶς ἀπόψεις του τάχθηκε ὁ L. Tartaglia[16], ἐνάντια ἰδιαίτερα στὶς θέσεις τοῦ Long ποὺ ἐπέμεινε στὴ θεωρία τῶν πλήρων χειρογράφων.

Ὁ D. Knoepfler[17] ὁδηγήθηκε, ἐξετάζοντας ἕνα μόνο βίο, αὐτὸν τοῦ Μενέδημου τοῦ Ἐρετριέως, σὲ κάποια συμπεράσματα ποὺ μένει νὰ ἐπαληθευθοῦν καὶ γιὰ τὸ σύνολο τοῦ ἔργου τοῦ Λαέρτιου[18]. Ὁ Knoepfler πρότεινε τὴν ὕπαρξη ἑνὸς χφ. Ω, συγγενοῦς πρὸς τὸ Φ ἀλλὰ διακριτοῦ ἀπὸ αὐτό, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὸν πρόγονο τῶν πλήρων κωδίκων τοῦ ἔργου. Τὸ πρωτότυπο τοῦ Φ ποὺ πιθανῶς χρονολογεῖται ἀπὸ τὸν 11ο ἢ 12ο αἰώνα δὲν ἦταν τὸ Ω ἀλλὰ ἕνας ἄλλος κώδικας ποὺ ἂν τὸ ὀνομάζαμε Χ θὰ ἦταν κοινὸς πρόγονος τόσο τοῦ Φ ὅσο καὶ τοῦ Ω[19]. Ὁ Knoepfler διακρίνει μία οἰκογένεια χφφ. ἰταλοέλληνικὴ ποὺ εἶναι ἐκείνη τῶν πλήρων κωδίκων τοῦ ἔργου καὶ μία οἰκογένεια «ἀνατολική» στὴν ὁποία ἀνήκει ἡ σημαντικὴ ἐπιτομὴ Φ ποὺ ἀντιγράφηκε στὸ Βυζάντιο πρὶν ἀπὸ τὴ θέσπιση τῆς vulgata τῶν πλήρων κωδίκων τοῦ ἔργου τοῦ Λαέρτιου. Τὸ χφ. Φ προέρχεται ἀπὸ τὸ ἀρχικὸ Χ μέσῳ μίας ἄλλης ἐκδοχῆς τοῦ ἔργου ποὺ πιθανῶς χρονολογεῖται γύρω στὸ 1100. Ἡ ἰταλο-ἑλληνικὴ ἐκδοχὴ διαδόθηκε στὴν «Ἀνατολή» μέσῳ τῆς ἐκδοχῆς P ἡ ὁποία ἐπανῆλθε στὴν Ἰταλία χάρη στὸν Guarino Veronese. Ἀπὸ ἐδῶ προέρχεται καὶ ὁ κώδικας Laurentianus 69.35 (H) ποὺ ἀργότερα μεταφράσθηκε ἀπὸ τὸν Ambrogio Traversari (1386-1439) στὰ λατινικὰ καὶ πρωτοτυπώθηκε τὸ 1472 ἀλλὰ γνώρισε καὶ πολλὲς ἐπανεκδόσεις τοὺς ἑπόμενους αἰῶνες[20].

---

13. *Ἔνθ' ἀν.*, Μέρος δεύτερο.

14. The Short Forms of the Text of Diogenes Laertius, *Classical Philology*, 44, 1949, σσ. 230-235.

15. *Zur Textgeschichte des Laertios Diogenes. Das grosse Exzerpt Φ*, Città del Vaticano, 1955.

16. L'estratto vaticano delle Vite di Diogene Laerzio, *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 49, 1974, σσ. 253-271.

17. *La Vie de Menedeme d'Érétrie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des Vies des philosophes*, Basel, 1991.

18. Βλ. τὴν κριτικὴ τοῦ βιβλίου τοῦ Knoepfler ἀπὸ τὸν A. Desbordes, *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, hrsg. von der Österreichischen Humanistischen Gesellschaft, 46, 1993, σσ. 190-201.

19. Γιὰ μία κριτικὴ τοῦ στέμματος τοῦ Knoepfler, πβ. T. Dorandi, Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum, *Phronesis* 45, 2000, σσ. 331-340.

20. Γιὰ πλήρη συνοπτικὴ παρουσίαση τῆς χειρόγραφης παράδοσης, πβ. Tiziano Dorandi, La tradition manuscrite, στὸ Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, trad. française ss. la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, introd., trad. et notes de J.-F. Balaude, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Caze, R. Goulet et M. Narcy, avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Livre de Poche/La Pochotheque, coll. 'Classiques Modernes', 1999², σσ. 33-39.

3. Ὁ Tiziano Dorandi καὶ ἡ φιλολογικὴ προσέγγιση

Εἰδικώτερα μὲ τὴν παράδοση τοῦ κειμένου τοῦ Διογένη Λαέρτιου στὸ Βυζάντιο καὶ μὲ τὸν τρόπο ποὺ αὐτή μας βοηθάει νὰ κατανοήσουμε τὸ «ἀρχικὸ κείμενο» (Ur-text) τοῦ Λαέρτιου ἀσχολήθηκε ὁ Tiziano Dorandi. Παρόλο ποὺ ἡ προσέγγισή του εἶναι φιλολογικὴ καὶ πραγματολογική, ἡ συνεισφορά του εἶναι ὡστόσο σημαντικὴ γιὰ τὴν κατανόηση θεματικῶν καὶ ἑρμηνευτικῶν προβλημάτων τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν ἰδεῶν. Οἱ ἔρευνες τοῦ Dorandi κρυσταλλώνονται κυρίως σὲ ἐκτενὲς ἄρθρο του περὶ τῆς τύχης τοῦ Διογένη Λαέρτιου στὸν Βυζαντινὸ 10ο αἰ.[21]. Ὁ ἰταλὸς ἐρευνητής, σὲ συνέχεια τῶν λογίων ποὺ ἀναφέραμε προηγουμένως, ἐπιχειρεῖ νὰ ἀξιολογήσει τὴν ἔμμεση παράδοση τοῦ κειμένου τοῦ Λαέρτιου στὸ Βυζάντιο. Ὁ Dorandi θεωρεῖ ὡς πιὸ σημαντικὰ χειρόγραφα γιὰ τὴν ἐν λόγῳ μελέτη, «σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο τῶν ἐρευνῶν του», τοὺς παρακάτω κώδικες: (1) B=Neap. Burb. gr. III B 29 (12ος αἰ.) - (2) P=Paris. gr. 1759 (13ος αἰ.) - (3) F=Laur. 69.13 (13ος αἰ.) - (4) D=Neap. Burb. III B 28 (15ος αἰ. Πρόκειται γιὰ χφ. ἀντιγραφὲν ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Ρῶσσο ποὺ ὁ Marcovich, κατὰ τὸν Dorandi, ὑπερεκτίμησε στὴν ἔκδοσή του τῶν *Βίων* τοῦ Λαέρτιου) - (5) Vi=excerpta libri III in cod. Vindob. gr. 314, ff. 27^{r}-29^{v} (28 Ἰουλίου 925. Τὸν κώδικα δημοσίευσε ὁ Dorandi)[22] - (6) Φ = excerpta in cod. Vat. gr. 96 (12ος αἰ.). - (7) φ = ψευδο-Ἡσύχιος στὸν κώδ. Vat. gr. 96 - (8) Ω = συμπίλημμα τῶν BPF - (9) X=συμπίλημμα τῶν Ω καὶ Φ/φ.

Τὸ χειρόγραφο φ περιλαμβάνει τὴν πραγματεία ὑπὸ τὸν τίτλο *«Ἡσυχίου Μιλησίου περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων»* καὶ ἀποτελεῖται ἀπὸ μία σειρὰ βιογραφιῶν ποὺ συνέθεσε ἀνώνυμος συγγραφέας δανειζόμενος ἀποσπάσματα ἀπὸ τοὺς *Βίους* τοῦ Διογένη Λαέρτιου καὶ τὴ *Σούδα* κατὰ τὸν 11ο αἰώνα[23]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὁ κώδ. Φ εἶναι τὸ ἀρχέτυπο ὅλων τῶν χφφ. του, ὅπως ἔδειξε ὁ E. Martini[24]. Τὸ ἔργο τοῦ Ἡσύχιου εἶναι ἐκδομένο στὸν Β΄ τόμο τῆς ἔκδοσης τῶν λαερτιανῶν βίων τοῦ Marcovitch[25].

Δύο εἶναι οἱ ἄξονες μὲ τοὺς ὁποίους προσεγγίζει ὁ Dorandi τὴν παρουσία τοῦ Λαέρτιου στὸ Βυζάντιο: πρῶτον, μέσῳ τῆς παράθεσης τῶν λαερτιανῶν ἐπιγραμμάτων[26] στὴν *Παλατινὴ Ἀνθολογία* καὶ τὴν *Πλανούδεια Ἀνθολογία* καί, δεύτερον, μέσῳ τῆς παράθεσης ἀποσπασμάτων τῶν *Βίων* στὴ *Σούδα*. Τὰ ἐπιγράμματα τοῦ Λαέρτιου εἶχαν ἤδη ἐκτιμηθεῖ ἀπὸ τὸν Nietzsche, τὸν Kolàr[27] καὶ τὸν Gigante[28]. Γι' αὐτὸν τὸν τελευταῖο, ἡ συλλογὴ τῶν ποιητικῶν ἔργων

---

21. Diogene Laerzio nel X secolo. Studi sulla tradizione indiretta delle vite dei filosofi, *Byzantinische Zeitschrift*, 96/II, 2003, 123-155.

22. Estratti dal III libro di Diogene Laerzio..., *ἔνθ' ἀν.*

23. Βλ. K. Lehrs, *Die Pindarscholien*, Leipzig 1873, σσ. 159-164

24. *Analecta laertiana*, II, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 154-166. Πβ., ἀκόμη, A. Biedl, *ἔνθ' ἄν.*, σσ. 47-51, καὶ D. Knoepfler, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 53-55.

25. Πβ. Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum. Vol. II: Excerpta Byzantina*, ἔκδ. M. Marcovich, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, σσ. 89-138.

26. Πβ. σχετικὰ μὲ τὸν Nietzsche καὶ τὸν Διογένη Λαέρτιο, Γ. Αραμπατζη, Βίος καὶ Φιλοσοφία κατὰ τὸν Διογένη Λαέρτιο, *Φιλοσοφία*, 38, 2008, σσ. 144-147.

27. Πβ. A. Kolàr, De Diogenis Laertii Pammetro, *Listy Filologicke*, 3, 1955, σσ. 190-195.

28. Πβ. Γ. Αραμπατζη, Βίος καὶ Φιλοσοφία, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 155-157.

τοῦ Λαέρτιου, ἡ *Πάμμετρος*, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἡ «Vorstufe τῶν *Βίων*»[29]. Ὁ Torandi ὑπογραμμίζει τὸ γεγονὸς ὅτι ἀπουσιάζει μία συνθετικὴ μελέτη τῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν λαερτιανῶν ἐπιγραμμάτων καὶ τῶν παραθέσεών τους στὶς Βυζαντινὲς ἀνθολογίες. Εἰδικώτερα, θέτει σὲ ἐπισταμένη κριτικὴ ἀνάλυση τόσο τὶς ἀναπαραγωγὲς λαερτιανῶν ἐπιγραμμάτων στὴν *Παλατινὴ* καὶ τὴν *Πλανούδεια Ἀνθολογία* ὅσο καὶ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία προηγούμενων μελετητῶν. Ἰδιαιτέρως ἀποκρούει τὴν θέση τοῦ R. Weisshaupl[30] ὅτι ὁ βυζαντινὸς ποιητὴς καὶ ἐκδότης τῆς *Παλατινῆς* Κωνσταντίνος Κεφαλᾶς δὲν εἶχε ἄμεση πρόσβαση στὸ πρωτότυπο κείμενο τοῦ Λαέρτιου. Οἱ σχέσεις βυζαντινῶν ἐπιτομῶν καὶ λαερτιανοῦ πρωτότυπου δὲν ἀπασχόλησαν τοὺς μελετητὲς ἢ τοὺς ἐκδότες τῶν ἀνθολογιῶν ὅπως ὁ Stadtmüller[31] παρὰ μόνο προγραμματικὰ[32] ἢ μὲ πολὺ συνοπτικὸ τρόπο[33]. Ὁ Biedl[34] ὑπέδειξε ὅτι προκειμένου νὰ καταλήξουμε γιὰ τὸν Κεφαλᾶ ὀφείλουμε νὰ ἀναρωτηθοῦμε κατὰ πόσο αὐτὸς εἶχε ἄμεση γνώση τοῦ λαερτιανοῦ ἔργου. Ὁ M. Boas[35] ἐπὶ τῇ βάσει τῶν προσεγγίσεων τῶν Weisshaüpl καὶ Biedl, συνεδύασε τὸ πρόβλημα τῶν ἐπιγραμμάτων τῶν *Βίων* μὲ τὸ γενικώτερο πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ Λαέρτιου[36] καὶ κατέληξε σὲ μία ὑπόθεση διπλῶν πηγῶν τοῦ Κεφαλᾶ (Διογένης Λαέρτιος καὶ *Στέφανος* τοῦ Μελεάγρου). Ὁ Dorandi ἀπορρίπτει τὴν ὑπόθεση τοῦ Weisshaüpl ὅτι ὁ Κεφαλᾶς εἶχε ὡς πρότυπο τὴν ἴδια τὴν *Πάμμετρο*. Ἡ κριτικὴ τῆς ἔμμεσης παράδοσης ἀπὸ τὸν G. Knaack[37] ποὺ ὑπέστη μὲ τὴν σειρά του τὴν κριτικὴ τοῦ Boas[38] ὑποστηρίχθηκε ἐκ νέου ἀπὸ τὸν J. A. Notopoulos[39] γιὰ νὰ δεχθεῖ καὶ αὐτὸς μὲ τὴ σειρά του τὴν κριτικὴ τοῦ L. Tarán[40]. Ἡ λεπτομερὴς ἐξέταση τοῦ κειμένου τοῦ Διογένη Λαέρτιου καὶ τῆς *Παλατινῆς Ἀνθολογίας* ὁδηγεῖ τὸν Dorandi νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ Κεφαλᾶς εἶχε ἄμεση πρόσβαση στὸ κείμενο τοῦ Λαέρτιου καὶ νὰ προτείνει μάλιστα μὲ ἱκανὰ ἐπιχειρήματα ὅτι πηγὴ τῆς συλλογῆς τοῦ Κεφαλᾶ, τὸ χφ. τοῦ ὁποίου εἶναι

---

29. Marcello GIGANTE, Biografia e dossografia in Diogene Laerzio, *Elenchos*, 7, 1986, σ. 40.

30. Die Grabgeschichte der griechischen Anthologie, *Abhandl. D. Archäol. -Epigr. Seminares d. Universität Wien*, VII, 1889, σσ. 34-38.

31. *Anthologia Graeca epigrammatum Palatina cum Planudea*, Leipzig, I, σ. xiv καὶ II.1, σ. lix.

32. MARTINI, *ἔνθ' ἀν.*

33. P. WALTZ, *Anthologie Grecque. Première partie: Anthologie Palatine*, IV, 1-2, Paris, 1938, σσ. 15-16.

34. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 43,

35. *De epigrammatis Simonideis. Pars I: Commentatio critica de epigrammatum traditione*, Groningen, 1905, σσ. 118-124.

36. Πβ. γιὰ τὸ γενικώτερο ζήτημα τῶν *Quellenforschungen* τοῦ Λαέρτιου, Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, *ἔνθ' ἄν.*, σσ. 134-141.

37. *Wochenschrift für klassische Philologie*, 8, 1891, σ. 917.

38. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 120 ὑποσημ. 42.

39. Plato's Epitaph, *American Journal of Philology*, 63, 1942, σσ. 277-281.

40. Plato's Alleged Epitaph, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 25, 1984, σσ. 63-82.

ἀρχαιότερο – χρονολογούμενο περὶ τὸ 900 – τῶν σωζόμενων χφφ. τῶν λαερτιανῶν *Βίων*, πρέπει νὰ εἶναι ὁ κώδικας Χ.

Τὸ πρόβλημα τῶν ἀναλύσεων τοῦ Dorandi παρουσιάζεται ὅταν αὐτὸς ἐπιχειρεῖ νὰ ἀναρωτηθεῖ γιὰ τὴν ἀξία τῶν λαερτιανῶν ἐπιγραμμάτων τῆς *Παλατινῆς Ἀνθολογίας*. Η ἔννοια τῆς «ἀξίας» στὰ πλαίσια τῆς ἀνάγνωσής του περιορίζεται στὴν ἀξία ποὺ αὐτὰ ἔχουν γιὰ τὴν ἀνασύσταση τοῦ κειμένου τοῦ Λαέρτιου καὶ γιὰ τὴν κατανόηση τῶν πηγῶν τῆς βυζαντινῆς ἐγκυκλοπαιδικότητας τοῦ 10ου αἰ. Ἡ θεματικὴ τῶν ἐπιγραμμάτων εἶναι ζήτημα ποὺ ἀφήνεται κατὰ μέρος, ἂν καὶ αὐτὸ ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὸ ἐνδιαφέρον τῶν Βυζαντινῶν γι' αὐτά.

Τὸ ἴδιο ἐρευνητικὸ πρόγραμμα καθοδηγεῖ τὸν Dorandi καὶ στὴν μελέτη τῶν σχέσεων τῶν *Βίων* καὶ τῆς *Σούδας*. Ἀναφέρεται αὐτὸς στὸ πλῆθος τῶν μελετητῶν ποὺ ὑπογράμμισαν τὴν ἀξία τῆς *Σούδας* γιὰ τὴν προσέγγιση κι ἀνασύσταση τοῦ κειμένου τοῦ Λαέρτιου[41]. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ ἐκδότης τῶν *Βίων* M. Marcovich ἐπανέκδοσε καὶ τὰ ἀποσπάσματα τῆς *Σούδας* μὲ τὸ κείμενο τοῦ Λαέρτιου πιστεύοντας στὴν ἰδιαίτερη ἀξία τους γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ λαερτιανοῦ ἔργου[42]. Τὸ πρόβλημα τῆς ἄμεσης ἢ ἔμμεσης – μέσῳ κάποιας ἐνδιάμεσης ἐπιτομῆς – πρόσβασης στὸ κείμενο ἀναδεικνύεται καὶ ἐδῶ. Ἀναφέρεται ἡ ὑπόθεση τοῦ Adler[43] περὶ μίας ἐνδιάμεσης πηγῆς ἡ ὁποία περιγράφεται ὡς philosophische Hauptquelle γιὰ τὴν ὁποία προτείνεται τὸ ὄνομα τοῦ Ἡσύχιου τῆς Μιλήτου καὶ τοῦ προαναφερθέντος ἔργου του. Ὁ Dorandi ἀναφέρεται στὴν ἄποψη ὅτι μεταξὺ τῶν ἐτῶν 829 καὶ 857 συντάχθηκε ἐπιτομὴ τοῦ ἔργου αὐτοῦ στὴν ὁποία προστέθηκαν βιογραφίες χριστιανῶν ἐξεχόντων πνευματικῶν ἀνδρῶν[44]. Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ βασίζεται μόνο στὴ σχετικὴ ἀναφορὰ τῆς *Σούδας*[45] ἀλλὰ ὑποστηρίχθηκε πρόσφατα καὶ ἀπὸ τὸν J. Schamp[46]. Ὁ Ἡσύχιος προτάθηκε ὡς αὐτὴ ἡ ἐνδιάμεση πηγὴ μεταξὺ Λαέρτιου καὶ *Σούδας*. Ἤδη ὁ Nietzsche εἶχε ὑποστηρίξει ὅτι καὶ ὁ Ἡσύχιος καὶ ὁ Λαέρτιος παραπέμπουν σὲ μία ἄλλη κοινὴ πηγή, ὑπέθετε μάλιστα ὅτι αὐτὴ ἦταν ὁ Δημήτριος ὁ Μάγνης[47].

Κατὰ τὸν Adler, τὸ μεσαῖο κείμενο ἀποτελοῦνταν ἀπὸ κατὰ λέξη ἀποσπάσματα παρμένα ἀπὸ τοὺς *Βίους* τοῦ Λαέρτιου, ἀπὸ τὰ σχόλια στὰ *Τοπικὰ* τοῦ Ἀλέξανδρου τοῦ Ἀφροδισιέως καὶ ἀπὸ τὰ σχόλια στὸ *Περὶ ψυχῆς* τοῦ Ἰωάννη Φιλόπονου, καθὼς ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὸ *Πηγὴ γνώσεως* τοῦ Ἰωάννη

---

41. Πβ. *ἀνωτέρω*, σσ. 213-214.
42. Πβ. *ἀνωτέρω*, ὑποσημ. 25.
43. Πβ. λῆμμα «Suidas», *RE*, IV, A, 1, 1931, στήλ. 709-711.
44. Πβ. G. WENTZEL, *Die griechische Übersetzung der viri illustres des Hieronymus*, Leipzig, 1895, σ. 3.
45. Πβ. η 611 = II 594, 16-17.
46. *Photios historien des lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, σσ. 53-67
47. Βλ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, *ἔνθ' ἀν.*

Δαμασκηνοῦ. Η ἐπιλογὴ αὐτὴ δείχνει μία προσεκτικὴ ἀνάγνωση τῶν πηγῶν καὶ μία συγκεκριμένη ὀργάνωση τοῦ ὑλικοῦ πρὸς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση. Ἡ ὀργάνωση αὐτή, ἄραγε, ὑπῆρχε εἰδικώτερα στὴν ἐνδιάμεση πηγὴ ἤ, ἴσως, εἶναι ὑπεύθυνος γι' αὐτὴν ὁ συντάκτης τῆς *Σούδας*, ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ ἔχει ἐπηρεαστεῖ ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ ἱστορικὰ ἀποσπάσματα τῆς ἐγκυκλοπαίδειας τοῦ Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου[48]. Ἕνα ἄλλο ἐρώτημα ἀφορᾶ στὸ φιλολογικὸ εἶδος τῆς ἐνδιάμεσης πηγῆς. Ἦταν, ἄραγε, ἕνα λεξικὸ ὑπὸ μορφὴ «ὅρων»; Κάτι, ἀντίστοιχο, ὑπάρχει μόνο στὸν τομέα τῆς ἰατρικῆς (οἱ *Ὅροι* τοῦ ψευδο-Γαληνοῦ) καὶ τῶν μαθηματικῶν (οἱ *Ὅροι* τοῦ ψευδο-Ἥρωνος). Ὁ Dorandi διαχωρίζει τὴν περίπτωση τῶν *Ὅρων* τοῦ ψευδο-Πλάτωνος, χωρὶς ὅμως ἱκανὴ ἐπιχειρηματολογία[49]. Τὸ ἴδιο κάνει καὶ γιὰ τὶς Ἐκλογὲς ὅρων τοῦ ψευδο-Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως[50] πάλι χωρὶς ἱκανὴ δικαιολόγηση. Ὁ Dorandi θεωρεῖ ὅτι ἡ *Σούδα* ἦταν μία σταχυολόγηση ποὺ χρησίμευε ὡς εἰσαγωγὴ στὶς φιλοσοφικὲς σπουδὲς μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ συμβαίνει σὲ ὁρισμένα χειρόγραφα τῶν νεοπλατωνικῶν σχολίων στὸν Ἀριστοτέλη, τῶν σχολίων τοῦ Δαμάσκιου στὸν πλατωνικὸ *Φαίδωνα* καὶ σ' ἐκεῖνα τοῦ Ὀλυμπιόδωρου στὸν *Γοργία*, καθὼς καὶ σὲ ἄλλους μεμονωμένους κώδικες ποὺ ἀναφέρει. Συμπερασματικά, ὁ Dorandi ἐπιμένει στὴν ἀξία τῆς *Σούδας* γιὰ τὴν προσπέλαση τοῦ λαερτιανοῦ κειμένου, ἀντιτίθεται ὅμως στὴν ἄμεση παραβολὴ καὶ ἔκδοση τῶν δυὸ κειμένων, τοῦ λαερτιανοῦ καὶ τῆς *Σούδας*, ὅπως ἔκανε ὁ Marcovich, τὴν ὁποία θεωρεῖ ἐσφαλμένη μεθοδολογικά.

Σὲ ἄλλο ἄρθρο του ὁ Dorandi ἐπικεντρώνεται στὴν ὕστερη βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ ἔμμεση παράδοση τοῦ λαερτιανοῦ κειμένου καὶ εἰδικώτερα στὴν «*Ἰωνία*» τῶν Μιχαὴλ Ἀποστόλη καὶ τοῦ υἱοῦ του Ἀρσένιου[51]. Η σύνθεση τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἔγινε μὲ ἀργὸ καὶ κοπιώδη ρυθμὸ ἀπὸ τὸν βυζαντινὸ λόγιο Μιχαὴλ Ἀποστόλη ἢ Ἀποστόλιο (πέρ. 1422 – μετὰ τὸ 1471 ἢ τὸ 1486) μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1454 καὶ 1466, ὅταν ὁ λόγιος συνέταξε μία «*Συναγωγὴ παροιμιῶν καὶ συνθήκη*» ποὺ μὲ τὸν θάνατό του πέρασε στὰ χέρια τοῦ υἱοῦ του Ἀριστόβουλου, γνωστοῦ ὡς Ἀρσένιου, ἐπίσκοπου Μονεμβασίας. Ἕνα ἀντίγραφο εἶχε προλάβει νὰ παραδώσει στὸν Gaspare Zacchi di Volterra, ἐπίσκοπο τοῦ Osimo (1460-1474), καὶ ἕνα ἄλλο στὸν βενετὸ Lauro Quirino (πέθανε τὸ 1466). Γιὰ τὴν ἱστορία τῶν κωδίκων, ὁ Dorandi παραπέμπει στὴν

---

48. Πβ. C. de Boor, Suidas und die konstantinische Exzerptsammlung, *Byzantinische Zeitschrift*, 21, 1912, σσ. 381-424 καὶ 23, 1914/1919, σσ. 1-127.

49. Πβ., T. Dorandi, Diogene Laerzio a Bisanzio..., *ἔνθ' ἀν.*, σ. 150, ὑποσημ. 144. Γιὰ τοὺς πλατωνικοὺς *Ὅρους* καὶ τὴ φιλοσοφικὴ σημασία τους, πβ. Γ. Αραμπατζης, *Μικρὸ Ἀνθολόγιο περὶ ρητορείας. Πλάτωνος ὁρισμοί*, Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 1997.

50. Δημοσιεύθηκαν ἀπὸ τοὺς S. Kapetanaki καὶ R. Sharples, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 44, 2000, σσ. 103-143.

51. Πβ. Studi sulla Tradizione Indiretta di Diogene Laerzio: La «Ionia» di Arsenio, *ἔνθ' ἀν.*

Anna Lucia Di Lello-Finuoli[52] καθὼς ἐπίσης καὶ στὸν W. Bühler[53]. Ὁ Ἀρσένιος κατόρθωσε νὰ δημοσιεύσει ὅσο ζοῦσε μόνο τὸ τμῆμα τῶν Ἀποφθεγμάτων ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ πατρός του[54]. Τὸ βιβλίο τυπώθηκε στὴ Ρώμη χωρὶς ἀναγραφὴ χρονολογίας οὔτε τυπογράφου. Ὁ É. Legrand[55], θεωρεῖ ὅτι τὸ ἔργο ἐκδόθηκε τὸ 1519 στὸ τυπογραφεῖο τοῦ Monte Cavallo. Τὸ ὑπόλοιπο ἔργο ἐκδόθηκε μὲ ἐλλείψεις ἀπὸ τὸν Christian Walz[56] ἐνῶ ὁ E. Von Leutsch προανήγγειλε μία πλήρη ἔκδοση στὸν Β΄ τόμο τοῦ *Corpus Paroemiographorum Graecorum* ἀλλὰ κατόρθωσε νὰ ἐκδόσει μόνο μία ἐπιλογὴ τῶν Γνωμῶν, καθὼς καὶ ὅλα τὰ ἀποφθέγματα καὶ ὅλες τὶς μυθικὲς ἱστορίες τῆς *Ἰωνίας* ποὺ ξεκινοῦν μὲ τὸ γράμμα -α. Ὁ Dorandi ἔχει σὲ χαμηλὴ ὑπόληψη τὴν προσπάθεια τοῦ Ἀποστόλη ὅσον ἀφορᾶ τὴν παράδοση τοῦ λαερτιανοῦ κειμένου καὶ δὲν διστάζει νὰ ἐπαναλάβει ὡς ἐπιφύλαξη γιὰ τὸν κάθε μέλλοντα ἐκδότη τὴν ρήση τοῦ Bühler: *cave vero, ne Apostolio nimiam fidem habeas...*

4. Μεθοδολογικὰ προβλήματα τῆς ἐπίδρασης τοῦ Λαέρτιου στὴν Βυζαντινὴ παράδοση

Σὲ ἄλλο κείμενό του ὁ Dorandi, πιστὸς στὴν φιλολογικὴ προσέγγισή του, προχωρεῖ σὲ παράθεση καὶ ἄλλων κωδίκων μὲ ἐπιτομὲς τῶν *Βίων* τοῦ Λαέρτιου[57] ἐπιδεικνύοντας ἕνα συνεχὲς ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν βυζαντινὴ κληρονομιὰ τοῦ λαερτιανοῦ κειμένου. Ἡ προσφορὰ αὐτὴ συμβάλλει σὲ μέγιστο βαθμὸ στὴν κατανόηση τῶν τυχῶν αὐτοῦ τοῦ τελευταίου μέσα στὸ βυζαντινὸ περιβάλλον. Σὲ κριτικὴ ἔργου τοῦ Thomas Schirren[58], ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ τὴ συμβολικὴ προσέγγιση τοῦ Ernst Cassirer γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ ἑλληνιστικοῦ Βίου τοῦ Ἀπολλώνιου τοῦ Τυανέως, ἐμφανίζονται τὰ ὅρια τῆς μεθόδου τοῦ Dorandi, καθὼς καὶ ὁ ἴδιος δηλώνει ὅτι ἄλλη εἶναι ἡ προσέγγισή του, δηλαδὴ ἡ φιλολογική[59]. Προκειμένου νὰ διευρύνουμε τὸ πεδίο τῶν ἀναζητήσεών του πρὸς τὸ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο, εἴτε αὐτὸ ἀφορᾶ σὲ μία συγκριτικὴ φαινομενολογία εἴτε σὲ μία ὀντολογία τῶν ἔργων τοῦ πολιτισμοῦ, εἶναι ἀνάγκη νὰ στραφοῦμε πρὸς τὴν εἰδητικὴ ἢ/καὶ τὴν ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση. Εἶναι

---

52. *Un esemplare autografo di Arsenio e il 'Florilegio' di Stobeo*, Roma, ed. de l'Ateneo, 1971, σσ. 33-80.

53. *Zenobii Athoi Proverbia*, I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, σσ. 293-298.

54. *Ἀποφθέγματα φιλοσόφων καὶ στρατηγῶν, ρητόρων τε καὶ ποιητῶν συλλεγέντα παρὰ Ἀρσενίου ἀρχιεπισκόπου Μονεμβασίας - Praeclara dicta Philosophorum, Imperatorum, Oratorumque, & Poetarum, ab Arsenio Archiepiscopo Monembasiae collecta.*

55. *Bibliographie hellénique des XV^e et XVI^e siècles*, I, Paris, 1885, σ. 169.

56. *ΑΡΣΕΝΙΟΥ ΙΩΝΙΑ. Arsenii Violetum*, Stuttgart, Loeflund, 1832.

57. Πβ. Altri codici con excerpta delle Vite di Diogene Laerzio, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 11, 2008, σσ. 1-6.

58. *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat*, Heidelberg, Univeristätsverlag Winter, 2005.

59. *Sehepunkte*, 6, 2006, Nr. 7/8 [15.07.2006]: www.sehepunkte.de/2006/07/10791.html.

ἀλήθεια ὅτι καὶ ὁ Dorandi ἐπιδίδεται σὲ εἰδητικὲς θεωρήσεις, ὡστόσο αὐτὸ γίνεται μόνο στὰ πλαίσια τοῦ φιλολογικοῦ εἴδους στὸ ὁποῖο ἀναδεικνύονται τὰ ἀποσπάσματα τοῦ λαερτιανοῦ κειμένου (*Ὅροι*). Οἱ χρήσεις τῶν *Βίων*, ὅμως, μπορεῖ νὰ εἶναι πολλαπλὴ καὶ νὰ ὑπερβαίνει αὐτὸ ποὺ θὰ ὀνομάζαμε «ρητορικὸ ἢ φιλοσοφικὸ πρόγραμμα σπουδῶν (cursus)». Εἰδικώτερα, ὁ Διογένης Λαέρτιος, ἰδίως χάρη στοὺς Βίους τῶν ἑπτὰ σοφῶν του Βιβλίου Α΄ τοῦ ἔργου του, ἐντάσσεται στὴ μεγάλη παράδοση τοῦ φιλολογικοῦ εἴδους τῶν ἀποφθεγμάτων. Ὁ J.F. Kindstrand[60] ἐξέτασε ἀρκετὰ ἀποφθέγματα καὶ γνωμικὰ ποὺ βρίσκονται ἐκεῖ καὶ τὰ διέκρινε σὲ δυὸ ὁμάδες: (α) κατ' ἀρχάς, πρόκειται γιὰ ἀποφθέγματα ποὺ ὁμοιάζουν μὲ τὶς συλλογὲς ποὺ ταξινομοῦνται κατ' ἀλφαβητικὸ τρόπο ὅπως στὸ *Gnomologium Vaticanum* ἢ στὸ *Corpus Parisinum*, καὶ (β), κατὰ δεύτερον, μία σειρὰ γνωμικῶν ποὺ πιθανῶς ὁ Λαέρτιος ἀνθολόγησε ἀπὸ τὴ συλλογὴ *Ἀποφθέγματα τῶν ἑπτὰ σοφῶν* ἡ ὁποία ἀποδίδεται στὸν Δημήτριο Φαληρέα καὶ διασώζεται στὸν Στοβαῖο, III, 1, 172[61]. Καὶ ἄλλοι βίοι σοφῶν περιέχουν ἀποφθέγματα (πβ. «Ἀνάχαρσις», I, 103-105) ἀλλὰ ὄχι καταλόγους γνωμικῶν ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς βίους τῶν ἑπτὰ σοφῶν. Διασώζονται, ἄλλωστε, βυζαντινοὶ κώδικες μὲ συλλογὲς λαερτιανῶν ἀποφθεγμάτων καὶ γνωμικῶν ἀπὸ τοὺς βίους τῶν ἑπτὰ σοφῶν, κάτι ποὺ δείχνει τὴν ρητορικὴ καὶ σχολικὴ χρήση τους[62]. Ἡ δεύτερη ὁμάδα, αὐτὴ τῶν γνωμικῶν, στὸν Διογένη Λαέρτιο, χαρακτηρίζεται κατὰ τὸν Kindstrand, ἀπὸ μία θαυμαστὴ ὁμοιογένεια ἡ ὁποία καὶ τὴν καθιστᾶ σταθμὸ στὴν ἐξέλιξη τοῦ εἴδους καὶ ἡ ὁποία συνετέλεσε στὴν ἀφύπνιση τοῦ βυζαντινοῦ ἐνδιαφέροντος γι' αὐτά.

Εἰδικώτερα, ὅμως, στὴν ἐπιστήμη τοῦ ζητήματος τῶν βίων, τὸ πρόβλημα παραμένει ἀκέραιο. Βέβαια, ὁ κατ' ἐξοχὴν βυζαντινὸς βίος εἶναι ἐκεῖνος τῆς ἁγιότητος. Ὑπάρχουν, ὅμως, ψήγματα σοφίας ποὺ μετακινοῦνται ἀπὸ τὴ μία (φιλοσοφική) πρὸς τὴν ἄλλη (θρησκευτική) ἀντίληψη. Τὰ ἐπιγράμματα τοῦ Λαέρτιου χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸν ἐλεγειακὸ τόνο τους καὶ ὡς τέτοια, κατὰ κύριο λόγο, ἀνθολογοῦνται στὶς Βυζαντινὲς ἀνθολογίες. Ἡ βυζαντινὴ ἀντίληψη τοῦ βίου, ὡστόσο, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν ὑπερβατικὸ χαρακτήρα της καί, στὸ ἐπίπεδο τοῦ ὕφους, ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ὑπερφυσικοῦ στοιχείου, ἢ merveilleux, ὅπως αὐτὸ προσδιορίζεται στὶς σχετικὲς μελέτες. Μεταξὺ τῆς ἀντίθεσης ἐλεγειακότητας καὶ merveilleux, τοποθετοῦνται, ἤδη ἀπὸ τὴν ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ καὶ τὴν ἐθνικὴ λογοτεχνία, ἐνδιάμεσες μορφὲς βίων. Ἡ ἐπιγραμματική, ἄλλωστε, ἐλεγειακότητα ἐντάσσεται σὲ μία ἀντίληψη «σεμνότητας» περὶ τῶν τελικῶν φιλοδοξιῶν τῆς φιλοσοφίας. Στὴ συνέχεια, θὰ ἐκθέ-

---

60. Diogenes Laertius and the Chreia Tradition, στὸ: Diogene Laerzio, storico del pensiero antico, *Elenchos*, 7/1-2, 1986, σσ. 217-243.

61. Πβ. καὶ *DK* 10 A 3.

62. Πβ. Maria TZIATZI-PAPAGIANNI, *Die Sprüche der Sieben Weisen. Zwei byzantinische Sammlungen*. Einleitung, Text, Testimonien und Kommentar, Stuttgart-Leipzig, Teubner, «Beiträge zur Altertumskunde» 51, 1994.

σουμε ποιές εἶναι κατὰ τὴν γνώμη μας οἱ προσφορώτερες θεωρητικὲς προσεγγίσεις τοῦ εἰδητικοῦ καὶ τοῦ ἑρμηνευτικοῦ προβλήματος.

4.1 Εἰδητικὲς προσεγγίσεις

Ἐνδεικτικά, θὰ παραθέσω στὴ συνέχεια μερικὲς κύριες ἀπόψεις γιὰ τὸ ζήτημα πού μᾶς ἀπασχολεῖ. Ἔτσι, κατ'ἀρχάς, ὁ Peter Brown στὴ μελέτη του «Ἡ ἀνάδειξη καὶ ἡ λειτουργία τοῦ ἁγίου στὴν ὕστερη Ἀρχαιότητα» (1971)[63] ἡ ὁποία ἀναφέρεται γενικὰ στὴν κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ ἁγίου καὶ μόνο τμηματικὰ στοὺς βίους ἁγίων, ἐπιμένει ἰδιαίτερα στὸ στοιχεῖο τῆς ρήξης μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καὶ ἀρχαιότητας. Ἡ ἐπικράτηση τοῦ ἁγίου, κατὰ τὸν Brown, κατέστησε τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα μία ἐντελῶς ἰδιαίτερη φάση τῆς θρησκευτικῆς ἱστορίας. Πολὺ σημαντικὸ εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ κοινωνικὸ σῶμα ἐμφανίζεται ἐδῶ ὡς ὁ κατ'ἐξοχὴν παράγων ποὺ ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὴν ἐμφάνιση τοῦ ἁγίου· ἡ παρακμὴ τῶν κλασσικῶν θεσμῶν γεννᾶ τὸν ἅγιο καὶ ἡ ἐγκαθίδρυση τῶν μεσαιωνικῶν θεσμῶν προξενεῖ τὴν ἔκλειψή του. Γιὰ μία περίοδο μερικῶν αἰώνων, ὑποστηρίζει ὁ συγγραφέας, ὁ τόπος παρουσίας τοῦ ὑπερκόσμιου ἦταν κάποιοι ἄνθρωποι. Μὲ τὴν ἐμφάνιση τῆς μοναστικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, οἱ τόποι στοὺς ὁποίους τὸ ὑπερφυσικὸ φανερωνόταν στοὺς ἀνθρώπους ἦταν τώρα πιὰ οἱ ἀπρόσωποι αὐτοὶ φορεῖς. Ἡ ἐποχὴ τῶν ἁγίων, λοιπόν, συνιστᾶ ἕνα ἰδιαίτερο ἱστορικὸ χρόνο διαφορετικὸ καὶ ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς ἐθνικῆς ἱερότητας καὶ ἀπὸ τὸν ἄλλο τῆς μεσαιωνικῆς ἱεραρχίας.

Συμπληρωματικὴ πρὸς αὐτὴ τὴν ἄποψη, εἶναι ἔκθεση τοῦ Garth Fowden[64], ὅπου ὁ ἐθνικὸς ἱερὸς ἄνδρας, ὁ νεοπλατωνικὸς κυρίως, ἐμφανίζεται νὰ τοποθετεῖται στὸ περιθώριο τῆς κοινότητας καί, μάλιστα, νὰ ἀπομακρύνεται ὁλοένα καὶ περισσότερο ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ σῶμα καὶ τὸν μέσο ἄνθρωπο, στὴν προσπάθειά του νὰ ἀγγίξει τὸ θεῖο. Γιὰ τὸν Brown, ὁ Χριστιανὸς ἅγιος ἄνθρωπος βρίσκεται μαζὶ μὲ τὸν μοναδικὸ Θεό του. Γιὰ τὸν Fowden, ὁ νεοπλατωνιστὴς θεῖος ἀνὴρ εἶναι καθ'ὁμοίωση τῶν θεῶν του, ἐνδεδυμένος τὸ ροῦχο τοῦ ξένου ποὺ διασχίζει ἁπλῶς τὶς κοινωνίες τῶν ἀνθρώπων. Ἀξίζει νὰ τεθεῖ ἐδῶ τὸ ἐρώτημα ποιό εἶναι τὸ ἰδιαίτερο, ἄραγε, βάρος τῆς ἐν λόγῳ διαφορᾶς.

Ἡ σύγκριση τῶν δυὸ προτύπων ἐπάνω στὴ βάση τοῦ λογοτεχνικοῦ εἴδους, βλέπουμε ξεκάθαρα νὰ ἐπιχειρεῖται ἀπὸ τὴν Patricia Cox[65]. Ἡ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ συγκρίνει τὰ δυὸ πρότυπα κάτω ἀπὸ τὴν κατηγορία τοῦ «θεϊκοῦ σοφοῦ ἀνθρώπου» (ἐνάντια στὴν ριζικὴ ἀντίθεση σοφοῦ καὶ θεϊκοῦ

---

63. Ἀναδημ. στὸ Peter BROWN, *Ἡ κοινωνία καὶ τὸ ἅγιο στὴν Ὕστερη Ἀρχαιότητα*, μτφρ. Ἀλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, Ἀθήνα, Ἄρτος Ζωῆς, 2000, σσ. 111-158.

64. Garth FOWDEN, The Pagan Holy Man in the Late Antique Society, *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, σσ. 33-59.

65. Patricia COX, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983.

ἄνδρα τῆς παλαιότερης βιβλιογραφίας)[66] καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν σκοπό, χρησιμοποιεῖ δυὸ παραδείγματα: ἐκεῖνο τοῦ «Βίου τοῦ Ὠριγένη» γραμμένου ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο καὶ τὸ δεύτερο, τὸν Βίο τοῦ Πλωτίνου γραμμένο ἀπὸ τὸν μαθητή του Πορφύριο. Τὸ ἐνδιαφέρον ἐδῶ μετατοπίζεται ἀπὸ τοὺς βιογραφούμενους στοὺς βιογράφους, ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅτι οἱ βίοι προσεγγίζονται ὡς προϊόντα συγγραφικῆς δραστηριότητας. Ἡ ἀπόσταση μάλιστα ποὺ παίρνουν οἱ συγγραφεῖς ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τοῦ θέματός τους ἐκτιμᾶται ἰδιαίτερα ἐνῶ δίνεται μεγάλη σημασία στὴν δομημένη φαντασία τους ποὺ ἀντιστοιχεῖ κάπως στὸν τρόπο ποὺ δομεῖται τὸ ὄνειρο. Παρόλο τὸ ἐνδιαφέρον τῆς μελέτης αὐτῆς, περιοριστικὸ κάπως εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ συγγραφέας ἐπέλεξε μᾶλλον λόγια πρότυπα γιὰ τὴν ἀνάλυσή της. Ὅσον ἀφορᾶ στοὺς ἐθνικοὺς αὐτὸ εἶναι σωστό, οἱ βίοι ἁγίων, ὅμως, εἶναι λαϊκότερο εἶδος.

4.2 Ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις

Σὲ μία ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση, τὸ ἐξελικτικὸ μοντέλο τῆς εἰδητικῆς ἀνάλυσης θὰ πρέπει νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ ἕνα ἀ-χρονικὸ μοντέλο ἤ, ἴσως, ἀπὸ ἕνα μοντέλο μακρᾶς διάρκειας (longue durée). Ἂς κοιτάξουμε ἀπὸ πιὸ κοντὰ αὐτὴ τὴ θέση: ἡ κάθε κοινωνία χωρίζεται σὲ ὁμάδες ποὺ σχηματικὰ ἐκπληρώνουν τὶς λειτουργίες τῆς παραγωγῆς, τῆς ἄσκησης ἐξουσίας, τῆς διανοητικῆς ἀναπαράστασης. Ἡ συμβολὴ τῶν ἐργασιῶν τοῦ Georges Dumezil ἢ τοῦ Claude Lévi-Strauss ὀφείλει ἐδῶ νὰ τονισθεῖ ἰδιαίτερα. Μέσα σὲ αὐτὴ τὴν προοπτική, τί ἀντιπροσωπεύει ὁ κοσμικὸς χῶρος; Ἀντανακλᾶ αὐτὸς ἕνα πρόσθεμα σημασίας, ἕνα εἶδος «περιρρέοντος σημαινομένου» (signifiant flottant) γιὰ τὸ ὁποῖο κανεὶς δὲν ξέρει σὲ τί χρησιμεύει[67]. Οἱ ἄνθρωποι μὲ κοσμικὴ ἀποστολὴ εἶναι προορισμένοι νὰ ἀναπληρώσουν αὐτὴ τὴν ἔλλειψη κατανόησης καὶ νὰ ἠρεμήσουν τὶς ἀνησυχίες ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τὸ πλεόνασμα αὐτὸ σημαίνοντος/σημαινομένου στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ κοινωνικοῦ σώματος. Τὸ αἴτημα γιὰ ἕνα τέτοιο πρόσωπο εἶναι τόσο ἰσχυρὸ ὥστε δύσκολα ἀλλαγὲς στὴ συμπεριφορὰ καὶ τὶς πεποιθήσεις τῶν ἀνθρώπων θὰ μποροῦσαν νὰ ἐξαλείψουν τὴν κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ κοσμικοῦ σοφοῦ. Καὶ μία τελευταία παρατήρηση: ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἅγιος ἐξακολουθοῦν νὰ ὑφίστανται στὶς μέρες μας πίσω ἀπὸ τὸ προσωπεῖο τοῦ ἐπιστήμονα, σύμφωνα τουλάχιστον μὲ τὸν Claude Lévi-Strauss[68].

Σὲ αὐτὴ τὴν εἰκονοκλαστικὴ ἑρμηνεία ἀπαντᾶ ἡ ἰδέα πὼς ὁ κόσμος ποὺ κατοικοῦμε ἐδῶ καὶ πολλὲς χιλιετίες εἶναι κυρίως ἕνας ἱστορικὸς κόσμος, διάφορος τοῦ φυσικοῦ ἢ ἀκόμη καὶ τοῦ ὑπερφυσικοῦ κόσμου. Οἱ εἰκόνες ποὺ

---

66. Πβ. Ludwig BIELER, *Θεῖος Ἀνήρ*, 2 τόμοι, Vienna, Buchhandlung Oskar Höfels, 1935-36.

67. Πβ. Cl. LÉVI-STRAUSS, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, στό: M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F./Quadrige, 1950, σσ. IX-LII.

68. Cl. LÉVI-STRAUSS, Le sorcier et sa magie, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 1974[2], σσ. 191-212.

φιλοτεχνοῦμε γιὰ τὸν κοσμικὸ χῶρο εἶναι τῆς τάξης τῆς μεταφορᾶς. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ κατασκευάζει εἰκόνες περὶ τοῦ Κόσμου δὲν παράγει ἄλλο ἀπὸ μεταφορές, δὲν εἶναι δηλαδὴ ἄλλο ἀπὸ ἕνας ποιητής. Ἡ ποίηση εἶναι τὸ κατεξοχὴν μέσο ποὺ χρησιμεύει γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴ μέριμνα γιὰ τὸν Κόσμο. Ἡ διαφορὰ μὲ τὴν προηγούμενη προσέγγιση δὲν ἔγκειται μόνο στὴ λειτουργικότητα. Ὁ ἀπολύτως ἱστορικὸς κόσμος εἶναι τὸ πεδίο ὅπου ἐκτυλίσσεται ἡ ἱστορικὴ ζήτηση τῆς σωτηρίας. Τὰ ὀνόματα τοῦ Heidegger καὶ τοῦ Vico[69], κατ'ἀρχάς, εἶναι ἐδῶ πρώτιστης σημασίας. Ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἅγιος δὲν εἶναι, ὑπὸ αὐτὴ τὴν ὀπτική, παρὰ οἱ ἀλληγορίες μίας ποιητικῆς τοῦ κόσμου ἡ ὁποία, μεταφερμένη στὴν πράξη, ἀποβαίνει τὸ θεμέλιο μίας αὐθεντικῆς ὕπαρξης. Ἡ προσέγγιση αὐτή, ἂν καὶ καλύτερα θεμελιωμένη ὀντολογικά, ὑπολείπεται κυρίως σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ σὲ ζητήματα ἀξιολογίας.

Τέλος, ἡ σκέψη τοῦ Merleau-Ponty ἔχει ἐπηρεασθεῖ πολὺ ἀπὸ τὴ σφαίρα τοῦ ἐξωφιλοσοφικοῦ ἤ, ὅπως ὁ ἴδιος λέει, τῆς μή-φιλοσοφίας καθὼς κατόρθωσε νὰ ὑποδείξει μία ἄλλη παράδοση, παράλληλη πρὸς ἐκείνη τῆς φιλοσοφίας, τὴν ὁποία ὀνομάζει μή-φιλοσοφία. Αὐτὴ εἶναι τόσο τὸ ἀντικείμενο μίας μεθόδου ὅσο καὶ τὸ ἰδιαίτερο γνώρισμά της. Εἶναι χαρακτηριστικὴ δὲ μίας σκέψης τῆς πολυπλοκότητας καὶ τῆς ἀμφισημίας. Οἱ βίοι ὡς φιλολογικὸ εἶδος μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν μέρος τῆς παράδοσης αὐτῆς ὄχι τόσο ὡς ἱστορία τοῦ πνεύματος ἀλλὰ ὡς σιωπηλὴ ἱστορία τοῦ μή-φιλοσοφικοῦ. Ἡ μή-φιλοσοφία θὰ περιλαμβάνει, σὲ μία στόχευση διάφορη ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Hegel, τὶς ἀκόλουθες σφαῖρες τοῦ ἐπιστητοῦ: φυσική, βιολογία, γλωσσολογία – καλὲς τέχνες, ἱστορία, πολιτικὴ – καὶ συμπερασματικά, φύση, λόγος, ἱστορία. Ὁ συνυπολογισμὸς τῆς μή-φιλοσοφίας θὰ ἐπιτευχθεῖ χάρη σὲ ἕνα ὑπέρ-στοχασμό, μία ὑπέρ-διαλεκτικὴ καὶ ἐρωτηματοθεσία στὴν ὑπηρεσία μίας ἐρωτηματικῆς σκέψης[70].

5. Ἕνα παράδειγμα: τὸ πρόβλημα τῶν ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφίας – Διογένης Λαέρτιος καὶ Χριστιανοὶ συγγραφεῖς

Ἕνα εἰδικὸ θέμα τοῦ λαερτιανοῦ ἔργου ποὺ συνάντησε ἀπήχηση καὶ στὴν χριστιανικὴ λογοτεχνία εἶναι ἐκεῖνο τοῦ προβλήματος τῶν ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφίας. Σὲ αὐτὸ τὸ πρόβλημα ἀναφέρεται ἐν μέρει, σὲ δυὸ ἄρθρα της, ἡ Ilaria Ramelli. Τὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ πραγματεύεται τὸ ζήτημα τῶν σχέσεων Διογένη Λαέρτιου καὶ χριστιανῶν συγγραφέων[71]. Ἐκκινεῖ αὐτὴ ἀπὸ μία ὑπόθεση τοῦ L. Canfora[72] ποὺ ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Διογένης Λαέρτιος ἐγνώριζε

---

69. Giambattista VICO, *La science nouvelle*, Paris, Fayard, 2001.

70. Δυστυχῶς, οἱ ἀπόψεις τοῦ Merleau-Ponty περὶ μή-φιλοσοφίας δὲν ὁλοκληρώθηκαν σὲ ἕνα συνθετικὸ ἔργο ὅσο ζοῦσε ὁ φιλόσοφος ἀλλὰ ἐνυπάρχουν μόνο σὲ μεταθανάτια ἐκδοθέντα ἔργα, ἰδίως δὲ στὸ *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

71. Ilaria RAMELLI, Diogene Laerzio e i Cristiani: conoscenza e polemica con Taziano e con Clemente Alessandrino?, *UNED. Espacio, Tiempo y Forma*, 15, 2004, σσ. 27-41.

72. L. CANFORA, Clemente di Alessandria e Diogene Laerzio, *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, 1992, σσ. 79-81.

τὸν Κλήμεντα Ἀλεξανδρείας καὶ ὅτι ἐμπλέχθηκε σὲ πολεμικὴ μαζί του σχετικὰ μὲ τὸ θέμα τῶν ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφίας. Ἴχνη αὐτῆς τῆς πολεμικῆς ἀνευρίσκονται ἀκριβῶς στὸ *Προοίμιο* τῶν λαερτιανῶν βίων καὶ στὴν ἄρνηση ἀναγωγῆς τῶν ἐν λόγῳ ἀπαρχῶν σὲ μία «βαρβαρικὴ φιλοσοφία». Ἡ πολεμικὴ αὐτή, σκληρὴ κατὰ τὸ ὕφος καὶ τὸ περιεχόμενο, μπορεῖ νὰ φάνει φυσικὴ μόνο ἂν θεωρήσουμε ὅτι ἦταν ἐπίκαιρη τὴν ἐποχὴ τῆς σύνταξης τῶν *Βίων* καὶ ὄχι ἁπλῶς σὲ σχέση πρὸς τὶς «Πηγὲς» αὐτοῦ τοῦ τμήματος τοῦ ἔργου. Ἡ θέση πρὸς τὴν ὁποία ἀντιτίθεται ὁ Λαέρτιος, περὶ βαρβαρικῶν δηλαδὴ ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφίας, εἶναι ἐκείνη τὴν ὁποία ὑποστήριξε ἐπακριβῶς ὁ Κλήμης, ὁ ἐπικεφαλῆς τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ Διδασκαλείου. Ἡ θέση τοῦ Canfora συνιστᾶ σημαντικὴ ρήξη πρὸς τὴν παλαιότερη ἔρευνα περὶ Λαέρτιου ποὺ περιόριζε τὸ ἐνδιαφέρον γενικῶς τῶν *Βίων* μόνο στὶς *Quellenforschungen*.

Σύμφωνα μὲ τὸν Κλήμεντα, οἱ Ἕλληνες μιμήθησαν τὴν ἀρχαιότερή τους βαρβαρικὴ φιλοσοφία[73]. Ἡ βαρβαρικὴ εἶναι ἡ πλέον ἀληθὴς φιλοσοφία[74] καὶ αὐτῆς καὶ ὁ Πλάτων ἀκόμη ὑπῆρξε μαθητής[75]. Ἀπὸ ἐκεῖ αὐτὸς ἄντλησε τὶς θεωρίες του περὶ παγκόσμιου ἔρωτος καὶ περὶ τῆς ἐπέκεινα τιμωρίας[76]. Ἀπὸ τὴν βαρβαρικὴ φιλοσοφία ἄντλησε καὶ ὁ Πυθαγόρας τὸν συμβολισμό του[77]. Ἀντίθετες εἶναι οἱ ἀπόψεις τοῦ Λαέρτιου περὶ Ὀρφέα πρὸς ἐκεῖνες τοῦ Κλήμεντος: γιὰ τὸν Κλήμεντα ὁ ἀρχαιότατος Ὀρφέας[78] ὑπῆρξε ἕνας θεολόγος τῆς βαρβαρικῆς φιλοσοφίας[79], σύμφωνα καὶ μὲ μία στωικὴ παράδοση[80], ὁ ὁποῖος ὕμνησε τὸν μοναδικὸ ἀληθῆ θεὸ[81] καὶ ἴσως τὴν ταυτότητα πατρὸς καὶ υἱοῦ[82]. Ὁ Διογένης Λαέρτιος ἀμφισβητεῖ ἔντονα τὴν θέση αὐτή[83].

Ὁ Canfora στὴν προσπάθειά του νὰ ἐναρμονίσει τὴν χρονολογία τῆς ἀπὸ αὐτὸν ὑποτιθέμενης πολεμικῆς, παρατηρεῖ ὅτι ὁ μόνος σύγχρονος τοῦ Λαέρτιου φιλόσοφος εἶναι ἕνας ἀλεξανδρινὸς ὅπως ὁ Κλήμης, δηλαδὴ ὁ ἐκλεκτικὸς Ποτάμων[84], καὶ ὅτι τόσο ὁ Κλήμης ὅσο καὶ ὁ Διογένης εἶχαν ὑπόψη τους τὶς ἴδιες πηγὲς περὶ ἱστορίας τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων. Ἡ ἄποψη αὐτὴ ἐπαληθεύεται καὶ ἀπὸ τὴ σειρὰ τῶν παράλληλων χωρίων μεταξὺ Κλήμεντος καὶ Διογένη τὰ ὁποία παραθέτει ὁ E. Schwartz[85]. Ὁ Canfora ἐπίσης ἀναφέρεται

---

73. *Στρωματεῖς*, II, 1, 133, 13.
74. *Ἔνθ' ἀν.*, II, 115, 10.
75. *Ἔνθ' ἀν.*, I, 217, 21.
76. *Ἔνθ' ἀν.*, II, 388, 23 καὶ 385, 25.
77. *Ἔνθ' ἀν.*, II, 342, 20.
78. *Ἔνθ' ἀν.*, II, 69, 20.
79. *Ἔνθ' ἀν.*, II, 360, 19.
80. Πβ. M. Hillgruber, *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero*, I-II, Stuttgart-Leipzig, 1994-1999.
81. *Προτρεπτικός*, 74.
82. *Στρωμ.*, II, 404, 20.
83. *Βίοι*, I, 5.
84. *Ἔνθ' ἀν.*, I, 21.
85. Λῆμμα «Diogenes Laertios», *RE*, τόμ. V,1, 1903, στήλ. 751-752.

στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς «φιλοσοφικῆς αἵρεσης» ἐξετάζεται στὸν Λαέρτιο[86] τὸ ἴδιο ὅπως καὶ στὸν Σέξτο Ἐμπειρικὸ[87] καὶ τὸν Κλήμεντα[88]. Τὸ ὅλο ζήτημα λοιπὸν ἦταν ἀντικείμενο συζητήσεων γύρω στὸ 200 μ.Χ. τόσο στοὺς ἐθνικοὺς ὅσο καὶ στοὺς χριστιανοὺς συγγραφεῖς. Ὁ ἴδιος Canfora διαπιστώνει σὲ ἄλλο δημοσίευμά του τὴ χρήση ἑνὸς χριστιανικοῦ λεξιλογίου στὸν Διογένη Λαέρτιο[89]. Διακριβώνει ἐπίσης μιὰ ἀναφορὰ στὸν Λαέρτιο σὲ ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ *Πρὸς Ἕλληνας* ἔργο τοῦ Τατιανοῦ:

Μετὰ δὲ τοὺς Χαλδαίους, τὰ Φοινίκων οὕτως ἔχει. Γεγόνασι παρ' αὐτοῖς ἄνδρες τρεῖς, Θεόδοτος, Ὑψικράτης, Μῶχος· τούτων τὰς βίβλους εἰς Ἑλληνίδα κατέταξε φωνὴν Λαΐτος, ὁ καὶ τοὺς βίους τῶν φιλοσόφων ἐπ' ἀκριβὲς πραγματευσάμενος[90].

Ὁ Canfora ἐπισημαίνει τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ «λαΐτος» εὑρίσκεται καὶ στὸν Κλήμεντα στὸ παρακάτω πλαίσιο:

Εἴραμος τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα Σολομῶνι δίδωσι καθ' οὓς χρόνους μετὰ τὴν Τροίας ἅλωσιν Μενελάῳ εἰς Φοινίκην ἄφιξις ὥς φησι Μένανδρος ὁ Περγαμηνὸς καὶ Λαΐτος ἐν τοῖς Φοινικικοῖς[91].

Αὐτὸ θυμίζει ἔντονα τὸ κείμενο τοῦ Τατιανοῦ ποὺ ἀκολουθεῖ ἀκριβῶς τὴν προηγούμενη ἀναφορὰ στὸν Λαΐτο:

Ἐν δὴ ταῖς τῶν προειρημένων ἱστορίαις δηλοῦται κατὰ τίνα τῶν βασιλέων Εὐρώπης ἁρπαγὴ γέγονε Μενελάου τ' εἰς τὴν Φοινίκην ἄφιξις καὶ τὰ περὶ Χείραμον, ὅστις Σολομῶνι τῷ Ἰουδαίων βασιλεῖ πρὸς γάμον δοὺς τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα ξύλων παντοδαπῶν ὕλην εἰς τὴν τοῦ ναοῦ κατασκευὴν ἐδωρήσατο. Καὶ Μένανδρος δὲ ὁ Περγαμηνὸς περὶ τῶν αὐτῶν τὴν ἀναγραφὴν ἐποιήσατο. Τοῦ δὲ Χειράμου ὁ χρόνος ἤδη που τοῖς Ἰλιακοῖς ἐγγίζει· Σολομῶν δέ, ὁ κατὰ Χείραμον ὤν, πολὺ κατώτερός ἐστι τῆς Μωσέως ἡλικίας[92].

Ἡ πρόταση τοῦ Canfora διαφέρει τῶν ἄλλων ἀναγνώσεων τοῦ ὀνόματος ἀπὸ φιλολόγους οἱ ὁποῖοι μάλιστα ἀγνόησαν ἄλλες παραδόσεις κωδίκων ποὺ θέλουν τὸ ὄνομα νὰ εἶναι «*χαιτος*» ἢ καὶ «*αδιτος*». Ὁπωσδήποτε, μὲ τὴν ἀνάγνωση «λαέρτιος» ἀποκτᾶ νόημα καὶ ἡ πρόταση τοῦ Τατιανοῦ «καὶ τοὺς βίους τῶν φιλοσόφων ἐπ' ἀκριβὲς πραγματευσάμενος». Τὸ πλαίσιο καὶ ἡ ὕπαρξη ἡ ἴδια τῆς πολεμικῆς ποὺ ὑποθέτει ὁ Canfora μένει ἀκόμη νὰ ἐπαληθευθοῦν. Δὲν εἶναι σίγουρο κατὰ πόσο ὁ Τατιανὸς συμμεριζόταν πλήρως τὴ

---

86. *Βίοι*, I, 20.
87. *Πυρρ. Ὑποτυπ.*, I, 16.
88. *Στρωμ.*, VIII, 5.
89. *Da Socrate a Epicuro*, l'Occidente abita qui, βιβλιοκρισία τῆς ἔκδοσης Marcovich, *Corriere della Sera*, 22. IV. 2001, σ. 29.
90. *Πρὸς Ἕλληνας*, 37, 1 Marcovich.
91. *Στρωμ.* I, 114, 2.
92. *Πρὸς Ἕλληνας*, 2-3 Marcovich.

θέση τοῦ Κλήμεντος περὶ «θείας φιλοσοφίας» προερχόμενης ἀπὸ τὴ «βάρβαρη φιλοσοφία» τοῦ ἰουδαϊσμοῦ[93]. Στὸ σημεῖο αὐτό, ἡ Ramelli θεμελιώνει τὴ θέση τοῦ Canfora ὑποδεικνύοντας μία σειρὰ ὁμοιοτήτων μεταξὺ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος καὶ κοινῶν σημείων μεταξὺ Τατιανοῦ καὶ Λαέρτιου. Ὡς πρὸς τὸ πρῶτο, ὁ Τατιανὸς πιστεύει ὅτι οἱ Ἕλληνες στηρίχθησαν στὴν «βαρβαρικὴ» παράδοση[94] ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ Κλήμης[95]. Κατάλογος τέτοιων βαρβαρικῶν φιλοσοφιῶν δίνεται στὸ 1,1 τοῦ Τατιανοῦ καὶ στὸ *Στρωμ.* I, 74, 3-6 τοῦ Κλήμεντος. Ο Τατιανὸς εἴτε εἶχε γνώση τοῦ λαερτιανοῦ κειμένου εἴτε μοιράζοταν μαζὶ μὲ τὸν Διογένη τὴ γνώση κοινῶν πηγῶν περὶ τῶν βίων τῶν φιλοσόφων. Η Ramelli περιγράφει μία σειρὰ ὁμοίων χωρίων Λαέρτιου καὶ Τατιανοῦ συμπληρώνοντας τὸν κατάλογο τοῦ Schwartz περὶ τῶν ὁμοιοτήτων Λαέρτιου καὶ Κλήμεντος. Συνοπτικά, ἔχουμε τὶς ἀκόλουθες, κατὰ τὴ γνώμη μου, σημαντικότερες ὁμοιότητες:

Τατ., 2,1 : ΔΛ, I, 76 (γιὰ τὸ τέλος τοῦ Διογένη τοῦ Κυνικοῦ)

Τατ., 2,1 : ΔΛ, II, 78 (γιὰ τὴν πορφυρὴ φορεσιὰ τοῦ Ἀρίστιππου)

Τατ., 2,2 : ΔΛ, V, 5 (γιὰ τὸ μαρτύριο τοῦ Καλλισθένη ἀπὸ τὸν Μέγα Ἀλέξανδρο)

Τατ., 2,3 : ΔΛ, V, 30 (κριτικὴ τοῦ εὐδαιμονισμοῦ τοῦ Ἀριστοτέλη)

Τατ., 3,1 : ΔΛ, IX, 5 (ὁ Ἡράκλειτος ὡς αὐτοδίδακτος φιλόσοφος)

Τατ. 3,1 : ΔΛ, IX, 6 (γιὰ τὸν μυστηριώδη χαρακτήρα τοῦ *Περὶ φύσεως* τοῦ Ἡράκλειτου, ἀφιερωμένου στὸν ναὸ τῆς Ἀρτέμιδος)

Τατ., 3,1 : ΔΛ, II, 22 (ὁ Εὐριπίδης καὶ ἡ σκοτεινὴ φιλοσοφία τοῦ Ἡράκλειτου)

Τατ., 7, 11 : ΔΛ, IX, 3-4 (γιὰ τὸν περίεργο θάνατο τοῦ Ἡράκλειτου)

Τατ., 3, 4 : ΔΛ, VIII, 69 (γιὰ τὸν θάνατο τοῦ Ἐμπεδοκλῆ)

Τατ., 3, 6 : ΔΛ, I, 96-97 (γιὰ τὴν κυνογαμία τοῦ Κράτητος· βλ. καὶ *Στρωμ.*, IV, 121, 6 καὶ *Σούδα*, Κ, 2341)

Τατ., 3,3 καὶ 25, 4 : ΔΛ, VII (περὶ στωικῆς ἐκπυρώσεως)

Τατ., 12, 10 : ΔΛ, I, 41 καὶ 101-105 (περὶ Ἀναχάρσιδος)

Τατ., 19, 3 : ΔΛ, IX, 59 (γιὰ τὴ δοξομανία τοῦ Ἀνάξαρχου· βλ. καὶ *Στρωμ.*, IV, 56, 4)

Τατ., 21, 6-7 : ΔΛ, II, 3-7 καὶ 11 (περὶ τῆς ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας τοῦ Ὁμήρου ἀπὸ τὸν Μητρόδωρο τὸν Λαμψακηνό)

Τατ., 25, 3 : ΔΛ, VIII, 4 (περὶ Πυθαγόρα)

Τατ., 26, 2 : ΔΛ, I, 34 (τὸ ἐπεισόδιο μὲ τὸν Θαλῆ ποὺ ἔπεσε στὸν λάκκο κοιτώντας τὸν οὐρανό)

Τατ., 27, 7 : ΔΛ, II, 8 καὶ 12 (ὁ ἥλιος «μύδρος»)

Τατ., 28, 1 : ΔΛ, I, 7 (περὶ αἱμομειξίας)

---

93. *Στρωμ.*, II, 2.

94. *Πρὸς Ἕλληνας*, 1,1 Marcovich.

95. *Στρωμ.*, I, 74, 1.

Τατ., 41, 9 : ΔΛ, I, 62 (χρονολογία τοῦ Σόλωνος ἡ 46η Ὀλυμπιάδα· βλ. ἀκόμη *Στρωμ.*, I, 65, 3 = βλ. διαφορὰ τῶν χριστιανῶν συγγραφέων μὲ τὸν Λαέρτιο ὡς πρὸς τὴν χρονολογία τοῦ Πυθαγόρα).

Ὁ Τατιανὸς στὸ ἔργο του ὁμολογεῖ τὴν ἑλληνική του παιδεία[96], τὸ γεγονὸς ὅτι δίδαξε ἑλληνικὰ μαθήματα[97]. Πείσθηκε ὅμως στὰ βαρβαρικὰ δόγματα (=Παλαιὰ Διαθήκη, 29) καὶ ἔτσι τελειώνει τὸ ἔργο του ὑπογράφοντας *«ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν»*[98]. Ἡ χριστιανικὴ ἐπιστήμη, λέει, εἶναι ἀρχαιότερη τῆς ἑλληνικῆς[99]. Ἡ ἴδια θέση ἐπαναλαμβάνεται καὶ στὸν Ἰουστίνο, τὸν δάσκαλό του[100] καὶ στὸν Κλήμεντα[101] ἐνῶ οἱ ἀπόψεις του ἐκτιμήθηκαν πολὺ ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο[102]. Οἱ θέσεις τοῦ Τατιανοῦ συνοψίζονται στὴν κατακλείδα τοῦ ἔργου του *Πρὸς Ἕλληνας*[103] που θυμίζει ἔντονα ἀντίστοιχο χωρίο τοῦ Κλήμεντος[104] μὲ νοηματικὲς ἀλλὰ καὶ λεκτικὲς ἀναλογίες.

Σὲ ἄρθρο της εἰδικώτερα περὶ Κλήμεντος καὶ Διογένη Λαέρτιου[105], ἡ Il. Ramelli ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Κλήμης συμφωνεῖ ἐν μέρει μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Ἰουστίνου, ὅτι ἡ σοφία δὲν προέρχεται ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες, ὅμως οὔτε καὶ ἀπὸ τοὺς Βαρβάρους, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Θεὸ-Λόγο[106]. Οἱ ἐπιμέρους ἐπιστῆμες μπορεῖ νὰ προέρχονται ἀπὸ τοὺς βαρβάρους ὅπως καὶ ἀπὸ τοὺς ἐθνικούς[107], ἀλλὰ ὁ Κλήμης δὲν διστάζει νὰ κατηγορήσει τοὺς ἕλληνες φιλοσόφους ὅσον ἀφορᾶ στὸ ἠθικὸ καὶ θεολογικὸ πεδίο[108] καὶ σημειώνει ὅτι ὁ Πλάτων ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Μωϋσῆ[109].

Ἰουδαῖοι συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Ἀριστόβουλος, ὑποστήριξαν ὅτι τὰ ἑβραϊκὰ γράμματα ἐνέπνευσαν τοὺς ἕλληνες συγγραφεῖς[110]. Τὸ ἴδιο ὑποστηρίζει καὶ ὁ Φλάβιος Ἰωσήφ[111]. Γιὰ τὸν Διογένη Λαέρτιο, ἡ φιλοσοφία, ὅπως ἔχουμε πεῖ, εἶναι δημιούργημα τῶν Ἑλλήνων καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Πυθαγόρα παίζει ἐδῶ ἕνα μεγάλο ρόλο. Τὸν κρίσιμο ρόλο τοῦ Πυθαγόρα δέχεται καὶ ὁ Κλήμης[112]. Τὴν

---

96. *Πρὸς Ἕλληνας*, 42, 1 Marcovich.
97. *Ἔνθ' ἀν.*, 25. Πβ. καὶ Εὐσέβιος, *Ἱστ. Ἐκκλ.*, IV, 16· Ἱέρων, *De vir. ill.*, 29.
98. *Πρὸς Ἕλληνας*, 42, 1 Marcovich.
99. *Ἔνθ' ἀν.*, 31,1 Marcovich.
100. *Ἀπολ.*, 32, 1· 44, 8· 54, 5· 59, 1.
101. *Στρωμ.*, I, 101, 1-2 καὶ I, 72, 4.
102. *Εὐαγγ. Προπαρ.*, X, 11, 1-5.
103. 41, 1-2 Marcovich.
104. *Στρωμ.*, I, 87, 2.
105. Ilaria RAMELLI, Diogene Laerzio e Clemente Allesandrino nel contesto di un dibattito culturale comune, *UNED, Espacio, Tiempo y Forma*, 5, 2004, σσ. 207-224.
106. *Στρωμ.*, I, 7, 57, 3-4.
107. *Στρωμ.*, I, 14-16, *Προτρ.*, I, 70, 1.
108. *Στρωμ.*, I, 22, 150 καὶ 25, 105, *Προτρ.*, I, 70, 1-5.
109. *Παιδ.*, III, 11, 54, 2.
110. Apud Εὐσέβ., *Εὐαγγ. Προπαρ.*, XIII, 12, 663 D - 668 B.
111. *Adv. Apion.*, I, 162 καὶ II, 168.
112. *Στρωμ.*, I, 14, 61, 4 καὶ IV, 3, 9, 1.

διαίρεση τῶν σχολῶν τῆς φιλοσοφίας ποὺ προτάσσει ὁ Λαέρτιος ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Κλήμης ποὺ προσθέτει καὶ τὴν ἐλεατικὴ σχολή[113]. Ἡ Ramelli ἐκθέτει μία σειρὰ ἀκόμη ἀπὸ ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὸν Διογένη Λαέρτιο καὶ τὸν Κλήμη ποὺ ὑπερβαίνουν τὸν παλαιότερο κατάλογο ποὺ παραδίδει ὁ Schwartz.

5.2. Τὸ πρόβλημα τῶν ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφίας καὶ ἡ Βυζαντινὴ παράδοση

Τὸ ζήτημα τῆς ἑλληνικῆς καταγωγῆς τῆς φιλοσοφίας ἔχει μεγάλη σημασία, στὰ πλαίσια τῆς μοντέρνας φιλοσοφίας, σὲ στοχαστὲς σὰν τὸν Hegel καὶ τὸν Heidegger[114]. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Διογένης Λαέρτιος τασσόταν ὑπὲρ τῆς ἑλληνικῆς ἀπαρχῆς παραδίδεται ἐμφανῶς καὶ στὴν σημαντικὴ προαναφερθεῖσα Βυζαντινὴ Ἐπιτομὴ Φ ὅπου διαβάζουμε: *«Κατὰ δὲ τὸ ἀληθὲς ἀπὸ Ἑλλήνων ἤρξατο»*[115]. Καὶ πιὸ κάτω: *«Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον»*[116]. Στὴν πραγματεία τοῦ Ἡσύχιου ἀποσιωπῶνται παντελῶς τὰ περὶ βαρβαρικῆς καταγωγῆς τῆς φιλοσοφίας. Ἂν ὁ Λαέρτιος πλέκει τὸ ἐγκώμιο τῶν πρώτων διανοίξαντων τὴν ὁδὸ τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἑλλάδα, τοῦ Μουσαίου καὶ τοῦ Λίνου, ὁ Κλήμης πλέκει τὸ ἐγκώμιο τοῦ Πλάτωνος ποὺ ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τοὺς «βαρβάρους» σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Ἐπίκουρο ποὺ ἐπιμένει στὴν ἑλληνικὴ καταγωγὴ τῆς φιλοσοφίας[117]. Ὡστόσο, ἡ ἀξιολόγηση ἀπὸ τὸν Κλήμεντα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δὲν περιορίζεται μόνο στὸ θέμα τῶν ἀπαρχῶν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία γιὰ τὸν Κλήμεντα προετοιμάζει τὴν ἐμφάνιση τῆς «ἀληθοῦς φιλοσοφίας» ποὺ εἶναι ὁ Χριστιανισμός. Ὁρισμένοι μελετητὲς πρότειναν ὅτι ὁ Κλήμης ὀφείλει νὰ θεωρηθεῖ ὡς «ἐκλεκτικὸς φιλόσοφος» ποὺ οἱ προτιμήσεις του στρέφονται πρὸς τὸν μέσο Πλατωνισμό. Στὴν πραγματικότητα, ὑπάρχουν τρεῖς βαθμοὶ ἀπαρχῆς τῆς φιλοσοφίας στὸν Κλήμεντα: (α) οἱ Ἕλληνες προσέγγισαν τὴν κατανόηση τῆς ἀλήθειας – (β) τὴν κατανόηση αὐτὴ ἄντλησαν ἀπὸ τὴν «βαρβαρικὴ φιλοσοφία» – (γ) ἡ φιλοσοφία εἶναι στὴν οὐσία της κτῆμα τοῦ Θεοῦ[118]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ πρόβλημα τῶν «ἀπαρχῶν» δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται ὡς κάτι τὸ αὐτονόητο ἀλλὰ μέρος μίας πολιτιστικῆς ἱστορίας στὴν ὁποία ἐμπλέκονται τόσο τὸ ἐμμένον ὅσο καὶ τὸ ὑπερβατικὸ κατὰ περίπτωση, κάτι ποὺ δὲν ἐπιτρέπει τὶς γενικευτικὲς προτάσεις[119].

---

113. *Ἔνθ' ἀν.*, I, 14, 62, 1.

114. Πβ., ἐνδεικτικὰ ἀπὸ τὴν πλουσιότατη βιβλιογραφία γιὰ τὸ θέμα αὐτό, Dominique JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

115. II, 144, 16-17 Marcovich.

116. *Ἔνθ' ἀν.*, 147, 4-5 Marcovich.

117. *Στρωμ.*, I, 15, 67, 1.

118. Πβ. S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press, 1971, σσ. 9 κ. ἑπ.

119. Πβ. David E. AUNE, Distinct Lexical Meanings of ἀπαρχὴ in Hellenism, Judaism and Early Christianity, *Early Christianity and Classical Culture*, ἔκδ. J.T. Fitzgerald, Th. H. Olbricht, L. Michael White, Leiden-Boston, Brill, 2003, σσ. 103-129.

Τὸ πρόβλημα τῶν «ἀπαρχῶν» κατὰ μεγάλο μέρος ἀνάγεται σὲ ἐκεῖνο τῶν σχέσεων Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων στὸ φιλολογικὸ ἐπίπεδο καθὼς καὶ στὴν ἑλληνιστικὴ ἀνακάλυψη τῶν Ἰουδαίων. Σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ἔχει ἀφιερώσει εἰδικὴ μελέτη ὁ Arnaldo Momigliano[120] ὁ ὁποῖος τονίζει ὅτι ἡ ἀπουσία ἀναφορῶν τῆς ἑλληνικῆς φιλολογίας στοὺς Ἰουδαίους προβλημάτιζε τοὺς ἑλληνόγλωσσους ἀπὸ αὐτούς[121]. Ἐν συντομίᾳ, οἱ Ἕλληνες ζοῦσαν εὐτυχεῖς τὴν κλασσική τους περίοδο χωρὶς νὰ ἀνησυχοῦν γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν Ἰουδαίων ἐνῶ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο, οἱ Ἰουδαῖοι ἐγνώριζαν κάτι παραπάνω γιὰ τοὺς Ἕλληνες ἀπ'ὅσο οἱ Ἕλληνες γιὰ τοὺς Ἑβραίους. Σύμφωνα μὲ ἕνα ἰουδαϊκὸ θρύλο, ὁ Ἀλέξανδρος ἐξήγγειλε τὴν ἑνότητα τοῦ θεοῦ ἀπὸ τὸν πύργο τῆς Ἀλεξάνδρειας[122]. Ἐπίσης, ὑπάρχει ἡ παράδοση ὅτι ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος μετέφερε τὰ ὀστᾶ τοῦ προφήτη Ἱερεμία στὴν Ἀλεξάνδρεια μὲ σκοπὸ νὰ κρατάει τὰ φίδια καὶ τὰ ἑρπετὰ ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη[123]. Κατὰ τὸν Momigliano, «ἡ πλατωνικὴ καὶ ἡ πυθαγόρεια φιλοσοφία εἶχε προετοιμάσει τοὺς Ἕλληνες νὰ κατανοήσουν καὶ νὰ ἐκτιμήσουν αὐστηρὰ ἱεραρχικές, ὄντως ἱεραρχικὲς κοινότητες. Ὁ φιλόσοφος-βασιλεὺς δὲν ἦταν μακριὰ ἀπὸ τὸν ἱερέα-βασιλιά. Οἱ πλατωνιστὲς ἐγνώριζαν τὸν Ζωροάστρη. Ὁ ἱστορικὸς Θεόπομπος εἶχε συγγράψει περὶ αὐτοῦ. Ὁ δάσκαλος τοῦ Ἀλεξάνδρου, ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν συμμεριζόταν αὐτὴ τὴ συμπάθεια γιὰ τοὺς ἱερεῖς ἀλλὰ ἡ ἐπιστημονική του περιέργεια, ἡ ὁποία ἦταν ἀληθινὰ παγκόσμια, ἐκτεινόταν ἕως τὴ σοφία τῆς Ἀνατολῆς». Καὶ ὁ Momigliano συμπληρώνει ὅτι στὴ μελέτη τῶν σχέσεων αὐτῶν συναντοῦμε πολλοὺς ἀριστοτελικοὺς φιλοσόφους[124]. «Τὸ νέο αὐτὸ ἐνδιαφέρον καὶ ἡ συμπάθεια δὲν ἀπευθύνονταν συγκεκριμένα πρὸς τοὺς Ἰουδαίους. Ὅμως οἱ ἄλλοι "βάρβαροι" – Αἰγύπτιοι, Πέρσες, Βαβυλώνιοι καὶ οἱ Ἰνδοὶ ἀκόμη – ἦσαν γνωστοὶ ἀπὸ αἰῶνες»[125]. Ὁ Ἑκαταῖος ἀπὸ τὰ Ἄβδηρα περιέλαβε ἕνα κεφάλαιο περὶ Ἰουδαίων στὸ βιβλίο του περὶ Αἰγύπτου ποὺ συνέγραψε στὴν Αἴγυπτο πρὶν ἀπὸ τὸ 300 π.Χ καὶ πιθανῶς γύρω στὸ 315 π.Χ. Στὸ ἀπόσπασμα ποὺ διέσωσε ὁ Διόδωρος καὶ παραδίδει ὁ Φώτιος, ὁ Ἑκαταῖος μοιάζει νὰ ἀναφέρεται σὲ μία μετάφραση τοῦ Δευτερονομίου πρὶν ἀπὸ τὸ μεταφραστικὸ ἔργο τῶν ἑβδομήκοντα[126]. Τὴν ἴδια νύξη βρίσκουμε καὶ στὸν Ἀριστόβουλο, ἕναν ἀλεξανδρινὸ Ἰουδαῖο ποὺ γράφει στὰ ἑλληνικὰ πρὶν ἀπὸ τὸν 2ο αἰ. π.Χ. Τὴν ἴδια ἐποχή, περὶ τὸ 300 π.Χ., ὁ μαθητὴς τοῦ Ἀλεξάνδρου, ὁ Θεόφραστος, ἐνδιαφέρθηκε γιὰ τὰ ἰουδαϊκὰ ἤθη στὸ πλαίσιο τῶν συγκριτικῶν ἐρευνῶν του περὶ εὐσέβειας. Ὁ Jacob Bernays ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ

---

120. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, κεφ. «The Hellenistic Discovery of Judaism», Cambridge, Cambridge University Press, 1971, σσ. 77 κ. ἑπ.

121. Πβ. *Ἐπιστολὴ τοῦ Ἀριστέα, (Ἀριστέας Φιλοκράτει)*, 31˙ 312.

122. Ψευδο-Καλλισθένης, II, 28, 84 Müller.

123. Πβ. *Σούδα*, λῆμμα «Ἀργόλαι».

124. A. MOMIGLIANO, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 83.

125. A. MOMIGLIANO, *ἔνθ' ἀν.*

126. ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Εὐαγγ. προπαρασκευή*, 13.12.1.

διαπίστωσε ὅτι ἀπόσπασμα τοῦ Θεοφράστου περὶ Ἰουδαίων παρατίθεται ἀπὸ τὸν Πορφύριο[127]. Ὁ Θεόφραστος μίλησε γιὰ τοὺς Ἰουδαίους ὡς φιλοσόφους. Η ἰδέα ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἦσαν φιλόσοφοι ἐμφανίζεται ἐκ νέου σὲ ἕνα βιβλίο περὶ Ἰνδίας ποὺ συνέγραψε ὁ Μεγασθένης - πρέσβυς σὲ ἐκείνη τὴν περιοχὴ τοῦ βασιλέως Σέλευκου τοῦ Α΄ περὶ τὸ 292 π.Χ. - ὁ ὁποῖος διέσωσε ἔτσι ὅσα εἶδε. Η θεωρία του ἦταν πὼς οἱ Ἰουδαῖοι ἦσαν στοὺς Σύριους ὅ,τι ἦταν οἱ Βραχμάνοι στοὺς Ἰνδούς[128]. Ὁ Κλέαρχος ὁ Σόλιος, ἄλλος ἕνας μαθητὴς τοῦ Ἀριστοτέλους ποὺ φαίνεται νὰ γνώριζε τὸν Μεγασθένη, προχώρησε ἀκόμη παραπάνω. Ὑποστήριξε ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἦταν ἀπόγονοι τῶν Ἰνδῶν φιλοσόφων τοὺς ὁποίους ἀποκαλοῦσε μὲ τὸ ὄνομα «Καλάνοι» πού, μὲ τὴ σειρά τους, ἦταν ἀπόγονοι τῶν Περσῶν Μάγων[129]. Ἔτσι ἡ φιλοσοφία τῆς Ἀνατολῆς συνοψίσθηκε ὅλη σὲ ἕνα γενεαλογικὸ δέντρο ποὺ περιελάμβανε τοὺς Πέρσες μάγους, τοὺς Ἰνδοὺς Βραχμάνους καὶ τοὺς Ἰουδαίους «φιλοσόφους». Ὁ ἴδιος Κλέαρχος ἔγραψε διάλογο περὶ Ὕπνου ὅπου ἐμφανίζεται ὁ Ἀριστοτέλης νὰ διαλέγεται καὶ νὰ διδάσκεται ἀπὸ Ἰουδαῖο φιλόσοφο, πιθανῶς περὶ τῆς πρόκλησης ληθάργου[130]. Ὅλα αὐτά, σημειώνει ὁ Momigliano, ἀνήκουν σὲ ἕνα εἶδος ἑλληνικοῦ «ὁριενταλισμοῦ»[131]. Οἱ ἰουδαῖοι ἱερεῖς ἦσαν σοφοὶ ὅπως οἱ Ἀνατολικοὶ μύστες ὅφειλαν νὰ εἶναι. Ὡστόσο, ὁ ἑλληνικὸς κόσμος στὴν οὐσία παρέμεινε ἀδιάφορος στὸ περιεχόμενο τῆς ἀληθινῆς ἰουδαϊκῆς σοφίας. Ὅταν οἱ σημίτες στωικοὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς καὶ Χρύσιππος ὁ Σόλιος ἐμφανίσθηκαν στὴ σκηνὴ τῆς φιλοσοφίας ὡς στοχαστὲς ἦταν ἀπολύτως ἑλληνοποιημένοι. Αὐτὸ ἦταν τὸ «τέλος τοῦ μύθου τοῦ Ἰουδαίου φιλοσόφου»[132].

Στοὺς Βυζαντινούς, τὸ πρόβλημα τῶν ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφίας μεταμορφώνεται καὶ συνδυάζεται ἐντονώτερα μὲ ἐκεῖνο τῆς τυπολογίας τῶν φιλοσοφιῶν. Τὸ ἔργο τοῦ Ἡσύχιου *Περὶ τῶν ἐν Παιδείᾳ Διαλαμψάντων Σοφῶν*, στὸ ὁποῖο ἀναφερθήκαμε προηγουμένως, ἀρχίζει χαρακτηριστικὰ μὲ τὴν διαίρεση τῆς φιλοσοφίας σὲ κυνικὴ καὶ περιπατητικὴ ἐνῶ τὸ πρῶτο ὄνομα φιλοσόφου ποὺ ἀναφέρεται εἶναι ἐκεῖνο τοῦ Ἀπολλώνιου τοῦ Τυανέα[133], μυθικῆς μορφῆς φιλοσόφου-μάγου. Στὸν Γρηγόριο Νύσσης, τὸ πρόβλημα τῆς βαρβαρικῆς φιλοσοφίας ἀναπτύσσεται σὲ ἕνα εὐρύτερο πλαίσιο τὸ ὁποῖο ἔντονα θυμίζει ἐκεῖνο τῆς σύγχρονης φιλοσοφικῆς ἑρμηνευτικῆς ὅπως τὸ σκιαγραφήσαμε προηγουμένως. Διαβάζουμε:

---

127. *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, 2,26. Πβ. J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866.

128. Πβ. *Fr.Gr.H.*, 715 F 3 Jacoby.

129. Ἀπ. 5-13 Wehrli.

130. Πβ. Hans LEWY, Aristotle and the Jewish Sage, *Harvard Theological Review*, 31, 1938, σσ. 205-235.

131. A. MOMIGLIANO, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 86.

132. A. MOMIGLIANO, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 92.

133. *Βίοι*, II, 91, 5-9. Marcovich.

ὅτι οὐκ οἰκειοῦται ταύτην τὴν ἀξίαν. ἀξίαν γὰρ ὀνομάζει τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν. ὦ παραλόγου φιλοσοφίας. τίς τῶν πώποτε γεγονότων ἀνθρώπων εἴτε παρ' Ἕλλησιν εἴτε παρὰ τῇ βαρβαρικῇ φιλοσοφίᾳ, τίς τῶν καθ' ἡμᾶς, τίς τῶν ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ ἀξίαν ὄνομα τῷ ὄντι ἔθετο; πᾶν γὰρ τὸ ἐν ὑποστάσει θεωρούμενον ἡ κοινὴ τῶν λόγῳ κεχρημένων συνήθεια "εἶναι" λέγει· παρὰ δὲ τὸ εἶναι ἡ τοῦ ὄντος ἐπωνυμία παρεσχημάτισται. (...) δεδόσθω τὸ ὂν ἀξίαν κατονομάζεσθαι· τί οὖν ὁ ὢν οὐκ οἰκειοῦται τὸ εἶναι; (...) οὐκοῦν μὴ εἶναι λέγεις τὸν τὸ εἶναι μὴ οἰκειούμενον; τὸ γὰρ μὴ οἰκειοῦσθαι τῷ ἀλλοτριοῦσθαι ταὐτὸν σημαίνει, καὶ πρόδηλος ἡ τῶν σημαινομένων ἀντιδιαίρεσις. τό τε γὰρ οἰκεῖον οὐκ ἀλλότριον καὶ τὸ ἀλλότριον οὐκ οἰκεῖον. ὁ οὖν μὴ οἰκειούμενος τὸ εἶναι ἠλλοτρίωται πάντως τοῦ εἶναι. ὁ δὲ τοῦ εἶναι ἀλλότριος ἐν τῷ εἶναι οὐκ ἔστιν. ἀλλὰ τὴν ἀνάγκην τῆς ἀτοπίας ταύτης ἐπήγαγεν εἰπὼν τῆς καὶ τούτου κυριευούσης οὐσίας πρὸς ἑαυτὴν ἑλκούσης τὴν τοῦ ὄντος ἔννοιαν[134].

Ὁ Φώτιος ἀναφέρεται στὸ ζήτημα αὐτὸ στὸν κώδ. 161 τῆς *Βιβλιοθήκης* του ὅταν παραπέμπει στὸ «Ἐκλογαὶ διάφοροι» τοῦ ρήτορα Σώπατρου τοῦ Ἀπαμέως (4ος αἰ. μ.Χ.). Ἐκεῖ διαβάζουμε ὅτι τὸ ἐν λόγῳ ἔργο μοιάζει νὰ περιέχει ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ πρῶτο, πέμπτο, ἕνατο καὶ δέκατο βιβλίο τῶν *Βίων* τοῦ Λαέρτιου:

Ὁ δὲ ἕκτος αὐτῷ... λόγος... σύγκειται δὲ αὐτῷ... καὶ ἐκ τῶν Λαερτίου Διογένους φιλοσόφων βίων βιβλίου πρώτου καὶ πέμπτου, ἐνάτου τε καὶ δεκάτου, ἐν οἷς τὰ περὶ τῶν φιλοσόφων διέξεισιν, ὅθεν τε τὸ φιλοσοφίας ἱερὸν χρῆμα τὴν ἀρχὴν ἔφυ, καὶ ὅπως ἥκμασε, τίνες τε τίνων αἱρέσεων ἀρχηγοὶ καὶ προστάται κατέστησαν, τίνας τε ἔσχον ἐραστὰς καὶ τίνας ἀντιτέχνους, τίνες, ποῖόν τε ἕκαστος αὐτῶν ἐπεδείκνυτο ἦθος, καὶ πόθεν εἵλκε τὸ γένος, καὶ οἷον τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐπιτήδευμα, καὶ πότε καιροῦ ἥκμασε.

Τὸ ἀπόσπασμα δείχνει ἄραγε κάποια ἐπιρροὴ ἀπὸ τὸ Βιβλίο I, 1-20 τοῦ Διογένη Λαέρτιου; Ὁ Dorandi[135] σχολιάζοντας τὸ παράθεμα αὐτὸ τοῦ Φώτιου περὶ τῶν ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφίας ἐπαναλαμβάνει τὴν σχετικὴ ἄρνηση τοῦ ἐκδότη τοῦ Φώτιου R. Henry[136], τὴν ὁποία συμμερίζεται καὶ ὁ J. Schamp[137], ὅτι εἶναι ὁ Σώπατρος στὸν ὁποῖο παραπέμπει ὁ Φώτιος καὶ ὄχι ὁ Διογένης Λαέρτιος. Ο Marcovich ὡστόσο δὲν παραλείπει νὰ παραθέσει τὸ κείμενο στὴν ἀρχὴ τοῦ Β΄ τόμου τῆς ἔκδοσής του[138]. Ὁ Dorandi σχολιάζοντας ἄλλες ὑποτιθέμενες ἀναφορὲς τοῦ Φώτιου στὸν Διογένη Λαέρτιο ὅπως αὐτὲς σημειώνονται ἀπὸ τοὺς B. Λαούρδα καὶ L. G. Westerink στὴν ἔκδοση τῶν Ἐπιστο-

---

134. *Κατὰ Εὐνομίου*, III, 261, 5-262,3 Jaeger.

135. Πβ. T. Dorandi, Tracce delle Vite dei Filosofi di Diogene Laerzio nell'Epistolario di Fozio?, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 5, 2002, σσ. 59-63.

136. Photius, *Bibliothèque*, Paris, Belles Lettres, II, σ. 125, καὶ ὑποσημ. 3.

137. *Photius...*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 365-366.

138. II, 1.

λῶν του[139], καὶ εἰδικώτερα στὶς ἐπιστ. 1, 626-127˙ 1, 1027-1028˙ 143, 2-7, καθὼς καὶ σὲ ἐκείνη ποὺ ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Β. Ἐγγλεζάκη[140], καταλήγει ὅτι εἶναι ὑπερβολικὸ νὰ ὁμιλοῦμε περὶ ἄμεσης ἐπαφῆς τοῦ Φώτιου μὲ τὸ λαερτιανὸ κείμενο καὶ ὑποστηρίζει τὶς ἐνδιάμεσες ἢ ἄλλες πηγές. Ὁ Φώτιος, λέει, μένει ἐκτὸς τοῦ «πολιτιστικοῦ ἐγχειρήματος» τῆς λαερτιανῆς ἀναγέννησης τὴν ὁποία αὐτὸς θεωρεῖ ὅτι λαμβάνει χώρα τὸν 10ο αἰ. καί, ὅσον ἀφορᾶ στὴ χειρόγραφη παράδοση, τὸ ἐνωρίτερο τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀρέθα Καισαρείας, μαθητῆ τοῦ Φώτιου, στὰ χέρια τοῦ ὁποίου πιθανὸν νὰ βρέθηκε παλαιότερη μορφὴ τοῦ κώδικα Vi τὸν ὁποῖο ἐξέδωσε ὁ ἴδιος ὁ Dorandi[141]. Ἡ συλλογιστική, ὅμως, αὐτὴ ἀδικεῖ τὴν πλήρη ἐπίδραση τοῦ λαερτιανοῦ κειμένου καὶ δὲν λαμβάνει ὑπ' ὄψη της τὸ γενικώτερο πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο κινεῖται ἡ ἐν λόγῳ ἐπίδραση, σύμφωνα μὲ ὅσα δείξαμε προηγουμένως.

Ἡ προηγούμενη Κριτικὴ Εἰσαγωγὴ σκοπὸ εἶχε νὰ δείξει τὴν πολλαπλότητα τῆς ἐπίδρασης τῶν λαερτιανῶν *Βίων* ἐπάνω στὸν Βυζαντινὸ πολιτισμὸ καὶ νὰ σχετικοποιήσει τὶς μονοσήμαντες ἀναγωγιστικὲς προσεγγίσεις. Ἐπιπλέον, ζητούμενο εἶναι νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ ἀντίληψη τῶν Βίων ὡς προτύπων «πολιτιστικοῦ ἡρωισμοῦ» ἡ ὁποία θὰ ὑπονοοῦσε πιθανῶς μία ἑνοποίηση τοῦ ἑλληνικοῦ καὶ χριστιανικοῦ πνεύματος ὡς Erlösungsreligionen ἢ θρησκειῶν τῆς σωτηρίας ὅπως ἦταν ἡ θεωρία τοῦ R. Reitzenstein[142]. Οἱ περισσότεροι ἐρευνητὲς σήμερα συμφωνοῦν ὅτι κάτι τέτοιο συνιστᾶ ὑπέρ-ἁπλούστευση[143]. Οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς ἐναντιώθηκαν στὴ θεωρία τῆς ἑνότητας ὡς σατανικῆς ψευδολογίας[144]. Ἀκόμη περισσότερο, αὐτὴ εἶναι καὶ ἕνα ἐπιστημολογικὸ λάθος.

Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ
(Ἀθῆναι)

---

139. *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistuale et Amphilochia*, Leipzig, Teubner, 1983-1988.

140. PHOTIUS, *Ep.*, 1, 1065, *Ἑλληνικά*, 35, 1984, 157-158.

141. Πβ. *Estratti...*, *ἔνθ' ἀν.*

142. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1927², σ. 9.

143. Walter BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA-London, Harvard University Press, 1987, σ. 3.

144. Πβ., ἐνδεικτικά, ΙΟΥΣΤ. ΜΑΡΤ., *Ἀπολ.*, 1.54, 1.66.4, *Διαλ. Τρύφ.*, 70, 78˙ ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, *Cor.*, 15, *Bapt.* 5, *Praescr. haer.*, 40, κ. ἄ.

BIOS AND *PHILOSOPHIA:* DIOGENES LAERTIUS IN BYZANTIUM. A CRITICAL INTRODUCTION

Summary

This is the second part of a paper published in *Philosophia*, 38, 2008, about Bios and Philosophy in Diogenes Laertius. The present article in prolonging relevant elements from the first part focuses on the influence of Laertius' *Lives of the Philosophers* in Byzantine culture. The mss. of the work come from this era and they belong to two great Byzantine sources: an Italian-Greek and an Eastern tradition of codices. There was also a tradition of *Excerpta* - one being the *Souda* - that according to most scholars contributes to our understanding of the original text and also various Byzantine anthologies of philosophical Apophthegmata and Sentences of Laertian origine; there is also the edition of Laertian epigrams - much appreciated by Nietzsche, and more recently by Marcello Gigante -, in the *Palatine* and the *Planudean Anthologies*. The paper examines the important studies of Tiziano Doranti on the presence of Laertius' *Lives* in Byzantium, mostly in the 10th Century, but also in the post-Byzantine period with Michael Apostolios' *Ionia* (15th Century). The main point of interest in Dorandi's studies is philological and partly eidetic but the scholar does not adventure into the hermeneutic or greater eidetic areas of research; on the occasion, it is described what these two latter approaches would consist of. The present paper is a critical introduction attempting to perceive the hermeneutical possibilities that are offered by the use of the Laertian *Lives'* model in Byzantine thought. An example of hermeneutical *desideratum* for the research is the relations between Laertius and Christian literature on the problem of the origin of philosophy that for Laertius is solely Greek. Luciano Canfora formulated the hypothesis of a polemic between Laertius and Clement of Alexandria on this particular subject. The paper follows Il. Ramelli's studies concerning this topic and her exposition of the points of divergence but also of convergence between Laertius and Clement and Laertius and Tatian. Subsequently, the question of the origin of philosophy is examined in the limits of the Byzantine tradition (Gregory of Nyssa, Photius, the *Excerpta*) and it is concluded that for this tradition the choice of the Greek origin is accompanied by an interest for the classificatory schema of philosophical schools that was produced by Laertius.

George ARABATZIS

LES PHILOSOPHES GRECS DANS LES *RÉFLEXIONS* ET LES *LEÇONS* DE KANT SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Kant et l'histoire de la philosophie

Lorsqu'il s'agit d'histoire de la philosophie, l'interprète de Kant ne dispose pas, comme celui de Hegel, de travaux importants dans cette discipline. À côté de la monumentale histoire de la philosophie, dressée par Hegel en ses *Leçons*[1], les quelques dizaines de pages prises en notes par les étudiants de Kant lors de ses cours de logique et de métaphysique paraissent bien minces. C'est que l'attitude des deux philosophes à l'égard de l'histoire des idées est bien différente: alors que, pour Hegel, tout ce qui précède sa propre pensée constitue un mouvement continu de l'esprit qui prépare et annonce l'accomplissement hégélien, le thème de la rupture chez Kant l'emporte sur tout autre. Il est si persuadé de la radicale nouveauté du criticisme qu'il va jusqu'à dire dans la *Préface* à la *Doctrine du Droit* qu'à certains égards il n'y eut nulle vraie philosophie avant la sienne:

> «Cela semble de l'arrogance... envers ceux qui n'ont pas encore renoncé à leur ancien système, de soutenir qu'il n'y avait pas encore de philosophie avant l'avènement de la philosophie critique. Pour pouvoir se prononcer à présent sur cette apparente suffisance, il faut en venir à la question de savoir s'il peut y avoir plus d'une philosophie... mais comme, objectivement considéré, il ne peut y avoir qu'une raison humaine, il ne peut pas non plus y avoir plusieurs philosophies, c'est-à-dire que n'est possible qu'un seul vrai système de la raison à partir de principes... Si donc quelqu'un annonce un système de philosophie comme étant de sa propre fabrication, c'est exactement comme s'il disait: "Avant cette philosophie, il n'y en avait aucune ..." Si donc la philosophie critique s'annonce comme une philosophie telle que nulle part il n'en a encore existé auparavant, elle ne fait pas autre chose que ce qu'ont fait, feront et même doivent faire tous ceux qui esquissent une philosophie d'après leurs propres plans»[2].

---

1. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 7 volumes traduits et annotés par Pierre Garniron.

2. *Œuvres philosophiques de Kant*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980-1986, tome II, pp. 451-452.

L'exigence transcendantale introduit un tel changement en philosophie que toutes les perspectives anciennes se trouvent bouleversées et que la révolution copernicienne qu'elle opère se retrouve dans tous les domaines du savoir et de la pratique. Les mots mêmes de la philosophie reçoivent un sens nouveau et c'est par là que Kant explique l'incompréhension dont son système a d'abord été l'objet. Dès lors la notion de source ne peut prendre pour lui le sens habituel d'une influence ou d'un emprunt. Revendiquant pour le philosophe la liberté de penser par soi-même, récusant toute autorité supérieure («il n'y a pas d'auteur classique en philosophie»), rejetant toute forme d'imitation, il définit ainsi le rapport d'un créateur à ses devanciers:

> «Succession [*Nachfolge*], se rapportant à un précédent, et non imitation [*Nachahmung*], telle est la juste expression pour l'influence que les productions d'un créateur exemplaire peuvent avoir sur les autres; et cela signifie seulement: puiser aux sources mêmes où il puisait et emprunter seulement la manière dont s'est servi son prédécesseur»[3].

Il est clair alors que l'histoire de la philosophie, en tant que suite des différentes doctrines qui se sont données dans l'histoire comme philosophies, ne saurait, véritablement, et en tant que telle, intéresser Kant et être intégrée comme source de vérités dans son système. Elle ne fait que traduire l'impuissance et les errements de la raison auxquels met fin la philosophie critique.

Toutefois, même s'il croit à l'absolue originalité de son entreprise, nul philosophe n'est philosophe s'il ne pense pas au milieu des autres philosophes, ses devanciers comme ses contemporains, qu'il s'y oppose, qu'il les critique ou s'en rapproche au moins dans la manière de philosopher. Kant, lui-même, dont le criticisme est le fruit de longues et patientes recherches, a été confronté, dès ses débuts, aux grandes philosophies du passé et aux courants philosophiques d'une époque riche en interrogations sur les questions les plus fondamentales de la métaphysique. Dans ses œuvres publiées, même si les citations sont rares, même s'il omet fort souvent de donner ses sources, les références aux auteurs anciens et modernes sont assez nombreuses pour montrer que la pensée de Kant était ouverte et attentive aux autres philosophies comme l'affirme de son enseignement l'éloge célèbre d'Herder[4].

Kant et le passé de la philosophie

Relever tous les textes où il évoque, la plupart du temps sous la forme d'un

---

3. KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, § 32. Toutes les références au texte allemand de Kant sont données d'après l'édition de l'Académie des Sciences de Berlin dont 33 volumes ont paru à ce jour. Elles comportent, après les lettres AK, trois nombres en chiffres arabes désignant successivement le tome, la page et la ligne de la citation. Ici AK 05 385 23.

4. «... Le même esprit qu'il employait à examiner Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume, à scruter les lois de la nature chez Newton, Kepler, les physiciens, il l'appliquait à interpréter

bref résumé, telle ou telle doctrine, montrerait en effet que non seulement il n'ignorait pas le passé de la philosophie, mais qu'il en faisait usage, mêlant louange et critique à l'aune de sa propre pensée, comme lorsqu'il évoque à plusieurs reprises Platon dans la *Critique de la raison pure*[5] ou Epicure dans la *Critique de la raison pratique*[6]. De très rares fois il reconnaît même une dette à l'égard d'un devancier dont la lecture a été pour lui une révélation au sens le plus fort du terme. Ainsi Rousseau lui a ouvert les yeux en déliant la moralité du savoir[7] et Hume l'a réveillé de son sommeil dogmatique en mettant en question le principe de causalité[8]. Par rapport à d'autres philosophes comme Descartes et Leibniz à l'égard desquels il se montre plus réservé, certains éloges peuvent même paraître excessifs comme celui adressé à Wolff dans la *Préface* à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*[9].

Il est vrai qu'il ne s'agit pas ici d'histoire de la philosophie au sens propre du terme, c'est-à-dire d'une volonté de restitution dans sa vérité d'une doctrine; c'est toujours par rapport à sa propre recherche que Kant est conduit à évoquer telle ou telle position philosophique, c'est par rapport aux intérêts de la raison que, sans souci de la chronologie, il en rappelle et en apprécie le contenu. Dans les *Leçons* et dans les *Réflexions* on relèverait aussi un assez grand nombre de références à des philosophes dont le nom, seul évoqué, symbolise une doctrine philosophique particulière. Certains *Index nominum* dans l'Edition de l'Académie, par exemple ceux des volumes des *Leçons sur l'Anthropologie*, en donnent confirmation, depuis les présocratiques jusqu'aux contemporains de Kant[10].

L'histoire de la philosophie dans les Réflexions et les *Leçons* sur la Logique et la Métaphysique.

Mais si l'on veut s'en tenir strictement à ce qui relève de l'histoire de la phi-

---

les écrits de Rousseau qui paraissaient alors, l'*Émile* et *La nouvelle Héloïse*, au même titre que toute découverte physique qui venait à lui être connue. Il les appréciait, et il revenait toujours à une connaissance de la nature libre de toute prévention, ... ainsi qu'à la valeur morale de l'homme... Rien de ce qui était digne d'être su ne lui était indifférent... «*Briefe zur Beförderung der Humanität*, lettre 79, Ed. Suphan, XVII, p. 404, Trad. Victor DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 2ème éd., Paris, Alcan, 1926, p. 48.

5. Cf. «La colombe légère...» AK 03 032 10 et sur les idées platoniciennes: AK 03 246 10.

6. «Le vertueux Epicure...» AK 05 115 25.

7. Cf. ROUSSEAU, *Newton de la vie morale*, AK 20 058 16; «Rousseau m'a ouvert les yeux...» AK 20 144 12.

8. *Préface* aux *Prolégomènes à toute métaphysique future*, AK 04 260 06. Précédée d'une importante et décisive analyse du rapport de la cause à effet.

9. AK 03 022 07.

10. *Personenverzeichnis*, AK 25 1659. Par exemple, une vingtaine de philosophes grecs sont cités dont certains, de nombreuses fois, les Stoïciens ont 25 occurrences, Socrate 25, Épicure 17, Platon 14, Aristote 12, etc...

losophie, l'on est conduit à ne prendre en considération que les textes qui, dans les *Leçons*, s'annoncent comme *histoire de la logique* et *histoire de la métaphysique*. Ils sont préparés dans les premières années par quelques réflexions qui se présentent comme une sorte d'aide-mémoire que Kant se destinait à lui-même dans la préparation de ses cours[11].

L'attention des interprètes a été peu attirée sur cette partie de l'opus kantien qui appellerait une étude systématique et ferait s'interroger sur le rapport de Kant à ses devanciers. Si l'on peut être assuré de certaines de ses lectures comme celle qu'il fit des œuvres de Hume et de Rousseau, il est permis de se demander si ses connaissances n'étaient pas souvent de seconde main comme le suggèrent, en maints endroits, les éditeurs de l'Édition de l'Académie[12]. Souvent en effet Kant donne l'impression d'avoir utilisé les histoires de la philosophie de l'époque plutôt que d'avoir lu les œuvres mêmes des philosophes, s'en tenant à des caractéristiques générales et communément admises des philosophies examinées. Toutefois l'ensemble de ces leçons mériterait un examen attentif qui mettrait en lumière certaines particularités de sa pédagogie.

À partir de la *Logique* de Herder (1764-1765) et jusqu'au terme de sa carrière de professeur avec la *Wiener Logik* (1794-1796), nous avons les traces de cet enseignement qui visait à donner à ses étudiants quelques connaissances, au moins élémentaires, d'histoire de la philosophie. Il s'agit d'une quinzaine de textes d'inégale longueur, allant d'un simple paragraphe à une dizaine de pages. Le plus élaboré, sinon le plus long, qui reprend l'essentiel de cet enseignement, est celui de la *Logique* (1800) publiée par Gottlieb B. Jäsche, à la demande de Kant lui-même. La partie IV a pour titre *Abrégé d'une histoire de la philosophie*[13] et donne une bonne idée de la manière dont Kant concevait ces leçons.

Il est intéressant de relever les titres donnés par Kant, selon les moments, à ces parties de son cours: *Historie* (Herder), *Historie der Philosophie* (Blomberg), *Historia philosophiae* (Philippi) *Bennenung und Geschichte der Logik* (Pölitz), *Kurzer Abriss einer Geschichte der Philosophie* (*Logik*), *Geschichte der Metaphysik* (Mrongovius), *Geschichte der Philosophie* (*Metaphysik* L 2) mais le contenu est presque toujours le même et certains passages importants de cet enseignement sont fondus dans l'ensemble du texte, sans indication particulière.

Ce qui frappe d'abord, mais comment s'en étonner, ce sont, d'un cours à l'autre, les nombreuses répétitions. Les formules qui caractérisent un philosophe ou une philosophie sont souvent les mêmes et seule une analyse particulièrement

---

11. Cf. *Réfl.* 1635, AK 16 056 03.

12. AK 16 056 39. Entre autres: Jac. BRUCKER, *Historia critica Philosophiae*, 1742; Jac. BRUKKER, *Institutiones historiae philosophiae*, 1756; Jo. Gottl. HEINECCIUS, *Elementa historiae philosophiae*, 1743 et *Anleitung zur Historie der Weltweisheit* 1743; El. Fr. SCHMERSAHL, *Historie der Weltweisheit überhaupt*, 1744; FORMAY, *Histoire abrégée de la philosophie*, 1760. Et aussi P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 4ème éd., 1730.

13. AK 08 439- 441. Traduction française par L. Guillemit, Paris, Vrin, 1966, pp. 27-34.

précise des textes permettrait de déceler des écarts ou des infléchissements importants. Ce qui les différencie surtout, c'est la manière dont ces cours ont été rapportés par les étudiants eux-mêmes et souvent recomposés après coup. Sans doute, plus grande devenait la notoriété du maître, plus l'étudiant, avec ses notes, avait conscience de posséder un trésor qui permet aujourd'hui, deux siècles après la mort de Kant, au moins pour certaines de ces leçons, de donner l'impression à celui qui les lit de devenir l'un de ses auditeurs.

Les philosophes grecs dans les *Leçons* sur l'histoire de la philosophie

Mais la chose la plus remarquable dans l'ensemble de ces textes qui traitent expressément d'histoire de la philosophie, c'est la place exceptionnelle qu'y occupe la philosophie grecque, au point que seuls quelques paragraphes sont à leur fin consacrés à la philosophie moderne comme si la première contenait déjà toutes les formes possibles que prendra par la suite la réflexion philosophique[14]. Nous ne ferons ici qu'évoquer brièvement l'idée que Kant a donnée dans ses leçons de la philosophie grecque, la méthode qu'il a mise en œuvre pour en ordonner l'extraordinaire richesse et en évoquer les grandes figures, espérant éclairer par là le rôle éventuel qu'elle a pu jouer, en particulier sous sa forme sceptique, dans l'élaboration du criticisme.

Le schéma général de ces leçons, pour les plus étendues, est toujours le même. Kant commence par évoquer les civilisations les plus anciennes, égyptienne, hindoue, chinoise, persane... et, à la lumière d'une distinction entre la connaissance rationnelle commune, définie comme la connaissance de l'universel *in concreto*, et la connaissance de l'universel *in abstracto* comme la connaissance spéculative de la raison, il reconnaît aux seuls Grecs d'avoir cultivé la raison philosophique. En chacune de ces leçons, revient l'affirmation: «Parmi tous les peuples, les Grecs ont été les premiers à philosopher»[15]. Selon les *Leçons*, les autres civilisations font l'objet de remarques plus ou moins développées: quelquefois elles y ont simplement mentionnées, plus souvent Kant s'étend assez longuement par exemple sur les Chaldéens et Zoroastre qu'il cite souvent, les Egyptiens, les Chinois, les Perses, les Juifs, les Arabes dont le mérite reconnu est d'avoir emprunté aux Grecs. Mais, d'une manière générale, la considération que Kant leur porte est mince[16]. À ses yeux les Grecs ont tout inventé en philosophie et en mathéma-

---

14. Par exemple dans la *Métaphysik Mrongovius*, qui s'étend assez longuement sur les doctrines de Platon et d'Aristote, Leibniz est présenté comme un partisan (Anhänger) de Platon, avec cette réserve qu'il en a exclu le mysticisme, et Locke partisan d'Aristote «qui disait: *Nihil est in intellectu quod non antea fuit in sensu*» AK 29 761 15.

15. *Logik* AK 09 027 14; *Metaphysik Mrongovius* AK 29 757 31. *Metaphysik L 2*, AK 28 535 14.

16. Dans la *Logik Blomberg*, Kant donne de nombreux détails, sur les croyances de ces peuples anciens et leurs liens avec les religions, AK 24 031- 034. Dans la *Logik Philippi*, Kant note que les Grecs et les Chinois ont, eux, tenu leurs spéculations philosophiques indépendantes de la religion AK 24 324 10.

tiques[17]. Même s'ils ont subi l'influence des autres peuples, des Indous et des Egyptiens en particulier, ces derniers en sont restés à l'image concrète des choses, alors que les Grecs ont découvert les idées et les concepts dans leur portée abstraite et universelle. «La sagesse tant vantée des Egyptiens, dit Kant, comparée à la philosophie grecque n'est qu'un jeu d'enfant»[18].

Pour présenter à ses étudiants la philosophie grecque, c'est-à-dire, à ses yeux, la philosophie, Kant, selon les *Leçons*, use de méthodes différentes et de critères de distinction multiples. Comme il le fait en tous domaines, son souci principal est de définir, de différencier, de classer et d'ordonner, ici, un ensemble de doctrines dont une partie des textes a disparu. Mais, au niveau élémentaire où Kant se tenait dans ses *Leçons*, cette question est rarement évoquée. Il est assez remarquable que, dans l'ensemble de l'opus kantien, ne figure aucune référence à une œuvre précise d'un auteur grec, par exemple à un dialogue de Platon[19]. Si l'on sait que Kant pratiquait fort peu le grec, il était excellent latiniste et, à son époque, la littérature et la philosophie grecques étaient à la disposition du public dans le texte original, le plus souvent accompagné d'une traduction latine, française ou allemande[20]. Ces traductions étaient présentes dans la plupart des bibliothèques en Allemagne et, sans aucun doute, à la bibliothèque de l'Université[21], et à celle du Château royal de Königsberg où Kant avait occupé pendant 7 ans (1765-1772) les fonctions de sous-bibliothécaire.

En plusieurs de ses *Leçons*, Kant, après avoir évoqué les civilisations préhelléniques, remonte aux origines, qu'il reconnaît probablement légendaires, de la philosophie grecque. Il donne la liste des sept sages[22] dont le premier, Thalès, est considéré tantôt comme le premier philosophe, tantôt comme le premier mathématicien, tantôt comme le premier sage, Solon vient ensuite. Il écrit, dans une réflexion: «La meilleure philosophie des Anciens était le Droit»[23]. Ailleurs

---

17. *Logik Philippi*, AK 24 324 37.

18. *Logik*, AK 09 027 30.

19. Cf. Jean FERRARI, Occurrences platoniciennes dans l'œuvre de Kant *in Études de philosophie moderne présentées à Evanghélos A. Moutsopoulos, Diotima*, 17, Paris, Vrin, 1989, pp. 66-74.

20. Les œuvres de Platon et d'Aristote avaient été traduites en latin dès la fin du XV^{ème} siècle. Les deux ouvrages de SEXTUS EMPIRICUS, *Les hypotyposes pyrrhoniennes* et *Contre les mathématiciens*, avaient été réunis et publiés avec leur traduction latine à Leipzig en 1718. Une édition de DIOGÈNE LAËRCE, *De vitis, dogmatibus et apophtagmatibus claronum philosophorum*, parut en grec et en latin à Amsterdam en 1692.

21. Jean Albert FABRICIUS avait publié, à Hambourg, une *Bibliotheca graeca*, 14 parties en 7 forts volumes de 1705 à 1728, qui contenait tout ce qu'on pouvait savoir sur la littérature grecque au début du XVIII^{ème} siècle. L'on sait que l'Université de Königsberg, fondée en 1544, possédait une importante bibliothèque.

22. *Logik Blomberg*, AK 24 035 16.

23. *Réfl. 1242*, AK 16 063 02.

il dira, selon l'étudiant, que le premier philosophe a été Démocrite «comme maître d'Epicure qui, dans les temps anciens, a représenté ce que représente Descartes dans les temps modernes»[24]. Mais, à plusieurs reprises, revient l'affirmation qu'en Grèce la poésie a précédé la prose: «Orphée, Hésiode et d'autres ont dans leurs poésies beaucoup d'étincelles de philosophie mais la poésie est toujours pour nous un jeu de la sensibilité. On peut dire que Pherekydes a été le premier philosophe qui s'est exprimé en prose»[25]. Ces quelques exemples montrent à l'évidence le peu d'importance que Kant donnait à ces questions de préséance originelle.

Toutefois le premier type de classement qui paraît s'imposer à lui comme le plus commode est chronologique. Kant énumère, avec un minimum de commentaires, les noms des philosophes qui se succèdent les uns aux autres, selon les connaissances de l'époque: c'est ainsi que Pyrrhon vient parfois avant Socrate, ce qui permet à Kant de dire, dans un rapprochement qu'il fait souvent entre Socrate et le scepticisme, que «Socrate est quelque peu pyrrhonien»[26]. Par contre s'introduit parfois dans un cours une erreur manifeste, due sans doute à l'inattention de l'étudiant. Après avoir rapporté un bref propos de Kant sur Aristote, Herder écrit: «Zeno Eleates: Die stoïschen Philosophen trieben nicht Speculation...»[27]. La *Réflexion 1635e*[28] se contente d'énumérer une liste de noms avec la mention de l'école à laquelle se rattache le philosophe, ionienne, éléate, académique, péripatéticienne, stoïcienne etc... Elle ressemble à une prise de notes sur une histoire de la philosophie comme le Brucker. Aucune indication d'année, ni même de siècle, n'est donnée.

Dans cette suite de philosophes, l'attention est d'abord retenue par l'évocation de ceux qui, aux yeux de Kant, ont marqué, voire révolutionné, la pensée philosophique. Selon les leçons, selon les époques, tel philosophe prend une importance particulière, et, si l'on juge à la longueur des textes qui leur sont consacrés, il est assez remarquable que Kant n'entre pas dans les sentiers habituels de la tradition: il s'étend assez peu, contrairement à ses ouvrages publiés, sur Platon et Aristote[29] à l'égard desquels les réserves l'emportent souvent sur les éloges, et il fait une place importante à ceux dont les œuvres ont été perdues ou qui ont fait l'objet de constantes dépréciations, tels Epicure et Diogène. Comparant Epicure à Platon, Kant dit dans la *Logik Philippi* «Tous deux croyaient qu'entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible, il y a une différence es-

---

24. *Logik Blomberg*, AK 24 0350 35.
25. *Metaphysik Mrongovius*, AK 29 757 36; AK 29 758 05.
26. *Logik Herder*, AK 24 004 06
27. AK 24 004 15.
28. AK 16 057 06.
29. À l'exception toutefois de la *Metaphysik Mrongovius*, AK 29 758 761.

sentielle. L'un était mystique, obscur, enthousiaste, l'autre clair, sensible, naturel»[30].

À Pythagore et à son école, dans la *Logique* de Jäsche, trois paragraphes sont consacrés[31] mais Epicure est le philosophe dont il évoque avec le plus d'éloges et le plus longuement la doctrine et la vie. Les jugements portés dans les *Leçons* paraissent d'une totale liberté et peuvent étonner par leur audace. Souvent, l'évocation de certains philosophes permet aussi à Kant de rapporter les anecdotes connues à leur propos, dont la source se trouve le plus souvent chez Diogène Laërce. Elles viennent égayer la leçon.

Mais la figure de penseur qui domine toute la philosophie grecque est celle de Socrate. On peut lire à son propos dans la *Logique* de Jäsche: «Finalement l'époque la plus importante de la philosophie grecque commence avec Socrate. Car ce fut lui qui donna une toute nouvelle orientation *pratique* à la pensée philosophique et à tous les esprits spéculatifs. Il a même été presque le seul parmi tous les hommes dont la conduite ait presque atteint l'*idée d'un sage*»[32]. Dans la *Philosophische Enzyklopädie*, s'interrogeant sur la nature de la philosophie et du philosophe, qu'il définit comme «un guide de la raison qui conduit l'homme à sa destination»[33] et, en tant que tel, «un maître de sagesse», distinct de' l'artiste de la raison», «maître de la science», Kant remarque que

> «Quelques Anciens se sont rapprochés du modèle d'un vrai philosophe... Socrate a été le premier qui a fait une différence entre la philosophie comme spéculation et la philosophie comme sagesse. C'est de Socrate qu'on a pu dire que sa philosophie aurait été prise du ciel. Il enseignait que les spéculations n'aidaient en rien à remplir notre destination mais que nous devions examiner notre conduite pour voir si par elle nous pouvions y parvenir. Il n'utilisait pas sa philosophie pour susciter notre admiration, mais pour nous enseigner la sagesse...»[34].

Et, dans les lignes suivantes, Kant rapproche de Socrate Diogène le cynique et Épicure parce qu'ils enseignaient eux aussi les fins de l'homme[35]. Pour Épicure «qui parsemait de fleurs le chemin de la vertu» et ne prenait pour le déjeuner que de la polenta (sic) «la paix de l'âme et un cœur joyeux, voilà le bonheur». Quant

---

30. AK 29 330 01.
31. AK 09 028 35.
32. AK 09 029 29.
33. AK 29 008 14.
34. AK 29 009 09; cf. *Réfl. 1635*: «Socrates: Philosophiam de cœlo devocavit?» AK 16 057 15.
35. AK 29 009 20.

à Diogène, «il appelait sa philosophie le plus court chemin vers la vertu. Elle était négative et enseignait à s'abstenir». Kant ajoute «Ceux-là étaient de vrais philosophes»[36]. Il les oppose aux artistes de la raison comme Platon et Aristote[37] dont il caractérise le plus souvent le génie du premier par l'enthousiasme ou le mysticisme comme si, une fois son opinion faite, sans doute très tôt, sur les grandes figures de la philosophie grecque, il ne la remettait plus en cause. Toutefois cette constance dans les jugements ne fait point disparaître la vivacité du propos kantien.

Après l'ordre chronologique, le second classement, plus philosophique, repose sur l'opposition entre les philosophes qui affirment le primat de la connaissance sensible comme Epicure et ceux qui n'accordent de valeur qu'à la connaissance intelligible comme Platon[38]. Aristote, lui, est présenté comme ne faisant aucune différence essentielle entre les deux types de connaissance dont l'unique source est dans les sens[39].

Une autre distinction s'impose encore, entre philosophies théoriques et philosophies pratiques. Ainsi, dans la *Réflexion 1636*[40] qui inspire plusieurs leçons d'époques différentes, sont distinguées des philosophies purement pratiques: celles des Cyniques, de Socrate, des Stoïciens et les philosophies théoriques qui se divisent entre philosophies dogmatiques et philosophies sceptiques. Dans la *Réflexion 1638*[41], les Épicuriens s'ajoutent aux Stoïciens dans la première forme de philosophie, mais Épicure se retrouve, la ligne suivante, parmi les secondes avec Platon et Aristote! Quelle serait alors la distinction la plus pertinente, qui réunirait la plus grande partie des philosophes et rendrait au mieux compte des attitudes philosophiques fondamentales? Si l'on prend l'entier des *Réflexions sur la Logique* et la plupart des *Leçons*, l'opposition entre dogmatisme et scepticisme paraît l'emporter sur toutes les autres.

Dans l'*Histoire de la raison pure* qui termine la première *Critique*, Kant, renonçant à la perspective historique, se place d'un point de vue transcendantal, c'est-à-dire «de la nature de la raison pure»[42] pour évaluer les différentes tenta-

---

36. AK 29 009 30.

37. «La philosophie d'Aristote était une philosophie selon la méthode de l'École. Il inclinait à la subtilité de la spéculation. Platon suivait le libre cours de son génie...» AK 29 009 32.

38. «Épicure affirmait que la connaissance par les sens était seule capable d'une science certaine. Platon au contraire seulement la connaissance intellectuelle pour une science et des vérités. Toute vérité et toute connaissance pour lui venait des idées que l'âme recevait, à partir d'une intuition intérieure de la divinité...» AK 29 329 35.

39. «La raison était simplement pour lui un usage particulier de la première par laquelle chacune peut devenir science», *Réfl. 1643*, AK 16 063 06.

40. *Réfl. 1636;* AK 16 060 03. Cf. aussi *Logik Philippi* AK 24 327 05.

41. AK 16 061 30.

42. AK 03 550 06.

tives menées par elle depuis les origines de la philosophie. Il distingue ici les philosophies d'abord selon l'*objet* même des connaissances, sensible ou intelligible, ensuite selon la *source* de ces mêmes connaissances, placées dans l'expérience par les empiristes ou dans la raison par les philosophies intellectualistes, enfin il oppose une *méthode* naturaliste de philosopher qui s'inspire de la raison commune et une méthode scientifique qui prend deux formes: la dogmatique et la sceptique qui ouvrent la voie à la méthode critique[43]. Telle est bien, dans les manuscrits qui répondent à la question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de Berlin: «Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?», la perspective de Kant qui évoque dans une *Préface*, les trois pas de la métaphysique: dogmatique, sceptique et enfin critique[44]. La philosophie des Grecs contenait déjà éminemment ces deux premières démarches de la raison. Et, dans ses *Leçons* d'histoire de la philosophie comme dans l'ensemble de son œuvre, le scepticisme, qui oblige la raison humaine à se mettre en marche et à sortir du tranquille assoupissement du dogmatisme, prend une importance considérable sur laquelle il convient maintenant de s'arrêter.

Le scepticisme grec dans les *Leçons* sur l'histoire de la philosophie.

Si, dans l'histoire générale de la philosophie, la philosophie grecque tient une place prééminente, à l'intérieur de celle-ci, le scepticisme fait l'objet des plus longs développements. Le scepticisme ancien est envisagé par Kant selon plusieurs perspectives. Il est à la fois une généalogie qui traverse l'entier de la philosophie grecque. Il est une méthode de philosopher dont le doute et la suspension du jugement constituent les formes principales, enfin une manière de vivre souvent contestée, mais qui a l'avantage de mettre en accord le comportement du philosophe avec sa doctrine.

Une première remarque s'impose sur la place de Pyrrhon dans cette généalogie dont on pourrait voir l'origine chez des dialecticiens comme Zénon et qui se termine dans l'Antiquité avec la troisième Académie. L'établissement d'une chronologie rigoureuse n'étant pas la principale préoccupation de Kant et la place de Pyrrhon dans cette généalogie étant mal connue, il est placé soit avant, soit après Socrate ou simplement «à son époque»[45]. Dans la liste des philosophes donnée par Kant dans la *Réflexion 1635* se succèdent Thalès, Pythagore, Épicure, Pyrrhon, Socrate[46]- mais s'agit-il d'un ordre chronologique?- et pour les Académies: Speusippe, Arcésilas, Carnéade[47].

---

43. AK 03 552 19.

44. AK 20 259 01.

45. *Wiener Logik* AK 24 885 38.

46. AK 16 057 08. Les dates les plus communément admises sont pour Démocrite: 460-370, Épicure: 341-270, Pyrrhon: 365-275, Socrate: 470-329.

47. AK 16 057 18.

Toutefois l'affirmation commune à toutes ces *Leçons*, c'est que Pyrrhon est le véritable fondateur de l'Ecole sceptique[48] et qu'après lui les écoles dirigées par Arcésilas, puis par Carnéade, sont créditées curieusement d'un scepticisme plus radical que celui de Pyrrhon. De toutes les présentations du scepticisme antique contenues dans les *Leçons*, la plus étendue est celle qui figure dans la *Logique* de *Blomberg* au *paragraphe 180*, que nous nous proposons ici de commente[49].

Pour commencer sa leçon, Kant situe le scepticisme dans le contexte philosophique de l'époque dominé par le courant intellectualiste représenté par Platon et le courant sensualiste dont Epicure est le chef, l'un et l'autre dogmatiques en ce que le premier trouve la vérité dans les idées et le second dans les sens. Une troisième voie est ouverte par le scepticisme qui ne voit de certitude, ni dans les sens, ni dans l'intelligible, mais voit seulement de la confusion dans l'entendement humain[50]. C'est là le vrai scepticisme dont Kant discerne l'origine dans "le plus célèbre" et "le plus estimable"[51] des philosophes grecs: Socrate lui-même. Kant décrit alors avec précision et sympathie la manière dont Socrate s'y prend pour insinuer le doute chez ses interlocuteurs fermement assurés de leurs convictions: il les écoute avec humilité, comme un élève désireux d'apprendre, mais il leur pose ensuite une série de questions qui ébranlent leur certitude, c'est la maïeutique – terme que Kant n'utilise pas ici – par laquelle est extirpé le pernicieux attachement aux opinions non fondées. Dans le dialogue en questions et réponses tel qu'il apparaît chez Platon, et qui, dans les dialogues aporétiques ou peirastiques, n'aboutit à aucune définition certaine, Kant voit quelque affinité avec le scepticisme tel qu'il l'entend et dont Pyrrhon est le véritable fondateur. C'est à lui et à sa manière de philosopher qu'est consacré l'essentiel de cette leçon, à ce "*non liquet*" que Pyrrhon opposait aux orgueilleuses affirmations des dogmatiques[52].

Or ici Kant prend nettement parti en faveur du scepticisme. Il souligne la grande utilité du doute sceptique qui oblige à réfléchir sur les fondements de la connaissance humaine et à ne pas s'en laisser conter. Le "katartikon" est la meilleure façon de purifier et de préserver de l'erreur. «Il est le chemin pour parvenir à la vérité des choses»[53]. Kant fait ici l'éloge de la lenteur qui caractérise un examen attentif d'une recherche sans hâte. Le doute, qui impose des délais, des retards, est «un signe certain de la maturité de la raison et de l'expérience dans la vérité de la connaissance», dit-il à ses étudiants[54], à l'opposé, comme il le fait

---

48. Cf. *Logik Herder* AK 24 004 03; *Logik Blomberg* AK 24 036 05; *Logik Philippi* AK 24 330 14 etc...

49. AK 24 207 218.

50. AK 24 207 19.

51. AK 24 207 20.

52. AK 24 208 01.

53. AK 24 208 17.

54. AK 24 208 21

remarquer, de la pratique des Académies de son époque - faut-il surtout penser ici aux universités?- dont la pédagogie reposait essentiellement sur la mémoire, tellement plus facile à mettre en oeuvre que le pénible apprentissage du doute. Cela dit, il convient de distinguer fortement entre le *doute dogmatique* et le *doute sceptique*. Le premier affirme que rien ne saurait jamais être défini, prouvé, démontré, ce qui paraît d'emblée contradictoire puisque la négation de toute certitude porte aussi sur l'affirmation qu'il n'y a nulle part de certitude. Le second, au contraire, en mettant en opposition des jugements dogmatiques sur lesquels la plupart des hommes se reposent, invite à la recherche. Tout en reconnaissant une incertitude première, le doute sceptique ne nie pas la possibilité, à son terme, d'atteindre la certitude. Kant remarque ici qu'en grec l'origine du terme sceptique, σκέπτομαι, «signifie rechercher, scruter, se livrer à des investigations, poursuivre. Le sceptique chercher toujours et encore, il examine... il pose un doute en tout, mais jamais sans fondement»[55]. La métaphore du juge s'impose ici à Kant, qui préfigure celle de tribunal dans la *Préface* à la première édition de la *Critique de la Raison pure*. Le juge entend les arguments des uns et des autres avant de donner, après mûres réflexions, son jugement[56].

Tel est, selon Kant, le scepticisme ancien, non encore corrompu par des adeptes dont les subtilités entraînèrent la mauvaise réputation de ce courant de pensée. C'est pourquoi il faut bien distinguer le doute développé dans les Académies qui est un doute dogmatique, même s'il veut échapper à la contradiction en disant: «tout est incertain, cela même est incertain que tout soit incertain»[57] et le doute sceptique qui, en ses commencements, était vraiment raisonnable et apparaît comme une «purgation de la raison humaine de tout ce qu'elle contient d'impuretés, de fausses opinions, de préjugés, de jugements non justifiés...»[58]. Car rien n'est plus opposé, affirme Kant, au progrès des connaissances que le «repos, l'accord, la paix» qui ne permettraient aucune amélioration dans le domaine des sciences.

La pédagogie de Kant - ses grands ouvrages le montrent aisément - consiste à reprendre plusieurs fois de manière différente une même idée, une même analyse, pour lui donner par là une nouvelle ampleur et un éclairage progressif. Kant procède ainsi dans ses leçons, celle-ci en donne un bon exemple. Revenant sur l'utilité du doute sceptique, distinct du doute dogmatique, qui «ne rime à rien»[59], Kant précise ce qu'il entend par ajournement et que les Anciens appelaient suspension du jugement, à l'opposé de la précipitation du philosophe dog-

55. AK 24 209 34.
56. AK 24 210 01.
57. AK 24 210 10.
58. AK 24 210 11.
59. AK 24 210 24.

matique qui demande: «cela est-il vrai ou non? et qui tranche aussitôt alors que le sceptique suspend son jugement...»[60].

Un nouveau rapprochement de Pyrrhon et de Socrate pour louer leur prudence en face des dogmatiques, qui veulent imposer leurs vues sans délai, permet de rappeler un autre nom donné aux sceptiques, celui de zététiciens[61], qui désigne celui qui réfléchit, qui examine, qui manifeste une méfiance bien fondée à l'égard de toute affirmation dogmatique dont pourtant à la fin il pourra reconnaître la vérité. Tel était, du moins selon Kant, le scepticisme de Pyrrhon, opposé à celui de ses successeurs dont pour finir il rappelle les différentes formes[62]: *le scepticisme logique* avec l'argument bien connu du menteur, le *scepticisme physique* qui reprenait l'argument de Zénon de Cittium sur Achille et la tortue afin de nier la réalité du mouvement, le *scepticisme moral* qui se fondait sur la relativité des manières de penser et des modes de vie des différentes civilisations, le *scepticisme historique* qui ne voyait que fables dans les récits du passé, enfin, le plus communément développé, celui à l'égard de la connaissance sensible dont, par une longue anecdote, il montre l'absurdité[63].

Que le pyrrhonisme de Kant ne soit pas celui de l'histoire, qu'il n'évoque pas le probabilisme des Académies qui succédèrent à Pyrrhon a ici peu d'importance. Ce qui est présenté avec tant de faveur est une interprétation du scepticisme ancien qui correspond à la manière dont Kant, à l'époque, concevait le philosopher. En effet sa présentation est si favorable, son rejet du dogmatisme, qui suit pourtant la pente naturelle de la nature humaine et constitue la pratique philosophique la plus communément admise, est si catégorique, que le scepticisme, tel qu'il le comprenait alors, pourrait apparaître comme un modèle. L'ensemble des leçons est assez unanime à cet égard, mais avec des nuances. Toutes ne font pas aussi clairement que la *Logique* de *Blomberg* la distinction entre doute sceptique et doute dogmatique, et certaines apportent d'autres précisions sur les raisons objectives et subjectives de douter selon les facultés mises en œuvre[64].

Plusieurs introduisent, après la méthode sceptique, la méthode de critique définie comme «celle qui ne doute pas de tout, mais seulement des causes de la contradiction de la raison avec elle-même pour expliquer la vérité»[65], alors qu'un certain scepticisme, en révoquant tout enseignement de la raison, se contredit

---

60. AK 24 211 23.

61. AK 24 213 19.

62. AK 24 215 05.

63. AK 24 216 11. Un homme, voyant diminuer d'un jour à l'autre les provisions de son garde-manger, en conclut que ses sens le trompent jusqu'au moment où, sur le conseil d'un ami, il découvre les larcins de son serviteur qui sera sévèrement puni.

64. *Wiener Logik* 24 884 13.

65. *Wiener Logik* 24 885 05.

lui-même[66]. Mais, d'une manière générale, les sceptiques sont présentés comme des philosophes subtils, dialecticiens[67], en ce qu'ils ont mis en lumière les contradictions de la raison dogmatique. Kant ici ne s'intéresse que fort peu à l'attitude pratique et à la philosophie morale des sceptiques qu'il crédite, comme la plupart des penseurs grecs, d'un accord estimable entre la vie et la philosophie. L'indifférence, dont le doute ne serait pour certains qu'une conséquence, est illustrée par quelques anecdotes à ses yeux peu crédibles. Ainsi, dans ses cours sur le scepticisme, Kant privilégie la méthode du doute, ce qui l'intéresse, ce sont ces contradictions, relevées par les sceptiques, qui déconsidèrent autant les données des sens que les raisonnements dogmatiques, tant à l'intérieur de ces deux types de connaissance que dans les affirmations qui les opposent l'un et l'autre. Que la plus étendue de ces *Leçons* ait été faite en 1771, deux années après «la grande Lumière» de 1769, n'est pas anodin et intéresse particulièrement celui qui s'interroge sur l'éventuelle influence du scepticisme ancien sur la genèse du criticisme.

Sans doute faut-il alors évoquer la généalogie et remonter aux origines du scepticisme chez les philosophes de l'Ecole d'Elée comme Xénophane de Colophon et surtout Zénon, dont les paradoxes sur Achille et la tortue et la flèche qui n'atteindra jamais sa cible, sont connus de toute l'antiquité. Dans l'extraordinaire foisonnement intellectuel qui précède la naissance de Socrate et qui domine l'opposition frontale des Héraclitéens et des Parménidiens, se développe chez ces derniers et en particulier chez Zénon, pour combattre leurs adversaires, la méthode dialectique. Alors même que Parménide et Héraclite sont de purs dogmatiques, la dialectique de Zénon est souvent considérée avec raison comme l'une des sources du scepticisme grec[68].

Par une dialectique qui visait à discréditer la connaissance sensible, ces dog-

---

66. *Wiener Logik* 24 885 20.

67. *Logik Jäsche*, AK 09 030 32. Kant note ici que de l'école sceptique nul écrit n'a été conservé que les «deux livres de Sextus Empiricus où il a réuni tous les doutes». AK 09 031 09. Il faudrait y ajouter l'ouvrage de DIOGÈNE LAËRCE *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, qui consacre un long chapitre à Pyrrhon et où sont rapportées diverses anecdotes de sa vie que Kant rapporte mot pour mot, mais dont il doute de la véracité. *Logik Blomberg* AK 24 214 28.

68. Ainsi l'entend Victor Brochard dans son livre classique sur *les Sceptiques grecs*. Distinguant avec finesse les formes diverses du scepticisme pour n'en retenir que celle qui est véritablement philosophique et qu'il définit comme «le non savoir de la vérité et le refus d'affirmer quoique ce soit au-delà des apparences» [p. 27], ce qui correspondrait chez Kant au scepticisme dogmatique, il décèle chez les Eléates et d'abord chez Xénophane de Colophon, une attitude sceptique que son disciple Timon de Phlionte a mise en scène, dans le second livre des Silles, par une série d'invectives adressées par son maître à tous les dogmatiques. Victor BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1959, *Préface*.

matiques qu'étaient les tenants de l'Ecole d'Elée apportaient une méthode qui fut utilisée à la fois, mais avec des finalités différentes, par les sophistes et les sceptiques. L'une des questions qui se posaient à l'historien de la philosophie à l'époque de Kant était de savoir si Zénon était un sophiste ou un sceptique[69]. Or Kant défend Zénon de la première accusation dans les deux textes connus de la *Dialectique* de la *Critique de la raison pure* et dans la *Logique* de Jäsche. Il loue dans la *Critique* «ce subtil dialecticien»[70] qui a su démontrer, avec une égale rigueur, une proposition et son contraire et, interprétant sa démarche dans un sens qui préfigure l'établissement des antinomies, il lui donne raison d'avoir voulu montrer que le monde n'était ni fini, ni infini, ni en mouvement, ni en repos, non pas par la négation de deux propositions contradictoires comme l'en accusaient ses adversaires, ce qui serait absurde, mais en prouvant l'absence de validité de la condition de ces deux propositions, c'est-à-dire l'idée même d'un monde en soi connaissable. Et, dans la *Logique*, il présente Zénon comme un homme de grande intelligence et d'une grande pénétration et un subtil dialecticien[71] avant de définir la dialectique comme «l'art de l'usage pur de l'entendement appliqué aux concepts abstraits, séparés de tout sensible»[72].

Il est vrai que Kant ne fait pas formellement le lien entre Zénon et le scepticisme de Pyrrhon comme il le fait entre Pyrrhon et Socrate, mais, à toute la tradition et à son époque même, il paraissait clair que, par ses arguments dirigés contre la connaissance sensible, Zénon d'Elée suggérait un modèle de raisonnement qui pouvait tout aussi bien servir contre les préventions des dogmatiques, faisant ainsi le lit du doute sceptique. La question serait ici de savoir si Kant a trouvé chez Zénon l'idée même d'antinomie dont la découverte est à l'origine du criticisme, comme Kant le note lui-même dans une *Réflexion* des années 1775[73] et comme il l'écrit à Garve à la fin de sa vie[74]. J'ai fait l'hypothèse, dans un ar-

---

69. Cf. STÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Skepticismus*, Leipzig, 1794. Ce sont effectivement les questions que se pose Stäudlin à propos de Zénon, p. 201 et s.

70. AK 03 345 12.

71. AK 09 028 19.

72. AK 09 028 22.

73. «Je vis d'abord le système comme un crépuscule. Je recherchais, de la façon la plus sérieuse à démontrer certaines propositions et leurs contraires, non point pour établir une doctrine sceptique, mais, puisque je soupçonnais une contradiction de la raison, pour découvrir en quoi elle consistait. L'année 1769 me donna une grande lumière». *Réfl 5037* (1776-1778), AK 18 069 18.

74. Lettre à Christian Garve du 21 septembre 1798: «Ce n'est pas l'examen de la nature de Dieu, de l'immortalité etc. qui a été mon point de départ, mais l'antinomie de la Raison pure: «le monde a un commencement. Il n'a pas de commencement, etc. Jusqu'à la quatrième: il y a une liberté en l'homme – contre: il n'y a pas de liberté, tout est, au contraire, en lui, nécessité naturelle»; c'est cette antinomie qui m'a d'abord réveillé de mon sommeil dogmatique et m'a conduit à la *Critique de la raison pure* elle-même afin de supprimer le scandale de la contradiction apparente de la Raison avec elle-même». AK 12 257 33.

ticle ancien, que la lecture par Kant du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle et en particulier de l'article *Zénon* qui énumère et décrit précisément les paradoxes de l'Eléate, en y ajoutant même quelques autres inspirés par le scepticisme de l'auteur, avait eu quelque influence dans l'élaboration des antinomies mathématiques, telles qu'elles sont présentées dans la *Dialectique transcendantale*[75]. La probabilité de cette lecture me paraît renforcée si l'on se réfère à l'article *Pyrrhon* du même dictionnaire dont Kant aurait pu se servir pour sa leçon sur le scepticisme dans la *Logik Blomberg*, tant les termes pour le décrire et les jugements portés sur Pyrrhon sont communs chez l'un et chez l'autre. En particulier la distinction entre ce que Kant appelle le doute dogmatique et le doute sceptique est clairement indiquée chez Bayle qui écrit, à propos de Pyrrhon: "L'esprit des Pyrrhoniens ne suppose pas formellement l'incompréhensibilité. On les a nommés Sceptiques, Zététiques, Ephectiques, aporétiques, c'est-à-dire examinateurs, inquisiteurs, suspendants, doutants. Tout cela montre qu'ils supposaient qu'il était possible de trouver la vérité et qu'ils ne décidaient pas qu'elle était incompréhensible"[76].

Sans doute, d'autres sources sont probables aussi: les différentes histoires de la philosophie de l'époque et Sextus Empiricus que Kant cite avec Bayle parmi d'autres sceptiques dans une réflexion[77] et dont "les deux ouvrages, qui rassemblent tous leurs doutes" sont seulement "ce qui nous reste" du scepticisme ancien, selon la *Logique* de Jäsche[78]. Ce qui est sûr, c'est que l'importance que Kant reconnaît aux dialecticiens de l'antiquité, la sympathie qu'il manifeste à l'égard du scepticisme dont il dit, dans la *Critique de la raison pure*, que, sous sa forme idéaliste, il est "un bienfaiteur de la raison humaine"[79] alors que le "dogmatisme vermoulu" est la cible de toutes ses critiques, enfin le rôle premier de la *Dialectique transcendantale* avec la mise au point des antinomies de la raison pure dans l'élaboration de criticisme. C'est pourquoi le reproche que lui ont fait le plus souvent ses adversaires est celui de scepticisme.

Pour illustrer le scepticisme moderne, à la page de titre de son ouvrage sur l'histoire du scepticisme[80], Stäudlin place, dans deux médaillons qui en partie se superposent, les portraits de Kant et de Hume. Le compte-rendu Garve-Feder de la *Critique de la raison pure* avait porté les premiers coups en accusant Kant

---

75. Jean FERRARI, Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle et les deux premières antinomies de la raison pure, in *Études philosophiques et littéraires*, publiées par la *Société de philosophie du Maroc*, première année, n° 1 Rabat, 1967.

76. Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 4ème édition, Amsterdam, 1730, volume III, p. 731.

77. *Réfl. 1635*, AK 16 058 09.

78. AK 09 031 10.

79. AK 04 237 07.

80. *Op. cit.* Cf. note 69.

d'idéalisme sceptique[81]. Au XIX[ème] siècle, alors même que Kant avait présenté sa philosophie comme troisième pas de la raison, après le pas dogmatique et le pas sceptique, sa doctrine a reçu fort souvent le qualificatif de sceptique[82]. Par son refus d'accorder à la raison le pouvoir de connaître les choses telles qu'elles sont, par la critique radicale qu'il fait du dogmatisme dont les propositions ne peuvent, à ses yeux, que conduire à la ruine de la métaphysique dans les contradictions qu'elles engendrent comme dans les illusions qu'elles font naître, par son renversement, enfin, de l'ordre traditionnel des fondements de la morale, Kant rejoint le camp des sceptiques anciens et modernes.

Cette accusation, qui ignore à coup sûr le point de vue transcendantal, ne doit pas être prise à la légère, elle est reprise par trop d'auteurs qui appartiennent à des courants philosophiques fort divers, de l'éclectisme d'un Victor Cousin[83] au thomisme de certains théologiens catholiques du XIXème siècle, pour être considéré comme inconsistante. Qu'il y ait, dans le développement de la pensée kantienne, un moment sceptique – que l'on pense ici aux *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique* – comme il y a eu un moment dogmatique au commencement de ses travaux, paraît peu contestable. Que le doute, dont il fait l'éloge, et l'établissement des antinomies, que préfiguraient certains paradoxes de Zénon, permettent de supposer une influence des sceptiques grecs, après examen des leçons sur l'histoire de la philosophie, voilà qui demeure plausible et telle est l'hypothèse ici retenue.

Dresser un tableau exhaustif de la philosophie grecque dans l'œuvre de Kant serait une entreprise d'une bien autre ampleur. En de nombreux domaines, logique, morale, métaphysique, des travaux remarquables ont mis en lumière les rapports de Kant avec Platon, Aristote, les Epicuriens, et les Stoïciens[84]. A propos du scepticisme, nous avons tenté d'apporter quelques éléments nouveaux, en nous appuyant sur les *Réflexions* et les *Leçons*, rarement traduites et presqu' ignorées du public francophone.

---

81. «De là aussi l'idéalisme lorsque, à côté de l'impression intérieure, on dispute à l'impression extérieure son droit à l'existence, son caractère propre. Pour tout brouiller et pour tout ébranler, le scepticisme fait tantôt l'un, tantôt l'autre. Notre auteur également, jusqu'à un certain point...» Cf. Jean FERRARI, Kant et la recension GARVE-FEDER de la *Critique de la raison pure*, présentation et traduction *in Les Études philosophiques*, P.U.F. n°1, 1969, p. 19.

82. Cf. Jean FERRARI, De quelques jalons pour l'histoire de la réception de Kant en France au XIXème siècle in *Kant et la France, Kant und Frankreich*, Hildesheim, Olms, 2005, pp. 74 et suiv.

83. Cf. Victor COUSIN, Le nihilisme devrait être le dernier mot de la *Critique de la raison pure in Philosophie de Kant*, Paris, 1837, p. 296. Le mot même de nihilisme serait né d'une discussion à propos de Kant à la fin du XVIIIème siècle entre Jenisch et Jacobi. Cf. F. Buzzi, *Nihilismo*, Milano, Bibliografica 1998, p. 25.

84. Cf. par exemple le beau volume publié par Evanghélos MOUTSOPOULOS, *Droit et vertu chez Kant, Kant et la philosophie grecque et moderne*, Athènes, Union scientifique franco-hellénique, 1997, où figurent de pertinentes études sur Kant et la morale ancienne.

Et par elles nous avons pu mesurer à quel point Kant était habité par la pensée grecque qui constituait dans ses cours l'horizon de ses réflexions chaque fois qu'il s'agissait de décrire une attitude philosophique, de définir une recherche, de donner un fondement à la connaissance ou à la conduite. La plupart du temps et, malgré les réserves, les philosophes anciens lui sont apparus comme des modèles, à l'origine des sciences et de la philosophie, et il affirme à plusieurs reprises, d'une manière qui peut surprendre, que nul progrès n'a été fait depuis les Grecs[85].

Bref, plus que d'autres philosophes de son siècle, Kant a reconnu, dans la philosophie ancienne, la terre nourricière des savoirs ultérieurs, l'exemple incomparable d'un accord entre la théorie et la pratique, la naissance de la raison au sens moderne du terme[86]. Dans cette reconnaissance, comment ne pas voir comme une préfiguration éclatante de ce dira Paul Valéry au XXème siècle, évoquant la Grèce antique et ses apports au développement de l'humanité: «...c'est ici... que la philosophie a essayé à peu près toutes les manières possibles de considérer l'univers et de se considérer elle-même»[87].

J. FERRARI
(Dijon)

---

85. Dans la *Préface* à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant l'affirme à propos de la logique: «...depuis Aristote, la logique n'a pas eu besoin de faire un pas en arrière... il est encore plus remarquable à son propos que, jusqu'ici, elle n'a pas pu faire un seul pas en avant, et qu'ainsi selon toute apparence, elle semble close et achevée. AK 03 007 16. Et dans une leçon d'après Pölitz: «En morale, nous ne sommes pas allés plus loin que les Anciens», AK 28 54 02.

86. Cf. *La naissance de la raison en Grèce*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, P.U.F., 1990, et la belle conférence de Jean GRONDIN sur «La renaissance de la raison grecque chez Kant», pp. 11 et suiv.

87. Paul VALÉRY, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1960, tome II, 1137.

ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ ΣΤΟΥΣ *ΣΤΟΧΑΣΜΟΥΣ* ΚΑΙ ΣΤΑ *ΜΑΘΗΜΑΤΑ* ΤΟΥ ΚΑΝΤ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καταλαμβάνει μικρὸ μέρος στὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ: «δὲν μαθαίνομε τὴ φιλοσοφία μὰ πῶς νὰ φιλοσοφοῦμε», καὶ δὲν ὑπάρχουν γι' αὐτὸν κλασικοὶ συγγραφεῖς στὴ φιλοσοφία. Κάποιες φορὲς οἱ ἀνάγκες τῆς διδασκαλίας κατὰ τὴ διάρκεια τῆς φιλοσοφικῆς διδακτικῆς του πορείας, τὸν ὑποχρέωσαν νὰ ἀφιερώσει κάποια μαθήματα στὸν τομέα αὐτόν, τὰ ὁποῖα ἔχουν καταγραφεῖ ἀπὸ ὁρισμένους φοιτητές του καὶ παρουσιάζονται στὶς ἐκδόσεις τῆς Ἀκαδημίας. Ποιά εἶναι λοιπόν, στὶς παραδόσεις του αὐτές, ἡ σημασία τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ καὶ ἰδίως τοῦ σκεπτικισμοῦ, ποὺ κατ' ἐξοχὴν τὸν ἐνέπνευσε στὴν *Ὑπερβατολογικὴ Διαλεκτική*; Τὸ ζήτημα αὐτὸ ἐξετάζεται στὸ παρὸν ἄρθρο.

Jean FERRARI
(μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

FORMAL AND TELEOLOGICAL VALUE IN KANTIAN ETHICS*

Moral value and human value in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals.*

Formal value. In the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* there are two sources of value: one is the *moral law*, from which follows *moral value*, and the other is the *human person*, from which follows *human value*. Moral value, identified in the first conceptualization in this work is characterized by *formalism*. Being dependent on the moral law, the value takes over its *absolute* and *pure* characteristics. Human value figures as the nucleus of a value system integrated into the second conceptualization present in the same work, having *teleological* characteristics. Being dependent on the worth of the human person as far as she can form rational purposes, this value takes over the characteristics derived from *rationality*.

Kant does not define the value directly, but through these two sources: the one having an *absolute* character and the other the perfection of through its *rationality*. From the relations in which it stands – both to the *moral law* (and to its correlative concepts as the *will, duty* and *good),* and to the human *person (*with its correlative concepts such as *end in itself, dignity* and *respect),* we can draw it a *rational, formal, unconditioned, absolute* contour. But what is most important in characterizing this value is its placement at the level of primary moral concepts.

Kant's text presents the relation between moral value and action corresponding to the representation of the moral law as derived directly from the *faculty of reason*. Reason is the seat of our *a priori* knowledge, offering us non-empirical forms of assessment for our actions[1]. Therefore, the human being endowed with reason has, through his will, the possibility to make the idea of law actual by «representating» it to him. However, the subtext here is that it is possible to deduce through representation not only the *form* of the law, but also the *ab-*

---

*I express my gratitude to Allen W.Wood (Yale) and Robert Wicks (Auckland) for their helpful suggestions concerning the exposition of this study.

1. *Kants Werke.* Akademie Textausgabe. IV. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 389.

solute value of law. Since in the idea of the representation of law the moral subject is not confronted with a mere abstraction made unconditionnally actual by his will (or with the form of the law), but also with a special abstraction that demands his own *participation*. In order to make this abstraction actual, the moral subject has to make a decision coming from him alone, determined by nothing from outside. And he can make the decision to represent the moral law to himself if he is conscious of its capacity to legislate for the moral domain in virtue of which the law has an absolute meaning, and therefore an absolute value.

Due to this capacity, the *representation of morality* has to involve the individual's contribution in the form of the appropriation of the law as the absolute value in the moral domain. The first conceptualization in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, which is built on *reason*, through *form*, *representation* and *moral law*, favours this value, but at the cost of its *formal* expression. In this *critical* stage, Kant seems to be more interested in the deduction of the moral law than in the value involved in the *representation* of law. In better correspondence to his main intention, he reconstructed this line of thought differently in his second *Critique*. There he declined to make the moral law actual through representation and took a more strictly formalistic approach; but he lost the main element in the constitution of moral value.

The conceptual structure of the first scheme of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is one by which formal value is emphasized through the individual's contribution (in the idea of *representating* the law). This structure is consonant with a functional characteristic of the moral law: since it is an inner law, it has to be included in principles formulated by the subject, which are *subjective principles* or *maxims*. When the moral law is appropriated by the moral subject in its maxims, this transforms the moral law into a principle of a particular action or *moral norm*. This way, the law represented by the moral subject conforms to Kant's requirement to give the *supreme norm* of moral assessment. With regard to a domain having an inner source of legislation, such as the moral domain is, moral value mediates between the *inner* (the moral principle) and the *outer* (the action). It gains through this function the capacity to turn the universal moral *principle* into a *norm* of action available to every individual.

In order to understand better why morals needs a mediator between its *principle* and *action*, and also why moral *value* is a catalyst when it is applied to a moral *norm*, let us see by contrast how a *norm* acts when it does not proceed from moral *value*. This is the case with a juridical *norm*. External legislation, which is suitable to the domain of right, deprives the norm of moral value, since there is nothing here but the *faculty of reason* of every *human individual* and the universal *principle* imposing itself on him from outside. The appropriation of the principle by the individual reason is sanctioned externally, and the indivudual does not participate actively in this case. Consequently, it is not necessary for him to find a value in the principle, but he must consider it an external necessity imposed to him by civil society. The difference between the two kinds of norms is due to their different way of legislating. The domain of morals acts

through *value-norms*, and the domain of right acts through *norms of necessitation* (external constraint).

Kant is concerned in the *Metaphysics of Morals* with these two types of legislation. In this *critical* work he is concerned only with the higher (moral) legislation, which generates a norm for assessment of individual actions, which is supported by an inner incentive. It is intended for an assessment of the moral value of an action. At the same time, it transforms morals into a non-empirical discipline with the scientific status Kant claims for the domains of knowledge. The supreme norm of action that is the moral law itself, has as a purpose to follow the *good*, and acts as an *objective principle*. In order to maintain an action between these limits (to guide oneself to an objective principle and to follow the moral good), Kant shows us a simple way by which the moral subject will be able to distinguish the *law* from the *rule* (the *objective principle* from the *subjective principle*) and, as such, he could make the distinction between the *absolute norm* from the *relative norm*. He tells that: «...In order to be morally good, it is not sufficient to be *conforming* to the moral law, but it must be done *for the sake of it*»[2]. To be «conform to the law» has the sense of an accidental union of a practical action with the moral norm. In this case, we make our choice just to a *relative norm*, which has no value double. In contrast with it, the expression «for the sake of the law» has the sense of a *total* and mainly *deliberate* direction to what in morals is essential, to the most important norm of it. It gives the *moral value* that is an *absolute value*. To place oneself in the moral sphere means to decide either expressly on the law, from which follows a morally *necessary* action, or on the rule, from which follows a morally *contingent* action. What is neither law nor rule is *contrary* to *law* (to the moral norm); such actions have to be avoided, since they can not be included into the moral sphere.

The *good*, as the object of morals, and the *duty*, as the instrument of the first one, have to be *necessary* joined to the moral law; therefore, they can not follow but from the second expression. Just in this way these concepts can enjoy the *universality* claimed by their moral functions, as well as *moral value*. Consequently, the expression "for the sake of the law" does not refer only to the *law* (as its pair expressing the contingency), but inevitably to the two concepts through which one can come to it as well: the *good* and the *duty*, making together a value nucleus.

The criterion Kant gives us to distinguish the typical moral situations from the quasi-moral situations offers us a certain theoretical surety; but it is more difficult to frame reality into these situations, for this reason: There is, at the very beginning, a *theoretical* claim to act for the sake of the law that remains at the mental level. Here is the place of value. Since this claim has a practical finality,

---

2. «Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäss* sei, sondern es muss auch *um desselben willen* geschehen». *Ibid.*, p. 390.

it has to be transposed into actions; they are carried out through maxims that invoke this mental presence that is the *representation of the moral law*. Although Kant presents the theoretical side invested with *objectivity* concentrated in the law as being defining for the discipline of morals and although it generates value, the practical side, having a marked *subjective* dominant and, for this reason, being deprived of value, dominates the activity of human being. We can be conscious of this inequal situations if we compare the subjective principle or the *maxim*, defined by Kant as the "principle according to which the subject acts"[3], with the *law*, conceived just as a state of law, as a *legislation* that ought to be represented. Therefore, if from the theoretical point of view the two norms (objective and subjective) are congruous with the Kantian transcendental idealism, respectively with its phenomenal and noumenal levels, the reality confronts us with actions ruled by maxims more or less subjective and never by law. Consequently, just relative norms come to work in reality, so that only the expression "conform to law" is realizable. Anyway, the *universality* of *reason* requests the lessening of the subjective quantum of maxims through the transposing into practice of the universal *form* of the moral law; this request is the *moral duty*. The law transmits to it, at the same time, its value, since similar to the law, the duty develops to the *rational* level as well, being characterized as *formal, unconditioned, absolute*. And similar to the law, the duty can become a prey to the illusion of the absolute (and, consequently, it can give only the illusion of value); the moral law can be observed in *a moral intention*, but as well *by chance*, the duty being this observance itself, becomes the subject to the same alternative, and so it becomes a prey to quasi-morality.

As the duty in its quality of an instrument of moral law receives value from the law, in the same way will receive value the object of law that is the *good*. Such a good, corresponding to the moral value, has to be *unconditioned* and *absolute*. Therefore – says Kant – it does not designate either the spiritual qualities or the temperamental qualities that although benefic to the human individual, are relative and conditioned on the faculty that emphasizes them, that is the *will*. Only the *will* that conditiones all practical qualities benefic to the human being has the capacity to be unconditioned good, to be a *good will*. The good of this volitive form is due to the value it includes, independent of any utility produced by it; since it can produce something, or it can produce nothing[4]. It is a form with an *absolute value*; and - says Kant – it comes from the *reason* the human being is invested with in a practical purpose; that is, it was given to him in order to produce the rational turn of his will. As a result of this turn it will gain a value independent of any goods, but able to produce that unconditioned good. This act of modeling done by reason as its purpose places the will on the

3. *Ibid.*, p. 400 footnote.
4. *Ibid.*, p. 394.

itself level, generator of value. The demand by which the will is called to reason sounds: «I ought never to act in such a way that I could not also will that my maxim be a universal law»[5]. The rational will, bearer of value is considered, in the formal background of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, as the *supreme good* the reason can achieve.

Claiming in a rational way the absolute norm located at the mental level which is the unique generator of value, Kant's practical criticism develops an *ideality* that oversteps the *reality* as far as it appears to us as resulted from an *a priori* principle of human reason (an so, independent of any experience in the limits of reality); and it brings near to it as far as the absolute norm has the task to influence the reality imposing an universal behaviour that has a moral value. For this reason, Kant does not consider that the principle should be done with the intention to become real, but to help indirectly the reality, limiting its tendency to divert from universal behaviour. The formal scheme, from which comes the absolute norm, does not impel the moral subject to the *relative good fact* (although its positive meaning would have a direct impact on reality), but to observe a form which, due to its universality, has a value of a principle; it gives the only statement through which one can avoid the difficulties resulted from *particular* actions: the interest, the egoism, the defraudment of the other one a.o. (under the conditions in which the most important characteristic of the moral law is its *universality*, through which an universal behaviour takes shape). The *relative norms* are annex elements that try to come forth to *reality*, offering to the moral agent forms easier to attain by his will essentially dual. The *absolute value* and the *absolute norm* are the great models of the dual will, but as such they remain intangible, because for such a dual will the most important impediment to attain them is the disagreement between the *reason* disposing the rational action at the intelligible level, and the *will* accomplishing the disposal of reason to act *on the whole* at this level. For this one, the *absolute norm* can not turn to reality, remaining just a statement to orientate after it, but it is universal as the faculty of reason from which it comes. In comparison with it, the *relative norm*, accessible to such a sensible-rational will, is particular; it can be generalized, but not universalized. «In reality – says Kant - *it* is absolutely impossible to find in experience a single case in which one can demonstrate with whole certainty that the maxim of a certain action, although conformable to the duty, should be exclusively grounded on moral principles and on the idea of duty»[6].

---

5. «Ich soll niemals andern verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*». *Ibid.*, p. 402. The English translation belongs to Lewis White Beck (*Kant.* Selections. Edited by Lewis White Beck, New York, MacMillan Publishing Company, 1968, p. 254.

6. «In der Tat ist es schelechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe». *Ibid.*, p. 407.

Teleological value. The distinction between *absolute norm*, intangible, but invested with *value*, and *relative norm*, accessible, but *deprived of value*, has generated a value gap in the formal scheme of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: the one of *relative values*. In order to include them in his practical philosophy, Kant has to complete the *phenomenal*, sensible identification of end, that initially designated just the «impulses and inclinations» unable to generate value, with the *rational* framing of end, favorable to point out the value. But to create this conceptual complement, Kant has to create to it a corresponding background; therefore, he will build up a *teleological scheme*, complementary to the *formal scheme*, where he will develop the rational value of end, located on the *inside* level. This kind of purposes is meant to explain, first the *moral law* as being the law of a will that states to oneself rational ends (under the conditions where that will belongs to a being who can formulate non-rational ends as well), and second it is meant to explain the *value*, building up a hierarchy displayed between the *human value* and the *price* of a thing, from the point of view of their relation to the *rational end*.

Kant's argument does not start this time from the *law*, as the case of the *moral value* identified in the first scheme of the same work, but from the author and the beneficiary of the law, that is the *rational finite being* designated through its *existence*. (In this context, the *existence* frames just the *human value*; in the *Critique of Practical Reason* it will frame the *moral value* as well.). Although the existence of such a being makes possible both the formulations of *sensible* ends and of *rational* ends, here only rational ends unconditioned of any good procurable through them are taken into consideration; the value of these ends being independent of any kind of incentives satisfied through goods and being dependent only on the reason that produced them, it is said that it has a meaning *in itself* or an *absolute value* (in the sense of being independent of the relativity of any kind of goods). For this rational existence having ends invested with value, there is a law that brings under regulaton this relation, available just to the genus of rational beings; the law of the practical domain is of this kind. Its recognition as a law suitable to this genus of superior beings claims that all their actions, both directed to themselves and to other rational beings has to place the law in a privileged position from the point of view of the end. The argument Kant makes use here engages only the *human* and the *rational* determinations of this kind of beings that comes to be finalized in ends of the same kind. (From a *non-teleological* view, such an existence gets lost its absolute character and has to be regarded as *relative* faced to the unique absolute being.)

Kant will use a teleological reasoning, which starts from the exceptional human existence. It is less abstract than the deductive reasoning used in the first part of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, where only one of the three basic concepts involved there designated the human being through the faculty of *will*. Now, the human being will be designated through the concept in whose sphere it is included, namely its *existence*; it is determined through the *genus* of *humanity*; the *absolute value* and the *end in itself* will be the pillars of

the teleological scheme, that will come on the other way to the relation of *man* with his *duty* (respectively through the *teleological reasoning* and through *value*).

The present teleological view, besides its contributions to the basic moral problems (as would be the reconsideration of the moral law and of its relation to duty), and to some problems that fit into the moral form (as would be the value), brings also contributions to the reevaluation of the metaphysical tradition inherited by Kant – contributions that, in their turn, will have repercussions on the two above directions. By the idea of *end in itself* resulted from the *absolute value* of human being, Kant makes leave from the moral and metaphysical tradition, which developed a human *helpless* being in comparison with the *all-powerful* divinity. His contribution points out the power the man can gain through his *reason* well oriented on principles. As such, the man is the bearer of the *absolute value* through which he comes to open up a domain of value in practical philosophy. Being the absolute value, the reference value, the man is the one to whom any other elements of his universe are related (either beings or conceptual abstractions) in their quality of *relative values*. For the anthropocentric system of Kantian values, it is not by chance that value can be identified in the practical philosophy, where the man is regarded as the centre of power, where it is the moral law given by him that legislates, instead of the divine law. In his quality of a performer invested with a power coming from his reason, the man is regarded as an absolute value. In this position he deems what is important to his existence, what has a value (certainly, just a relative one by comparison to himself). Since the value appears to Kant within the domain of morality and is dependent on man as an *end in himself* and as an *absolute value*, non-*values* represent deviations from the idea of end in itself (since they disregard human dignity and are non-moral; for this reason, the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, where value makes its first appearance, does not include them; and false *values* are, to Kant, unconceivable (since they would mislead the human existence itself).

In the two schemes of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, the *value* has just a *positive meaning*, since it is *moral*. Only this *positive value* will be placed on the two levels of Kant's transcendental idealism: the one of *inclinations* (based on a practical principle), materially conditioned and then with a *value conditioned* by the satisfaction produced by the respective inclinations, and the level of *reason*, that attained its maximum expression in the *moral law* (governed by an objective principle) unconditioned, formal, with an *absolute value*. In comparison with the formal scheme, whose axiologic outcome was the *absolute value* of law, the present teleological scheme states a level of value that belongs to beings whose existence is governed by their rational will and, consequently, they take part to the absolute value of moral law; they are *ends in themselves* and they have the right to be regarded as *persons*. By virtue of their *absolute value* they are able to free themselves of the source of conditioned value, which are the inclinations, since just in this way persons deserve *respect*. Con-

sequently, no man alive has the right to turn them to *means* of his needs, interest or pleasure (in other words, to lower them to the position of mere things). If the *person* represents an *absolute value*, according to Kant's reasoning, she is invested with *the* moral correspondent of this value as well, which is *dignity*. Similar to *holiness*, *dignity* is a concept with a great theoretical value, but with an unimportant practical frequency; for this reason, the last two are attributed to the moral law as well, whose theoretical meaning oversteps its *practical* implication.

Only *morality* (which gives to the rational being the chance to turn to an end in oneself) and *humanity* (as far as the same being is able to become moral) are said to have dignity. The «fidelity in promises, the benevolence grounded on principles (not on instinct)»[7] is qualities that – for Kant – have an *inner value*. These values can not be substituted by any natural or artistic outcome, because their value does not depend upon what they produce (as it is the case in nature or in art), but on the good orientation of their maxims of will, expressed in actions. The reason imposes them to the will, which regards them as deserving respect.

At a value inferior level are placed the beings deprived of reason, whose existence is not depending on human will, but on nature. As against the rational human being who represents an end in itself, they have a *relative value*, a value of *means*. This quality designates them as *things*. In the value hierarchy, the thing is placed at an inferior level faced with the one of person, because it is *dependent* on it and it is deprived of any *moral meaning*. Instead of the absolute value, it has a *price*, through which it can be equivalated to another thing with a similar price (by comparison with the value of the person that can be substituted with nothing else). For this reason, the price is named a *market price*, resulted from a public show and from a comparison of prices, and has a relative value)[8]. The relativity of value the thing represents makes it suitable to the function it has as a mediator between the being invested with absolute value and his numerous needs relating to his existence. Therefore, this inferior kind of "beings" – as Kant names them[9]– whose existence is grounded directly on nature and, consequently, have not the capacity to enjoy the moral law, are just *means* of certain purposes superior to themselves (given by beings endowed with reason). Human inclinations and human needs are located at an inferior value level, similar to the one of things, since they can be satisfied by means of things. Like these ones, they have a market price. Kant subsumes them the «skill and the diligence in work». Between the extremes given by the *price* of thing and the *absolute value* of person figures the corresponding value of taste; it follows from

7. *Ibid.*, p. 437.
8. *Ibid.*, p. 436.
9. *Ibid.*, p. 423.

the satisfaction produced to us by the «play without a purpose of our faculty of soul»[10]. This intention to organize something, but fails to come to an end, as well as its relation with human person through her sensibility, gives to the *aesthetic value* an inferior position in comparison with the moral value, similar to the one of thing. Kant designates it by a *price*, but a *fancy price* (due to sensibility drawn in a "play"). To this corresponds the relative value able to entertain an elevated play, as for example the «sharpness of mind, the imagination and the good disposition»[11].

The superior beings who, due to their practical independence are called persons, have in common with the moral *law* their origin and their finality, from where follows their absolute value. Because of this ground, the concepts of a *rational being* designated by its *will*, the *moral law* and the *categorical imperative* through which it is performed, are correlative concepts. The human person, conscious of her quality of an *end in itself*, can do the categorical imperative as an end, since she represents oneself the universal value of the end (such a representation could be available to every person, as well as in the formal scheme every person could represent oneself the moral law). This is considered by Kant the *objective principle* of the will, which grounds a universal, practical law. Its origin is to be found in the *rational nature* of this being that exists as a *thing in itself*. The representation every man has of its existence as an end in itself is considered a *subjective principle* of action. As far as every human existence has the same representation in the same purpose, the above principle comes to be, at the same time, an *objective principle*, from which all the laws of will follow. On the ground of the relation between *end* and *rationality*, Kant turns the *subjective principle* into an *objective principle*, associating the human individuals through their possible way of acting given by the same rational faculty. Similar to the relation between end and rationality, will be treated also the relation between *end* and *humanity* (as the universality of human species existent in every human individual). According to this view, the categorical imperative will be correspondingly redefined, taking the following statement: «Act so that you treat humanity whether in your own person or in that of another, always as an end, and never as a means only»[12]. Like the claims the imperative did in the former scheme, the latter one calls directly to *value*; but whereas there this call is done unifying the subjective principle with the objective principle, with the law (because the value is associated to the law), here the imperative comes to unify the person with the end in itself, pointing out the idea of humanity (since the

---

10. *Ibid.*, p. 434.

11. *Ibid.*, p. 435.

12. *«Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst». Ibid.*, p. 429. Beck, p. 273.

person is not unconditionally source of value, but only through the humanity it ought to include).

This conversion of principles is a consequence of the complementarity of the two schemes, where the *final* latter scheme makes complete and valuates the *formal* initial scheme (where it was necessary to represent in maxims, in *subjective* principles the moral law, the *objective* principle). The idea of *humanity* as an *end in itself*, besides the mentioned value implication, comes to bring an extra understanding to the formal initial relation between *duty* and *moral law*, in the following way: the humanity I suppose in myself makes me, from human grounds (coming from the characteristic element of the genus of being I am representing) to avoid non-universalizable maxims, beginning with my own person (otherwise I run the risk to limit myself to my singularity). Because the other person, as anybody, is dual (built up by *rationality* and *corporality*), the present formulation constrains me directly to preserve the humanity in a *rational* way, and in an indirect way it constrains me to take care to the *corporality* present in my maxims.

The will that comes to agree with the practical reason drawing one's atention to humanity becomes universal legislative; acting at the level of *itself*, it appears as a *free will*. This legislative side of the will comes to complete the one expressing its quality of being subject to law. On the grounds of the duality the human will shows (of being a *subject to law* and of being a *lawgiver*), Kant has conceived a particularly meaningful concept, both to the present teleological scheme, and to the concept of *human value* identified in this scheme; it is the *kingdom of ends*[13]. Its meaning is given by the unity of diversity the rational beings show in a community legislated by common laws. The relations established between this kind of beings and the laws governing them give birth to *common ends*. Their *formal* side, resulted from the elimination of personal differences of those rational beings reflected upon their ends, as well as from the elimination of the contents of the particular ends proposed by themselves, build up a rational community. Its main regulation comes from the consideration of these rational beings between them only as *ends in themselves*, due to their rationality, and never as *means*, bearers of some interests (either of themselves or of the other ones). From here follows that this community has as its purpose, together with the cultivation of rationality of moral principles, the cultivation of *human value* as well, where rationality has a large part.

Besides the claim to cultivate the *humanity* the teleological scheme gives as a categorical imperative, it asks the will to come to the self-control of one's *legislative* capacity too; it will be possible through the idea of equality through reason the paradigm of the *kingdom of ends* makes possible. Its statement is: «the will, through its maxim, could consider itself, at the same time, as universal leg-

13. *Ibid.*, p. 433.

islative»[14]. By this new statement of the imperative, the will, that so far did not agree with the claims of reason to act *as a whole* at the level of *itself*, is raised now to the legislative rank of reason.

II. The lower interest as against value in the *Critique of Practical Reason*.

The decision taken by Kant to consolidate his practical formalism in his second *Critique* determined him to give up the central role the *representation* used to hold in the first conceptual scheme of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*; he considered its quantum of *subjectivity* as responsible for the limited possibility to formalize the moral domain (Kant did not give up the *representation* as a whole in this work, but he declined just to concentrate on this concept all his forces in view of the deduction of the moral law.) He thought again the possibility to deduce the moral law and, accordingly, the *object* of morality – respectively *law* and *good* – through a line of action where *sensible* and *supersensible* levels appear clearly. This line of action takes the form of a *judgment*, by which it is decided if a *concrete action* developed at the *sensible* level, where the practical experience governed by laws of nature takes part, corresponds to the claim expressed by an *abstract rule*, namely by the *moral law*; it comes from the law of freedom and belongs to the *intelligible* level. A *particular* action is compared to the *universality* and the *necessity* of the rule (where the moral law works as a rule), although this action will never come either to its sphere or to its imminence. As in the former work, the rule/ the law, due to its representativeness to the moral domain, plays the role of a *norm*, being invested with *absolute value*. It imposes itself upon particular actions both by its determinations expressing the moral representativeness, and by its axiologic excellence.

The replacement of the *representation* of law in practical maxims with the *practical judgment*, through its nearness to the logical procedure made the practical procedure more precise; through this nearness, Kant's interest as against value diminished and did not bring meaningful contributions in comparison with the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Taking again the problem of formal value, Kant does it in a way similar to the one of the former work, but pointing out this time to *rationality*. He makes the distinction between a will determined to action conform to the *moral law* (using a feeling as well) and a will determined to action *for the sake of the law*[15] – then by a will having a direct relation with the *rationality* of the law, being not mediated by any other authority. The first expression (conform to the law) is deprived of a moral value, since

---

14. «*...Der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*». *Ibid.*, p. 434.

15. *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. V. *Kritik der praktischen Vernunft*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 71.

it is just in part rational, due to the introduction of the feeling near-by the moral law. But it is no more rejected on the ground of its *contingency* (as in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*), which made it inadequate to the claims of *universality* and *necessity* stated by morals in its quality of a scientific discipline; but it is rejected now on the ground of its incapacity to attain what to Kant's moral formalism is essential, namely *rationality*. This *formal* way to point out the value is completed by the *teleological* way of value, set going from the human person. In the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* the value appeared, on the one side, as an abstraction resident in pure concepts, as the *moral law*, as well as in concepts depending on it (such as *duty* and *good*), from where followed its absolute character and its designation of *moral value*. On the other side, there was the absolute *value of human person*, existing through the use of diverse goods designated as *relative values*. The framework the *existence* gives to the human person who follows rational purposes makes the human value a less abstract concept than the moral value. In his solution to the *moral antinomy* exposed in the *Critique of Practical Reason*, Kant brings near the two ways to build up the value – the *formal* one and the *teleological* one – identifying the moral value in the existence, which turns this way into a moral existence. Both *virtue* and *happiness* are acting in the framework of existence. But only virtue (through the moral law) has the capacity to transfer its moral value to the existence, in whose framework it acts[16].

The penetration of sensibility through the domain of value in the *Metaphysics of Morals*.

The *Metaphysics of Morals* equilibrates the *rational* side of the human being (dominant in the first two moral *critical* works) with its *non-rational*, natural side, attracting to value this last part, formerly unfavoured. This sensible-rational equilibrium achieved by Kant in his *doctrinal* stage does not include only the two sides designating the human duality, but the two corresponding sides of the transcendental philosophy as well, respectively *nature* and *freedon* with their *sensible* and *intelligible* levels. The idea to investigate the value of man integrated in the *system of nature* (as a phenomenal man) introduced in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, will be taken again and reinforced together with the association of *end* with *duty*. Thanks to this association, the supreme principle of the theory of virtue comes to stipulate that an action should be done conform to a maxim whose *end* could be formulated by everybody according to a universal law. But *a priori* can be prescribed no end, if it is not related to the moral law and given as a *duty*; this kind of *ends-duties* will be named conform to the faculty that makes them possible, that is the *will* directed to *virtue*; there-

16. *Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. Ibid.*, pp. 110-119.

fore, they will be called *duties of virtue*. Through these ones, the man is constrained to follow the line of virtue, mobilizing his will to the achievement of duty. What is imposed to the will as a duty has, from the moral point of view, a value. But this time not only the duty in which the moral action finalizes has value, but also the *action* leading to duty. In agreement with the new configuration of concepts through which the *end* collaborates directly with *duty*, the moral action will receive its most important role between all Kantian practical contexts (since an end can not be present without an action that could give it such a chance). In the spirit of the former work, it is said that we have the duty to appreciate the *value of actions* only by *morality*, and not by mere *legality* (thus not on the mere conformity of actions with the moral principle, but on the one doubled by a moral intention[17].

In the *formal scheme* of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* the value (the moral one) resulted from the *moral principle* applied to an *action* (where the action as such was figured outside value). In the *teleological scheme* of the same work the value depended upon a quality, namely humanity (appearing as the value of human person). In the present work, where the *end* takes a central part, the value continues being dependent on *humanity*, to whom the quality of being a *thing* is added (by the need to satisfy the sensibility of human being through things). Although the determination of value is different in these two works, they have in common the raising of the *moral value* at its utmost place and its investment with representativeness to the whole domain of morals. In comparison with it, the value of the human individual, although has a peculiar moral relevancy due to the *humanity* it encloses, from the axiologic point of view it is located on a lower place in comparison with the moral value. Since unlike the *unity* and *purity* of moral law, from where the moral value follows, the human individual presents an ireducible *duality*, projected also on transcendental philosophy.

Therefore, man focuses in himself *humanity*, through which he aims at the moral law, and *naturalness*, through which he is on equal terms with other beings of nature, together with whom he is ruled by the laws of nature. In the phenomenal respect, Kant deems that man has a *common value* (*pretium vulgare*) as other beings of the world, since he is comparable with them from the natural point of view. He can surpass this mean importance as against value, if he makes use of his *faculties of knowledge* that other beings do not possess. One of them, the *understanding*, is able to formulate *ends*, to direct the human activity to his needs and interests. This capacity the *phenomenal* man has, confers him a «utility *outer* value» (*pretium usus*), that can be proved only in relation with other men able to formulate, like himself, *ends*. The end useful to the hu-

---

17. *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. *Die Metaphysik der Sitten*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, VIII. *Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten*, pp. 391-394.

man being can either serve indirectly to the other one, or determine this one to make his way of life agree with it, namely with his ends. This way a system of relations the human rational being lays down with his fellow man is brought forth in order to utilize the end; it intensifies itself together with the exchange. Here the value of the rational being comes to be comparabale with the one he possess in the system of nature, because man has a *price*, a value similar to the one of things that could be changed, approximately, against other things. In this position man, in spite of his superiority given by his faculties of knowledge, is treated similarly to a *merchandise*, therefore as a product with a *particular* meaning, being as itself quoted under the value of the *universal* means of circulation that is *money*; due to its exceptional quality, in the framework of the exchange of merchandises, money has an *exceptional value* (*pretium eminens*)[18]. In the social (outer) framework of the exchange, things happen to be in the reverse order than in the moral framework: it is not man for whom the respective action is made (an *end*) the one who has the advantage, but money with whom this is done (a *mean*). In this social framework *humanity*, that is representative to morality, lower under the level of *things*, represented by money. For this reason, human being that is under social influence enjoys a value inferior to the one of moral law.

Therefore, in the value hierarchy built up by *end*, man can not rise himself through his appertaining to *natural* or *social* ends (for Kant those ones belong to the utilization of the end and to the exchange) to its utmost degree, but just in his quality of bearer of the faculty of ends itself, that is his *moral practical reason* (as *homo noumenon*). The possession of such a faculty makes him a *person* – quality in which he succeeds in rising himself above other value-prices. As a person (as a moral man), man can not be but an *end in himself*; this quality does not allow him to be either means of the ends of other people (what means that he must take care not to be taken down by other people to a position of mean), or means of his own ends (what means that he must take care not to be taken down by himself to an inferior position). As in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, it is said that the end in itself gives man an «inner absolute value»[19], named *dignity*, that makes him *equal* to all rational beings of the world (Kant refers here to the position man should have as against his fellow man). But what is new here in relation to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is the consolidation of the relation between *person, dignity* and *respect*. By virtue of his absolute value, here it is said that man is entitled to *constrain* all rational beings of the world to *respect* him.

In contrast with the *external* constraint of the law directly exercised by an impersonal entity applied through an intermediate (either an authorized per-

---

18. *Ibid.*, p. 434.
19. *Ibid.*, p. 435.

son or an institution), the moral constraint comes only by an inner way and deliberately from the other one; this one, having in his reason the form of the moral law, can constrain oneself; he perceives himself as a person endowed with reason, by virtue of which he can not but be respected and, by reciprocity, he is inclined to respect his fellow man if he is rational. The reciprocity between rational persons makes that no outer constraint could determine the respect of the constrained man, but only an inner constraint could do it. If however the respect is claimed and even more, a constraint is exercised against it, it is done by virtue of the fact that there is a condition here; it is the *humanity* existing *conditioned* in any person – the condition is given by the effective use of the representative faculty of human being, that is his *reason*; that is why man who from grounds dependent or independent of himself does not use his reason shows a deficit as against the humanity he includes and, as such, he can lose the respect the other ones owe him. But when he did not lose it, he is worthy of his own appraisal, since through it he brought into being a *moral end* that is, at the same time, a *duty against himself* [20].

To the human species and to his system of rational ends, the *moral value* has, by its ideality, an absolute character. When disregarding the value area as well as the hierarchy it traces, *non-values* make their appearance (they are present for the first time in Kant in this doctrinal work). As against the *moral law*, that is *unconditioned absolute*, the moral value of a person has a lower importance, and the most appropriate feeling of the person with regard to law and to her value is the one of *humility*, as recognition of the superiority of law. The absence of this feeling and the conviction to possess a high value without a comparison with the law comes to the *vainglory* of virtue (*arrogantia moralis*). Any kind of humiliation manifested besides the one concerning the moral law, especially concerning another person, disregards man as an *end in it*. Of this kind are *hypocrisy* and *flattering*; they lessen deliberately one's own value, in order to obtain favours from the other one. The attempt to make equal or to rise oneself above the humble behaviour of other people in the intention to gain a peculiar moral value is *arrogance* (*ambitio*); it contradicts the duties we have as against the other one. The total renunciation to its own moral value with hidden intentions in view of acquiring a «hidden value» is *servility* (*humilitas moralis spuria*). It contradicts the duty we have as against our person and, as such, it is degrading.

Besides non-values followed from the violation of our *duty* as against the law, as against ourselves and as against the other one, other non-values man could fall a prey to are, according to Kant, given by different violations of the idea of *humanity* regarded as a duty, as for example: *fault* (we can not insure against), *vain philanthropy* (which does not answer a rational or a natural purpose): *par-*

---

20. *Ibid.*, p. 436.

asitism, flattering, begging (all these three are blamable, since the man that makes proof of do not develop his own humanity, taking advantage of the superior position the other one has; *prodigality, calling of his own pain* (to which humanity degenerates into egoism); *subjugation*, his own *prosternation as against idols* (which leave aside the rationality that characterizes the human being, making proof of a religiousness that oversteps the bounds of reason). They corrupt either the natural being or the moral being of man, infringing this way upon the *duty against ourselves*[21] in our quality of human beings. Therefore, the observance or the transgression of *duties as against the moral law* or *as against the human quality* of the rational being gives birth to *values* and respectively to *non-values*.

The extension of the scale of value is due to the increasing, in this *doctrinal* context, of the role the *duty* plays, as well as of the role of *action* and of the *fact* dependent on it. In the *critical* context of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *value* was directly dependent on the *moral law*, on the principle, that used to have the meaning of a *norm*. Here, the building up of a moral *attitude* proves to be more important than the moral action guided by an intangible norm. It realizes itself through the bringing in of the *end* and, together with it of the *non-rational, subjective* side of the rational-sensible being.

In order to give to the subjective side the possibility to express oneself, the faculty of desire gained new dimensions, answering for a large part of the moral domain. An example of duties resulted from the union of the sensible side with the rational side of the human being and, as such, representative to the moral *doctrinal* period are *love* and *respect* as against the other one. They express themselves in subjective principles or in maxims of actions, being not mere feelings; to become values, we have to regard the other one as an end in oneself that deserves our esteem and our assistance. The love of the other one is understood, from the teleological view the *Metaphysics of Morals* is framed into, as *taking over of the purposes of the other one*. Making for our fellow man what he himself wants, we give him a proof of a special feeling of fusion with his sensible and intellectual *faculties*. The love of our fellow man as a duty – says Kant – has to be carried out through the *maxim of benevolence* and to have as an *end the good action* (the *fact* turned to *good*). Turning to a duty, *love* gains a positive moral meaning, becoming as well a *value*.

Understood as taking over of purposes, the love of our fellow man has as an emotional support the affective *unlimitedness*, in the sense that feelings are going beyond their personal source with the view of meeting the feelings of the other one. On the contrary, the idea of *limitation* lies as a basis of respect. We feel that we owe respect to the other one, when we limit the appraisal done to ourselves, in order to make room for the appraisal of another person, on the ground

---

21. *Ibid.*, p. 434.

of the recognition of the *humanity* and of the *dignity* existing in that one too. Here we express our respect as against the *value of humanity* (when it is kept and developed by the respective person).

In comparison with *love*, that entertains a passionate feeling doubled by a practical activity (resulted from the taking over the ends of the other one), *respect* does take nothing over, keeping one's distance as against the other one. It entertains a feeling devoid of passion, but superior by its intellectualism, through which humanity is thought as a value to which we take part. Its reverse side is contempt, and it is ascribed when something is devoid of value. The reverse side of love is *hate* that is regarded as a vice, not as a non-value, at the side of *ingratitude, exultation about the misfortune of the other one, envy, arrogance, striving for revenge*. The moral evil produced by vices is, as we can see, greater than the one of non-values. But what brings them near is the *phenomenal* level, unrepresentative to morals, on which they are acting. Besides the condition imposed by the consideration of the other one as an *end in itself, love* and *respect* request another condition to turn to *ends* and *values* of human beings in their reciprocal relations; this condition Kant imposes them is to make proof of a principle of *agreement* between their respective *wills*. The end of the other one could not be taken over, if the two involved wills do not agree, consenting to the offer and accepting. If in the case of *love* the *affectivity* is the one by which the end of the other one is offered and taken over, in the case of *respect, humanity* is the one by virtue of which the agreement between the will that cultivates it and the one that recognizes it in the other one is realized[22]. *Perfect friendship* is deemd by Kant as the paradigm of the agreement between the two involved wills. It makes *love* and *respect* agree, respectively the affectivity and the humanity implied in them, being achieved through sympathy and benevolence. Being perfection, we can not meet it in reality, in spite of its practical necessity. It has a rational side, that in the Kantian moral scheme is given as a *praiseworthy duty*, and a sensible side, made evident through a special feeling. Together the both sides of the perfect friendship make the man that cultivates it worthy of happiness[23].

R. CROITORU
(Bucharest)

---

22. *Ibid.*, pp. 440-450.

23. *Ibid.*, *Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der* **Freundschaft**, pp. 469-471.

ΤΥΠΙΚΕΣ ΚΑΙ ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΞΙΕΣ ΣΤΗΝ ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΗΘΙΚΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὰ *Θεμέλια τῆς Μεταφυσικῆς τῶν Ἠθῶν* ὑπάρχουν δύο πηγὲς ἀξιῶν: ἡ μία εἶναι ὁ *ἠθικὸς νόμος*, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀπορρέει ἡ *ἠθικὴ ἀξία* καὶ ἡ ἄλλη εἶναι ὁ *ἄνθρωπος* ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀπορρέει ἡ *ἀνθρώπινη ἀξία*. Ἡ *ἠθικὴ ἀξία*, ἑρμηνευόμενη στὴν πρώτη σύλληψη τοῦ ἔργου αὐτοῦ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν *φορμαλισμό*. Ἐξαρτώμενη ἀπὸ τὸν ἠθικὸ νόμο, ἡ ἀξία ἀποκτᾶ τὰ *ἀπόλυτα* καὶ *καθαρὰ* χαρακτηριστικά της. Ὡς κεντρικὸς πυρήνας ἑνὸς συστήματος ἀξιῶν, τὸ ὁποῖο ἐμπεριέχεται στὴ δεύτερη ἑρμηνεία ποὺ παρουσιάζεται στὸ ἴδιο ἔργο, ἡ ἀνθρώπινη ἀξία ἐμφανίζεται νὰ διαθέτει τελεολογικὸ χαρακτήρα. Ἐξαρτώμενη ἀπὸ τὴν ἀξία τοῦ προσώπου πού, στὸ βαθμὸ ποὺ ἐκείνη δύναται νὰ στοιχειοθετήσει λογικὲς ἀρχές, ἡ ἀνθρώπινη ἀξία ἀποκτᾶ τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν *λογικότητα*.

Rodica CROITORU
(μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

AUX SOURCES DU CONCEPT DE LAÏCITÉ : LES NÉOKANTIENS FRANÇAIS

> «C'est le sort des Pères en humanité, fondateurs de la IIIe République, Michelet, Quinet, Hugo, de n'avoir pas été suivis dans leur métaphysique par leur progéniture spirituelle. La génération qui sortit d'eux fut agnostique, et renonçant à fonder la République sur une postulation religieuse mal assurée, exila l'ontologie de l'État». (Paul BÉNICHOU, *Le Temps des Prophètes*)[1]

«La morale une et universelle, c'est la bonne vieille morale de nos pères (...), c'est la morale du devoir, la nôtre, la vôtre, la morale de Kant et celle du christianisme», déclarait Jules Ferry dans un célèbre discours au Sénat prononcé le 2 juillet 1881, qui, fait remarquable dans l'histoire politique française, place la référence à une œuvre philosophique au cœur du dispositif conceptuel et idéologique destiné à légitimer et éclairer l'action législative et institutionnelle.

Ce faisant, Jules Ferry consacrait officiellement, au sein même de l'espace public, l'existence d'une filiation et d'une dette, il confirmait l'ancrage de la politique républicaine dans un héritage intellectuel et spirituel dont le legs essentiel est une morale. Son discours se dotait ainsi d'une portée tout à la fois opérationnelle et fonctionnelle –justifier la légitimité de l'école républicaine et laïque – et idéologique – fonder les prémisses d'un consensus, d'un ciment intellectuel et moral susceptible de fédérer la coalition hétéroclite des gauches, base de la politique dite «opportuniste».

À la recherche d'un cadre doctrinaire, les pères de la IIIe République se sont volontairement et explicitement tournés vers un corpus de textes philosophiques, en s'entourant de philosophes débutants ou consacrés, professeurs pour la plupart d'entre eux, qui ont fortement contribué à l'intégration de la philosophie dans l'appareil éducatif en voie de formation, et plus largement à la jonction qui s'est opérée dans les années 1870 et 1880 entre l'action politique et la réflexion philosophique, tout à la fois référence et instrument. Or il s'avère que la grande majorité de ces philosophes se réclamaient ouvertement du kantisme qui, par des biais divers, s'est ainsi trouvé acculturé à la culture républicaine. Le terme d'«acculturation» n'intervient pas ici par hasard: il importe d'esquisser les modalités, enjeux et objectifs de ces «lectures françaises de Kant» où émergent,

---

1. *Le Temps des prophètes* dans *Romantismes français I*, Paris, Gallimard Quarto, 2004, p. 978.

dans l'œuvre considérable du maître de Königsberg, les éléments conceptuels qui ont été intégrés et amalgamés aux débats intellectuels et politiques des gauches au XIXe siècle pour aboutir à une construction intellectuelle dotée d'une force fédératrice. Les travaux réalisés en matière de sociologie des élites républicaines mettent en évidence l'influence institutionnelle des néokantiens, aussi appelés philosophes criticistes. Cette forte présence institutionnelle a cristallisé et diffusé dans l'opinion une conception de la laïcité où prédominent trois éléments qu'on peut appeler néokantiens: l'idée d'une morale universelle, le principe épistémologique de délimitation de l'inconnaissable, et sa traduction juridique, la délimitation des domaines de compétences, enfin le projet universaliste kantien, qui, traduit et acculturé dans l'idéologie républicaine, s'amalgame à la vision unitaire de la tradition étatique française; ainsi l'interprétation s'autonomise-t-elle par rapport à sa source. À cet égard, il est possible de parler d'un transfert culturel France-Allemagne au sens théorisé par Michel Espagne[2].

En empruntant à Thibaudet sa célèbre formule de «République des professeurs», on peut sans trop d'exagération présenter les années décisives qui suivent la défaite de 1871 jusqu'à la consolidation du régime républicain, à la fin des années 1880[3], comme une «république des professeurs de philosophie», et plus exactement encore, des professeurs de philosophie «à la française». On entend par là souligner le rôle joué par les philosophes, qui portent le débat hors des institutions académiques et en estompent ainsi le caractère «technique» pour privilégier l'impact sur l'opinion qu'il importe d'éclairer grâce à la valorisation de l'expression oratoire, de la rhétorique de persuasion. L'oubli, voire le discrédit dans lequel ont sombré ces maîtres penseurs philosophiques, à l'exception de Bergson[4], contraste qui grâce à la littérature s'attache encore à certaines figures: Jules Lagneau, Darlu, professeur de Proust au lycée Condorcet, le kantien Burdeau que Barrès a représenté sous le nom de Bouteiller dans le *Roman de l'énergie nationale*.

Quelques exemples illustrent cette proximité entre hommes politiques et philosophes, terme qui tend alors à devenir synonyme de professeur de philosophie: Thiers et Gambetta sont directement conseillés par des élèves de Victor Cousin, B. Saint Hilaire pour Thiers, P.-A. Challemel Lacour pour Gambetta[5], lequel manifeste un fort intérêt intellectuel pour la discipline, assistant, par exemple,

---

2. Michel ESPAGNE, *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, 1999. Sur l'«acculturation», cf. l'ensemble des travaux de Louis Dumont.

3. La plupart des historiens soulignent le rôle symbolique de la commémoration du centenaire de la Révolution, le 14 juillet 1889, qui, en dépit des soubresauts boulangistes, consacre la légitimation du régime républicain en France.

4. Bergson a d'ailleurs lui-même subi une longue phase d'oubli. Sur ce discrédit, cf. Paul NIZAN, *Les chiens de garde*, 1932.

5. Challemel-Lacour fut ministre des Affaires étrangères, puis président du Sénat, et eut des funérailles nationales.

avec son cabinet, à la soutenance de thèse d'Alfred Fouillée sur «Déterminisme et Liberté» ou commandant à Jules Barni le *Manuel Républicain*, publié en 1872, version simplifiée de *La morale dans la démocratie* (1868), après avoir proposé au même Barni d'entrer dans le gouvernement provisoire. Cela n'implique d'ailleurs aucun monolithisme idéologique, le criticisme demeurant assez largement l'apanage des professionnels de la philosophie, les hommes politiques étant souvent marqués plutôt par l'héritage positiviste, en particulier Gambetta, Ferry, Paul Bert[6].

Jules Barni (1817-1878) est l'une des figures clés de ce «moment kantien». Elève de Victor Cousin[7], traducteur et exégète de Kant[8], animateur d'un cercle de philosophes opposants à l'Empire installés à Genève, aux côtés de Ferdinand Buisson et d'Edgar Quinet, et de deux pasteurs, Félix Pécaut, futur directeur des études de l'École Normale de Fontenay-aux-Roses en 1880 et Jules Steeg, futur inspecteur général de l'enseignement primaire, Barni, vrai démocrate à la différence de Victor Cousin, professe un kantisme qui préfigure la «foi laïque» de F. Buisson: la République est une forme animée par un esprit, qui lui est donné par une morale, laquelle est fondamentalement kantienne, ou, en d'autres termes, être démocrate, selon Barni, c'est être kantien en pratique et, réciproquement, être kantien, c'est théoriser les principes de la démocratie et les diffuser grâce à l'éducation[9].

Par ailleurs, le séjour et les contacts genevois de Barni illustrent l'un des traits saillants de la tradition kantienne en France, depuis Madame de Staël et Benjamin Constant[10], lecteurs de Kant depuis 1793-1794: sa proximité intellectuelle avec le protestantisme libéral *via* le «relais suisse» (Isabelle de Charrière, Charles Bonnet)[11], et son influence dans les milieux politiques chargés des relations avec l'Église (Daunou, Portalis qui sera ministre des Cultes, Sieyès[12], tous lecteurs de

---

6. Cf. C. NICOLET, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, pp. 189 sq. et Marie Claude BLAIS, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 382 sq. Gambetta s'est à plusieurs reprises réclamé de Comte, mais l'influence des criticistes néokantiens et de leur apriorisme idéaliste est toujours restée forte dans sa pensée.

7. L'éclectisme de Cousin joue un rôle important dans l'avènement de la philosophie à la française, valorisant l'histoire de la philosophie, et acclimatant l'idée que l'enseignement de la philosophie couronne les études secondaires. En 1820, Cousin avait donné une série de leçons sur Kant.

8. 1846 *Critique du jugement*, 1848 *Critique de la raison pratique* précédée des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*.

9. P. MACHEREY, Préface à J. BARNI, *La morale dans la démocratie*, Kimé, 1992, p. 19.

10. Cf. F. AZOUVI et D. BOUREL, *De Königsberg à Paris, La réception de Kant en France*, Vrin, 1991 et E. BEHLER, Kant vu par le groupe de Coppet: la formation de l'image staëliennne de Kant, in *Le Groupe de Coppet. Actes et documents du 2^e^ Colloque de Coppet*, Genève, 1977, pp. 135-167.

11. F. AZOUVI et D. BOUREL, *op. cit.*, p. 14.

12. Philippe Albert Stapfer, ministre et diplomate suisse, séjourna à Paris en 1798 où il pu-

Kant). La filiation qui relie Barni à Kant, à Constant, aux sociétés de libre pensée[13], s'enracine dans la revendication de la liberté de conscience qui préfigure la «libre pensée»[14]. En dépit de leurs divergences, ces auteurs se rallient à l'idée d'une «Religion dans les limites de la Raison» et soutiennent l'alliance de la philosophie et de l'émancipation spirituelle porteuse de réforme morale et politique.

Élu député en 1872, Barni, mort en 1878, ne put exercer de fonction dans la mise en place de l'école laïque, rôle dévolu à d'autres figures du néokantisme, parmi lesquelles Charles Renouvier, auteur de *La Science de la morale* (1869), qui mena le combat pour la IIIe République dans la revue *La Critique Philosophique* dont la parution s'étendit sur dix sept ans.

Dans un contexte de transformations du champ intellectuel - autonomisation croissante du monde universitaire, allégement des contraintes politiques et religieuses pesant sur l'enseignement après la chute de l'Empire – la philosophie tend alors à se professionnaliser[15], à se constituer en corps de spécialistes qui se réservent le monopole d'un certain type d'activité intellectuelle, ce qu'illustre par exemple la création de revues spécialisées, fort rares avant 1870[16]. Or le développement de l'enseignement supérieur qui va de pair avec la mobilisation autour de l'école laïque offre aux philosophes de nouveaux débouchés, en morale, pédagogie, sciences de l'éducation[17]. C'est ainsi que F. Buisson, qui réunit de nombreux collaborateurs philosophes pour la rédaction de son *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, occupe la première chaire de sciences de

---

blia son «Second Rapport» sur la philosophie religieuse de Kant. Il fréquenta régulièrement Constant, Maine de Biran, Royer Collard, V. Cousin. Sur les rapports Église/État, il notait: «J'étais convaincu que la théorie mise en avant par la philosophie critique quant à la conception, à l'organisation, aux droits et aux devoirs d'une église, devait fournir le moyen le plus apte à concilier les plus loyaux parmi les philosophes et les hommes d'État français à l'idée d'une Église et de son alliance avec l'État, chargé de protéger et de favoriser les institutions de cette Église, pour le plus grand avantage de l'une et de l'autre», cité *in* AZOUVI et BOUREL, p. 104.

13. Au début de 1848 est fondée la «Société démocratique des libres penseurs», dont les membres dirigeants sont Jules Barni, J. Simon et A. Jacques, tous élèves de Cousin, mais beaucoup plus démocrates que leur maître. Voir Jacqueline LALOUETTE, *La libre pensée en France 1848-1940*, Albin Michel, 2001, pp. 25-26.

14. J. LALOUETTE, *op. cit.*, pp. 143 sq.

15. Sur le décalage entre la France et l'Allemagne, voir Albert William LEVI, *Philosophy as social expression*, Chicago University of Chicago Press, 1974, pp. 235, qui rappelle que la «professionnalisation» de la discipline fut amorcée plus précocement en Allemagne où Kant fut le premier à se présenter comme «professeur de philosophie» en se démarquant explicitement des grâces rhétoriques de la philosophie «littéraire». En France, Maine de Biran, Comte et Renouvier étaient des «non professionnels».

16. Citons, outre la *Critique philosophique* de RENOUVIER, la *Revue Philosophique* de Théodule RIBOT, fondée en 1876, puis, à partir de 1893, la *Revue de métaphysique et de morale* animée par L. BRUNSCHVICG, Xavier LÉON, Elie HALÉVY.

17. Jean-Louis FABIANI, *Les philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988, pp. 21 sq.

l'éducation à la Sorbonne, à laquelle lui succèdent les philosophes Henri Marion et Émile Durkheim. Mais la philosophie est aussi enrôlée sous la bannière fortement mobilisatrice de l'école républicaine et laïque, non seulement pour fournir les cadres théoriques et déterminer les objectifs de l'instruction publique, mais aussi pour alimenter le vivier de «gestionnaires réformateurs» du Ministère. Citons, sans prétention d'exhaustivité, la présence à des postes de décision de Ferdinand Buisson pour le primaire, d'Élie Rabier pour le secondaire, de Louis Liard pour le supérieur, ou encore l'action de Gabriel Compayré, recteur et inspecteur général, auteur de l'*Histoire critique des doctrines de l'éducation en France*, qui a contribué à montrer les enjeux philosophiques de la pédagogie.

Il faut se garder de toute représentation monolithique de la philosophie en France dans le dernier tiers du XIXe siècle: les manuels de l'époque montrent bien la subtilité des nuances qui atténuent le clivage entre spiritualistes et positivistes[18]. L'examen des thèses soutenues entre 1870 et 1914 montre la prédominance de l'histoire de la philosophie où émergent les philosophes antiques, les auteurs du XVIIe siècle ainsi que la «trilogie philosophique» Platon-Descartes-Kant qui repousse Hegel à l'arrière plan. La notion de «criticisme» s'applique à des auteurs qui ne sont pas constitués en école, mais prolongent l'héritage de Kant en intégrant certains éléments de son œuvre dans la philosophie spiritualiste (Lachelier) ou l'instar de Renouvier, dans les fondements même de l'idéologie républicaine. Le courant criticiste prospère à l'École Normale Supérieure, autour de Lachelier, qui y enseigne de 1864 à 1872; parmi les élèves fortement influencés par le criticisme que l'on retrouvera au cœur du système institutionnel, citons ou re-citons Boutroux, Louis Liard, Henri Marion, Elie Rabier. La personnalité la plus représentative de ce que J. L. Fabiani appelle le «complexe philosophico-administratif»[19] est sans doute Ferdinand Buisson, normalien ayant refusé de prêter serment à l'empire, exilé en Suisse, que Jules Ferry nomma directeur de l'enseignement primaire en 1879, fonction qu'il exerça pendant dix-sept ans, et qui fut aussi professeur de sciences de l'éducation, député radical de Paris, président et co-fondateur de la *Ligue des Droits de l'Homme*.

Ainsi le contexte républicain permet-il aux philosophes de redéfinir et de redéployer le champ d'application de la discipline: ils occupent une proportion importante des postes de décision et de contrôle, au nom d'une compétence pédagogique légitimée par une compétence philosophique. La «guerre des manuels» qui suit la mise en place de l'école laïque dans les années 1880 consacre la place des philosophes comme «faiseurs d'opinion républicaine», capables de fournir les références et l'indispensable caution intellectuelle dans la bataille qui fait rage: la querelle de légitimité entre l'État et l'Église dont l'enjeu est la «morale» qu'il importe d'inculquer au peuple, c'est-à-dire le fondement du lien social. Dès 1879,

---

18. J. L. Fabiani, *op. cit.*, p. 92.
19. J. L. Fabiani, *op. cit.*, p. 22.

Renouvier avait publié son *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques*, d'inspiration criticiste, qui exaltait les principes d'autonomie et de dignité de la personne humaine, en se réclamant d'un apriorisme moral seul capable de fonder rationnellement l'universalité des lois[20]. La morale kantienne, souvent jointe à un protestantisme libéral dans la tradition de F. Buisson, fondateur en 1866 du journal, *Le Christianisme libéral*, fournit aussi le substrat du credo laïque qui imprègne les manuels, tel celui publié en 1883 par Louis Liard à destination des écoles primaires. C'est à cet égard l'œuvre de Renouvier qui illustre le mieux le rôle des philosophes dans la «République des principes», dans cette «citadelle» du criticisme, «ce ministère de la morale» que devient l'instruction publique[21].

Le projet de Renouvier, qui, après l'expérience de 1848 et de l'empire, est devenu un «républicain» au sens de Gambetta[22], se propose de mener à son terme la révolution copernicienne du kantisme en mobilisant l'appareillage conceptuel du criticisme au service d'un projet politique raisonné[23]. De Kant, Renouvier retient en effet que toute théorie de la connaissance doit se fonder sur l'analyse des possibilités de l'esprit humain et chercher dans l'esprit même de l'homme le critère de ce qu'on peut légitimement affirmer, établissant ainsi l'homme comme sujet et instrument de la connaissance, et la morale comme science libérée de la tutelle illusoire de la métaphysique et de la théologie. Or Renouvier pense que la rupture kantienne n'est pas arrivée à son terme, et a manqué le problème de la morale appliquée: ce qui lui importe, c'est l'examen des fondements théoriques et des conditions pratiques d'une politique républicaine, un «retour politique à Kant» qui s'efforce de défendre la politique «opportuniste» de Gambetta, soucieuse de convaincre, rassembler et intégrer ce que Kant appelle la «force des circonstances»[24].

Ce que F. Azouvi et D. Bourel appellent le «kantisme refroidi» de Renouvier semble bien avoir, peu ou prou, joué le rôle d'une philosophie officielle[25]. Plus précisément, le criticisme réactualisé de Renouvier, qui a irrigué les cadres de l'institution scolaire et a été popularisé par la presse et les manuels scolaires de morale, a exercé une influence à long terme[26] qui dépasse largement le cercle

---

20. Marie Claude BLAIS *op. cit.*, p. 347.

21. M. C. BLAIS, *op. cit.*, p. 388.

22. «Républicain» au sens du discours de Belleville qui a porté Gambetta à la Chambre aux élections de 1869, c'est-à-dire attaché au légalisme, à la séparation de l'Église et de l'État et à un ambitieux programme d'instruction publique (M. C. BLAIS, *op. cit.*, pp. 239 sq.). Dans la revue *Critique philosophique*, Renouvier s'engage, après 1872, en faveur de la séparation de l'Église et de l'État et la réforme de l'enseignement.

23. *Essai de critique générale* (Préface), 1854.

24. M. C. BLAIS, *op. cit.* Voir le chapitre «Une doctrine pour l'opportunisme», pp. 239 sq.

25. C'est en tout cas l'hypothèse formulée par Serge BERSTEIN, *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999, p. 407 et Claude NICOLET, *op. cit.*

26. En témoigne l'ouvrage du père LABERTHONNIÈRE, adversaire de Renouvier (*Critique du*

numériquement restreint des philosophes professionnels: si le rôle joué par les professeurs de philosophie dans l'enseignement et la vie publique s'estompe avec les années qui consacrent peu à peu la légitimité et l'implantation de la République, l'idée que les intellectuels doivent exercer un magistère sur l'opinion grâce à l'affirmation de principes, idée si prégnante en France de Voltaire à Sartre[27], connaît à cette époque une remarquable fortune qui se prolonge avec l'affaire Dreyfus et l'aura d'Alain, le théoricien du philosophe «conseiller du peuple», du peuple qui a besoin d'autres avis que de ceux qui le gouvernent: de ceux qui l'instruisent[28].

De l'œuvre de Kant, les criticistes ont mis en exergue trois idées fondatrices: l'idée critique, principe épistémologique de délimitation de l'inconnaissable, et son application dans le domaine juridique, la délimitation des domaines de compétences, qui constitue l'essence même de la laïcité, ou neutralité confessionnelle du service public[29], l'idée d'une morale universelle, enfin le projet universaliste.

Rappelons brièvement que la démarche critique de Kant repose sur le refus de la dogmatique qui attribue à la raison le pouvoir de connaître les réalités transcendantes. La connaissance dépend de la structure de l'esprit humain, elle n'est donc pas absolue, mais est du moins valable pour tous les hommes. La distinction entre les phénomènes -les choses telles que l'homme les connaît - et les noumènes -les choses en soi, telles qu'elles sont indépendamment de la connaissance qu'il en a -n'autorise que la seule connaissance du monde phénoménal mais laisse l'homme libre de penser du monde des noumènes ce que les exigences de la raison pratique l'obligent à en penser.

À cet égard, la quête épistémologique du kantisme s'inscrit dans le contexte d'une époque soucieuse de penser l'hégémonie des sciences pour en délimiter le champ d'application. Car l'idée fondamentale qui anime les théoriciens de la laïcité, de Renouvier à Buisson, c'est l'idée que la délimitation des domaines de compétence garantit l'autonomie de la société civile, c'est-à-dire sa capacité autonome d'organisation, y compris confessionnelle, qui conduit à l'expulsion de l'Eglise hors de la sphère publique[30], l'extériorisation du divin par rapport au

---

laïcisme ou Comment se pose le problème de Dieu? publié en 1948, seize ans après la mort de Laberthonnière), qui montre que les idées de Renouvier forment les éléments constitutifs du laïcisme (M. C. BLAIS, *op. cit.*, p. 376). Sur la persistance de «l'effet Renouvier» cf. M. C. BLAIS, pp. 369 sq.

27. Cf. J. F. SIRINELLI et P. ORY, *Les intellectuels en France de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1986.

28. *Cahiers de L'Orient*, cité *in* M. C. BLAIS, *op. cit.*, p. 423.

29. «Laïcité» est un néologisme qui, selon le *Dictionnaire de la langue française* de Littré, apparaît pour la première fois dans le journal *La Patrie* (11 novembre 1871), à propos d'un débat sur l'enseignement.

30. M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 44.

monde humain: «rien de notre expérience, qu'il s'agisse de règle morale, d'art ou de politique, n'a quelque parenté ou communication que ce soit avec l'au-delà de l'homme. Nous nous trouvons dans un moment kantien - le moment où se parachève la dissociation opérée par Kant entre la connaissance selon l'homme et la science divine, moyennant l'élimination de tout ce qui avait pu paraître de nature à restaurer l'accès au suprasensible...»[31]. Comme le souligne l'article «Laïcité» du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, «nul ne peut se dire proscrit du domaine où il n'a pas entrée: c'est le fait même de la distinction des attributions, qui n'a rien de blessant pour personne ni de préjudiciable pour aucun service»[32]. En d'autres termes: si l'on ne peut rien connaître métaphysiquement, si l'analyse de l'entendement place Dieu au nombre des inconnaissables, on définit une démarche qui refuse de trancher autoritairement en matière de problèmes religieux et métaphysiques - l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le salut... - et qui reconnaît corrélativement le droit de croire ou non. La célèbre formule de Ferry «La République s'arrête au seuil des consciences» consacre une démarche dans laquelle un certain nombre de questions sont d'emblée évacuées de l'espace public, non parce qu'elles sont dénuées de fondement ou d'intérêt, mais parce qu'elles relèvent d'un ordre, au sens pascalien, hétérogène, celui de la liberté de conviction des individus, des personnes privées et que l'Etat constitue un domaine qui n'a pas compétence pour en juger. La laïcité, selon la remarquable formule de Claude Nicolet, c'est «le refus conscient de toute forme de transcendance»[33]; elle pose le problème de la délimitation des territoires: tout ce qui s'inscrit dans la quête métaphysique du sens ultime est renvoyé dans la sphère de la conscience individuelle. Ce que Marcel Gauchet appelle «la neutralisation terminale de l'État» accompagne l'avènement de la «politique de l'homme sans le ciel -ni avec le ciel, ni à la place du ciel, ni contre le ciel»[34]. P. Ricœur définit très justement cette position de neutralité dans l'espace public comme «laïcité d'abstention», à distinguer de la «laïcité de conviction»[35]. Cette laïcité de l'État ou «agnosticisme institutionnel», constitue le négatif de la liberté religieuse corrélé au fait que l'État «n'a pas de religion».

L'épistémologie d'inspiration kantienne trouve donc un champ d'application que le contexte politique français - la lutte séculaire d'influence entre l'Église et

---

31. M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 64.

32. *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction*, Article: Laïcité reproduit *in F. Buisson Apôtre de l'école laïque* (avec Textes choisis), Laurence LOEFFEL, Hachette, 1999, p. 90.

33. C. NICOLET, *op. cit.*, p. 484.

34. M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 65.

35. *La Critique et la Conviction*, Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay Calmann Lévy 1995, pp. 193 sq. La laïcité de conviction, dynamique, active, polémique, se définit par la reconnaissance mutuelle du droit à s'exprimer, l'acceptation du fait qu'il existe des différends irréductibles, ce que Rawls appelle «désaccords raisonnables». Elle constitue une application de l'éthique communicationnelle théorisée par Habermas.

l'Etat – rend éminemment sensible et conflictuel: l'autonomie des individus, la liberté de conscience, sociologiquement et anthropologiquement corrélées à la démocratisation de la société. La mise en œuvre de la laïcité s'inscrit dans le mouvement de fond caractéristique de la modernité: la dissociation de la société civile et de l'Etat, le démantèlement des structures de la société holiste fondée sur une conception moniste du corps politique irriguée par la référence au sacré, et le sacre de l'individu ontologiquement et juridiquement égal à ses semblables. Par delà leurs divergences idéologiques[36], les pères de la laïcité prolongent la préoccupation majeure des libéraux depuis le début du siècle: légitimer la bipartition du collectif entre la sphère politique et la sphère civile, entre la vie publique et les intérêts privés en érigeant les barrières de droit qui protègent le domaine des libertés personnelles et le droit de propriété et en contrôlant scrupuleusement les prétentions des gouvernants à étendre leurs compétences. Grand thème libéral au début du siècle, d'ailleurs hérité des Lumières et influencé par le protestantisme, le combat contre la «superstition» pour la «tolérance» incite l'individu à développer librement sa raison dans la sphère du politique et à repousser les croyances dans la sphère du privé, mais n'assigne pas à l'Etat le devoir de combattre la religion.

Cette conception de la souveraineté limitée, du «pouvoir neutre», nous en trouvons les prémisses chez l'un des premiers grands théoriciens du libéralisme, le Benjamin Constant de la liberté des Anciens et des Modernes, où la tradition protestante et la référence au kantisme apparaissent au premier plan[37]. A cet égard, Constant se rattache, dans l'élaboration de sa doctrine des droits naturels, doctrine qui constitue le fonds commun du libéralisme et de la plus grande partie du républicanisme, à ce que Claude Nicolet appelle la forme «transcendantale», c'est-à-dire chrétienne d'inspiration ou de convenance, et/ou irriguée par un kantisme plus ou moins bien compris[38]. Chez Constant, les droits individuels consistent d'abord en la liberté de conscience; les droits à garantir prennent leur source dans un sentiment religieux du devoir, même si Dieu est directement inconnaissable, ce qui incite Constant à se démarquer de l'utilitarisme de Bentham.

Rappelons la célèbre définition de la liberté des Modernes: «pour chacun, le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis

---

36. Cf. à ce sujet les analyses de C. NICOLET, *op. cit.* et aussi René RÉMOND, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 1998, pp. 191 sq.

37. Thierry CHOPIN, *Benjamin Constant Le libéralisme inquiet*, Paris, Michalon, 2002.

38. C. NICOLET, *op. cit.*, p. 338. La deuxième forme «matérialiste» (cf. les Idéologues, Volney, Daunou, Destutt de Tracy dont les positivistes ont partiellement repris l'héritage) part de la seule réalité accessible et connaissable, le sujet pensant, la pensée procédant de la sensation du réel. La seule nature donnée est celle de la connaissance, par là même contingente et non transcendante, relative et non absolue: Dieu, aussi bien que les «idées innées» ou les «formes pures» du kantisme sont récusées.

à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet d'une volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus...»[39]. Ce qui signifie que chacun peut poursuivre librement et sans entraves les fins qu'il s'est fixées en toute autonomie, sans redouter l'intervention de l'autorité politique dans son existence privée. La liberté des Modernes comporte un élément négatif qui n'existait pas chez les Anciens pour lesquels «l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus»[40]: le droit à ne pas être menacé par la puissance publique dans tout ce qui touche à la jouissance de ses droits au sein de sa propre existence. Le droit à la jouissance paisible de l'indépendance privée est le premier des besoins modernes.

Constant, qui partageait l'antirousseauisme de Tocqueville, et certaines de ses conséquences, dont l'hostilité à la centralisation administrative, rêvait d'une société pacifiée, épurée des passions violentes et fondée sur un code moral d'inspiration kantiennne, contre les visions holistes de diverses obédiences, contre-révolution maistrienne et pouvoir unitaire des Jacobins[41].

Le fait que la thématique du combat contre la «superstition» s'estompe chez les libéraux au cours du XIXe n'est pas fortuit: le problème qui passe au premier plan est moins la délimitation entre sphère publique et sphère privée que l'«intersection qui relie les deux»[42], c'est-à-dire la place des autorités sociales que la pensée libérale redécouvre pour la défendre, en s'appuyant sur l'idée que c'est l'ordre social qui rend possible l'exercice de la liberté, lequel ordre social ne peut exister sans morale. Cette question, centrale et essentielle, dépasse très largement les limites du camp libéral.

La quête de l'autonomie nécessite en effet que soit prouvée l'autosuffisance spirituelle, morale et intellectuelle du régime: le fondement du lien social, la légitimité du pouvoir, le respect des règles et la définition des normes hors de tout référent transcendant, autrement dit, la «morale», devient de fait un enjeu hautement politique, car il s'agit de démontrer que la République est «morale» par essence, et donc capable d'enseigner une morale affranchie de la religion et fondée sur l'individualisme démocratique. Du discours déjà cité de Jules Ferry au Sénat à Ferdinand Buisson, apôtre de l'«intuition morale» et des «vérités au

---

39. *Écrits politiques* (édités par M. Gauchet), Paris, Gallimard, Folio, 1997, p. 593.

40. *Ibid.*, p. 594.

41. Par ailleurs, les obstacles à l'épanouissement de la pensée libérale dans la vie politique française ont été souvent étudiés (cf. p. ex. S. BERSTEIN, *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999, ou Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris, Fayard 1994, 297 pages).

42. S. BERSTEIN, *op. cit.*, p 106. Préoccupés par la «question sociale» après 1840, les libéraux voulurent tout à la fois libérer l'État de la question religieuse et réconcilier l'Église avec la modernité en renforçant ses missions sociales (cf. la devise Dieu et la liberté de *L'Avenir*, journal de Lamennais, Lacordaire et Montalembert). Mais cette «voie étroite» – pas d'Église dans l'État, ni de vie sociale sans morale et sans religion-brouilla l'image du libéralisme face aux catholiques traditionalistes et aux républicains radicaux (*ibid.*, p. 109).

fond de l'âme humaine»[43] qui proclamait devant une délégation d'instituteurs: «Il y a deux choses dont la majesté nous pénètre d'admiration et de respect, disait le philosophe Kant: c'est «le ciel étoilé au-dessus de nos têtes, et la loi du devoir au fond de nos cœurs». (...) Cette majesté du devoir et de la conscience, est-il besoin de vous dire avec quelle puissance d'intuition vous pouvez la leur faire saisir, contempler, admirer, adorer?»[44], les républicains illustrent la double thèse défendue par Alfred Fouillée dans *La Science morale contemporaine* (1885): le républicanisme français, qui définit dans une perspective néokantienne les devoirs des individus entre eux, lesquels sont constitutifs du lien social, est presque nécessairement néokantien, il s'apparente, de ce point de vue, à un «kantisme redescendu sur terre» animé d'un mouvement double: fonder l'action politique, mais aussi soumettre la démarche criticiste à l'épreuve du réel[45].

Qu'entendre par là ? La définition d'une morale républicaine laïque a tenu un «rôle matriciel»[46] dans la refondation de l'étatisme républicain, car c'est précisément là que résidait la difficulté théorique et pratique, clairement analysée par Renouvier: le pouvoir temporel de «La Gueuse» devait impérativement affirmer sa prééminence «spirituelle», sans pouvoir opposer un «sacré» à un autre, une «religion» à une autre. L'incompétence de l'État en matière de religion n'implique pas l'incompétence en matière de morale. L'État a bien une morale, mais celle-ci «n'est pas à lui», puisqu'elle repose sur les «principes communs de la raison, qui ne sont à l'État que parce qu'ils sont à tous»[47]. Il en résulte qu'en fonction de sa souveraineté, l'État est le seul juge de la limite entre sa propre autorité et celle de l'Eglise. L'affirmation de sa compétence morale marque l'aboutissement de la démarche d'autonomisation: l'autofondation de l'État en république morale, association d'ordre spirituel, où les hommes sont réunis sous des lois qui n'impliquent aucune contrainte, où il existe une morale indépendante de la religion qui a un caractère de certitude suffisant pour s'imposer à tous.

Il convient de souligner que le principe de «neutralité» du service public[48] se réfère à une neutralité confessionnelle qui garantit la tolérance par rapport aux cultes, à condition que l'autorité civile soit sans rivale dans son ordre, organisé autour des valeurs fondatrices du contrat social[49]. C'est à l'État qu'il appartient

---

43. Cf. Laurence LOEFFEL, *Ferdinand Buisson. Apôtre de l'École laïque*, Paris, Hachette, 1999.

44. Conférence sur l'enseignement intuitif (31 août 1878) prononcée devant les instituteurs délégués à l'Exposition universelle de 1878 cité *in* L. LOEFFEL, *op. cit.*, p. 87.

45. M. C. BLAIS, *op. cit.*, p. 349.

46. M. GAUCHET, *op. cit.*, pp. 44 sq.

47. M. C. BLAIS, *op. cit.*, p. 319.

48. Le Conseil d'État, dans son avis du 27 novembre 1989, a réaffirmé le principe de neutralité en s'appuyant sur l'Article 10 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, ainsi que sur la loi de Séparation de l'Église et de l'État.

49. Renouvier *in* Les Réformes nécessaires. La liberté de l'enseignement, *La Critique philosophique* 1878: «C'est le pouvoir directeur moral des citoyens, émané de leurs volontés libres

d'énoncer la norme morale, qui doit être dogmatique, «une éthique dont on puisse dire avec Kant qu'elle précède la croyance en Dieu et mène pratiquement à la religion qui est la connaissance des devoirs comme commandements divins»[50]. L'article «neutralité» du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* qui constitue l'un des apports majeurs de F. Buisson est explicite: l'enfant doit apprendre qu'il y a bien des manières de croire en Dieu et de servir Dieu, mais qu'il n'y en a qu'une sur laquelle tout le monde soit d'accord, c'est l'obéissance aux lois de la conscience et aux lois de la raison[51]. L'autonomie et la neutralité de l'établissement public qu'est l'école «n'oblige pas, mais n'empêche pas et ne détourne pas». La «neutralité philosophique» est impossible car il faudrait s'abstenir de dire «Dieu», «conscience», «devoir» et «idées morales et religieuses qui appartiennent au fond commun de la langue et de la civilisation».

On voit comment la référence kantienne permet une mise à distance critique de l'héritage positiviste et de la pensée hégélienne, particulièrement sensible chez Renouvier[52]: la loi morale est distincte de l'histoire, elle ne saurait avoir d'origine empirique, puisque, étant la condition du jugement de moralité à porter sur la conduite, elle ne saurait se déduire des faits matériels dont se compose cette même conduite. Cette morale antérieure et supérieure à toute organisation politique est d'abord la «science des mœurs et des coutumes», la morale positive, mais aussi la recherche des premiers principes sur lesquels régler la vie humaine et sociale, antérieurs à la loi positive. «Ce travail de fondation (...) est transcendant par sa force d'imposition et l'extériorité qu'il acquiert face aux individus associés, et immanent par son origine. C'est là tout le paradoxe de l'Etat républicain»[53].

Renouvier démontre ainsi la prééminence de l'État sur les associations particulières et la «suprématie morale» qui lui confère la tâche d'enseigner. La nécessité de cette suprématie se fonde sur le fait que l'État a «charge d'âmes aussi bien que toute Église, ou communauté, mais à titre plus universel»[54]. La référence à un universalisme d'inspiration kantienne irrigue ici une conception de la laïcité qui est une morale mise en action, ou dans la perspective de Jules

---

et pour la gestion de leurs intérêts moraux collectifs». Ce pouvoir, limité par nature, «respecte les libertés individuelles dans leur réelle enceinte et dans tout ce qui n'est pas matière obligée de règlements publics. Il laisse surtout les croyances religieuses et les cultes se développer librement en dehors de lui, pour autant que la juste revendication des droits de la conscience ne s'étend pas abusivement jusqu'à des actes et des ingérences incompatibles avec le droit commun et que nulle religion ne tente de donner à ses institutions une autorité rivale de l'autorité civile, lui disputant son domaine et tendant à la détruire» cité *in* M. GAUCHET, *op. cit.*, pp. 48-49.

50. M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 50.

51. Cité in L. LOEFFEL, *op. cit.*, p. 46 et pp. 93 sq.

52. M. C. BLAIS, *op. cit.*, pp. 47 sq.

53. *Ibid.*, p. 316.

54. D'où vient l'impuissance actuelle de la pensée laïque, *in La Critique philosophique* 1876, cité *in* M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 47.

Barni[55], l'action réciproque entre l'individuel et le collectif incarnée dans la morale sociale: l'étymologie rappelle que «laïque» signifie «du peuple», la laïcité, c'est donc le devoir et le droit d'éduquer[56].

Seule l'articulation de la politique et de la morale est en mesure de canaliser les égarements de l'histoire. La république sera morale ou ne sera pas, car ce sont les règles qui font exister les individus comme citoyens, grâce à la loi intérieure qui est la garantie de tous les droits: telles sont les conditions spirituelles de la démocratie. L'éducation qui enracine les règles dans les consciences permet la synthèse de la morale et de la société dans la mesure où la société, sous peine d'anomie, doit se constituer par rapport à des normes qu'elle doit faire reconnaître et accepter par les individus. L'idée républicaine suppose la réciprocité entre l'individuel et le collectif incarnée dans la morale sociale, qui efface la distinction société civile/Etat, la première entrant complètement dans l'ordre défini par le second, qui, réciproquement, en constitue l'expression. La morale est à la politique une condition et une garantie, un moyen et une fin.

Dans la mise en œuvre de l'enseignement de la morale, les cadres du ministère adoptèrent une position très pragmatique: les instructions ministérielles interdisent aux instituteurs d'aborder la question du fondement de la morale. Les normes sont présentées comme des règles universelles de conduite fondées sur l'exercice de la raison humaine. Mais après la Séparation, la «neutralité» suscita des critiques plus vives, non seulement dans le camp clérical, mais aussi chez les socialistes qui revendiquaient le droit de diffuser leurs idées dans l'enseignement, dans l'esprit de la formule de Rodriguez, l'un des lieutenants de Jaurès «laïcité, vérité, socialisme» mots selon lui synonymes. Jaurès lui-même écrivait: «Il n'y a que le néant qui soit neutre»[57].

Il nous reste enfin à souligner comment le projet universaliste de Kant a rencontré la tradition française de l'État unitaire, de la souveraineté une et indivisible, invariable et impartageable, commune à Bossuet et aux Jacobins, tradition établie depuis la monarchie et réactivée par les principes proclamés dans la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. La laïcité, principe de séparation entre la logique «sociologique» des déterminations objectives – origine régionale, religion, etc. – et la logique «politique» présidant à l'avènement du citoyen, cet homme «nouveau» et «régénéré»[58], s'inscrit dans ce projet unitaire,

---

55. J. BARNI, *op. cit.*, pp. 11 sq.

56. M. C. BLAIS, *op. cit.*, pp. 329 sq.

57. Article Neutralité et impartialité *in Revue de l'enseignement primaire et primaire supérieur*, 4 octobre 1908, cité *in* L. LOEFFEL, *op. cit.*, p. 72.

58. Cf. la thématique de la régénération de la société unifiée chez l'abbé Sieyès ou l'abbé Grégoire, ou la fameuse phrase de C. Desmoulins paraphrasant Saint Paul: «...Nous ne sommes plus de Chartres ou de Montlhéry, nous ne sommes plus Picards ou Bretons, nous ne sommes plus d'Aix ou d'Arras, nous sommes tous français, tous frères». Voir, parmi l'immense littérature sur le sujet, P. BIRNBAUM, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires*, Paris, Fayard, 1998, chapitre 2.

dénoncé depuis les débuts de la Révolution (Burke, Joseph de Maistre) comme vision utopique et pernicieuse d'un individu épuré, prototype de citoyen, Homme abstrait, idéal désincarné identique partout à lui-même. A cet égard, le Barrès des *Scènes et doctrines du nationalisme* ou du *Roman de l'énergie nationale*, soucieux de dénoncer l'influence délétère sur la jeunesse guettée par le «déracinement» de l'universalisme kantien, annonce directement Maurras, contempteur du kantisme, discipline «essentiellement dreyfusienne»[59].

Les pères de la laïcité ont explicitement revendiqué ce projet unitaire: les textes de Jules Barni dans le *Manuel Républicain*, les discours de Gambetta (depuis celui du 1er octobre 1872 à Annecy) plaident pour l'unité juridique garante d'unité culturelle et morale dont le fondement est la laïcité. En août 1881, Gambetta s'engageait à construire par l'esprit laïc «une France unie, partout semblable à elle-même, une France qui pourra véritablement, dans son repos et dans sa force, recueillir et réunir tous ses enfants»[60]. Mona Ozouf a montré le caractère syncrétique de ce projet où fusionnent, dans une culture politique originale qui marque un véritable «exceptionnalisme», plusieurs courants apparemment hétérogènes: il s'agit de «reprendre à la tradition chrétienne la promesse d'unité que porte le sentiment de la fraternité pour en donner une version laïque et volontariste, celle qui s'éprouve dans la construction commune de la nation»[61]. La laïcité, «nouveau gage d'unité, l'unité spirituelle nécessaire à la République»[62] s'inscrit dans un universalisme susceptible de surmonter les divisions politiques et les clivages idéologiques entre républicains, sans compter la forte hétérogénéité anthropologique et sociologique des provinces françaises. Il convient toutefois de rappeler, comme l'a fait Maurice Agulhon, que la IIIe République a été certes très propagandiste mais aussi très encline au compromis culturel sur le terrain.

On peut s'interroger, en conclusion, sur les raisons de ce «Kant revival» dans la France de la fin du XIXe siècle. Le premier facteur explicatif, nous l'avons vu, relève de la nécessité de constituer un corpus de références susceptibles de dépasser les clivages entre républicains et de fonder la légitimité du régime en l'ancrant sur des valeurs à vocation universelle. A cette nécessité répondaient les impératifs catégoriques kantiens qui définissent les fondements d'une morale universelle répondant aux exigences de la conscience individuelle. Les néokantiens -Fouillée, Renouvier, Vacherot, véritables penseurs officiels du régime- percevaient dans la forme républicaine de la constitution française la traduction du principe métaphysique et moral de la liberté fondée sur la raison. A cela s'ajoutent le changement de statut de la philosophie au sein de l'université et les

---

59. *Quand les Français ne s'aimaient pas* (1928). Cité *in* F. AZOUVI et D. BOUREL, *op. cit.*, p. 11.

60. P. BIRNBAUM, *op. cit.*, p. 167. Cf. aussi C. NICOLET, *op. cit.*, pp. 445 sq., sur «l'unité par absence de liens organiques entre l'État et toute religion établie ou non».

61. Mona OZOUF, *Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989, p. 9.

62. C. NICOLET, *op. cit.*, p. 449.

mutations liées au grand œuvre d'instruction publique de la République. Mais par ailleurs, la référence au kantisme exprimait la désillusion éprouvée par certains républicains -Renouvier, Barni au premier chef - face aux égarements de l'histoire, de révolutions avortées en empire autoritaire et répressif. L'aura de Hegel en pâtit d'autant; parallèlement, pointait une inquiétude quant aux relations entre la science et la politique, une méfiance face à ce qui était parfois perçu comme une volonté hégémonique du positivisme[63]. Le néocriticisme rappelait alors opportunément que les sciences expérimentales ne peuvent fournir sous le nom de «lois» que des jugements de fait qui peuvent éclairer sur des pratiques, des «moyens», mais en aucun cas des fins. La politique relevant des fins, elle est donc en dehors du champ d'application des sciences. Les fins dernières de l'homme, donc de la politique, sont purement morales. La morale, formulée en axiomes et en règles d'action, ne dépend que pour le choix des moyens des leçons de l'expérience ou de l'histoire.

Il importait enfin aux néokantiens de réaffirmer la place du libre arbitre, ce qui évitait de remplacer le déterminisme métaphysique par un déterminisme d'origine matérialiste. Cet idéalisme limité au droit et à la morale s'accommodait d'un réalisme historique et de conceptions spiritualistes aussi bien que matérialistes, à condition qu'elles n'empiètent ni l'une ni l'autre sur le domaine proprement moral. Cela vaut pour l'ensemble du mouvement républicain français et on retrouve la trace de ces conceptions chez Jaurès et Blum dont on connaît la méfiance envers le déterminisme matérialiste.

On peut donc parler d'une «acculturation» de Kant aux institutions de la République, particulièrement sensible chez Barni et Renouvier, ce qui suggère l'hypothèse que la réception de Kant en France n'est pas étrangère à la constitution d'une culture politique singulière. «Acculturation» ou «naturalisation» par transplantation et hybridation, ce qui peut paraître paradoxal tant les ennemis de Kant se sont plus à en dénoncer le «cosmopolitisme». Le processus de transfert culturel est connu: au début du XIXe siècle, Victor Cousin cherchait des «graines à replanter» en Allemagne, chez Hegel bien sûr, mais aussi chez Kant que le père du spiritualisme se proposait de traduire: «Une fois mis en français et un peu débarbouillé», Kant pourrait s'acclimater partout dans le monde[64] ...Les néokantiens ont pris la relève en «traduisant» Kant à l'usage du modèle unitaire républicain et en lui demandant des remèdes contre les maux de l'âge postrévolutionnaire, les illusions de l'histoire et les effets pervers de l'âge démocratique[65]. Ces relectures laïques de Kant s'inscrivent dans la «crise allemande

---

63. C. NICOLET, *op. cit.*, p. 311.

64. Lettre de V. Cousin à Hegel du 5 avril 1830, cité *in* P. Macherey, préface à J. BARNI, *La morale dans la démocratie*, p. 26.

65. Sur le renouveau des études kantiennes en Allemagne à cette époque (Eduard Zeller, Otto Liebmann, Hermann Cohen, le fondateur de l'École de Marbourg), voir Thomas E. WILLEY, *Back to Kant. The revival of Kantianism in German social and historical Thought. 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978.

de la pensée française» qui suivit la défaite de 1870 : la philosophie allemande offrait une galerie de bons et mauvais maîtres où puiser à l'envi. La droite se référait volontiers à Schopenhauer, la gauche à Kant, mais «les deux camps se réconciliaient à tout le moins sur l'origine géographique des vents de l'esprit: ils provenaient des hautes pressions germaniques»[66].

Bibliographie

- AZOUVI, F. et BOUREL, D., *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*, Paris, Vrin, 1991.
- BARNI, J., *La Morale dans la démocratie*, Paris, Kimé, 1992.
- BEHLER, E., Kant vu par le groupe de Coppet: la formation de l'image staëliennne de Kant, *in Le Groupe de Coppet. Actes et documents du 2e Colloque de Coppet*, Genève, 1977, pp. 135-167.
- BERSTEIN, S., *Les Cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999.
- BLAIS, M. C., *Au Principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.
- CHOPIN, T. B., *Constant. Le libéralisme inquiet*, Paris, Michalon, 2002.
- CONSTANT, B., *Écrits politiques* (édités par Marcel Gauchet), Paris, Gallimard Folio, 1997.
- DIGEON, C., *La crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris, PUF, 1959.
- FABIANI, J. L., *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.
- GAUCHET, M., *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.
- LALOUETTE J., *La Libre pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 2001.
- LÉVI, A. W., *Philosophy as social expression*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- LOEFFEL, L., *Ferdinand Buisson Apôtre de l'École laïque*, Paris, Hachette, 1999.
- NICOLET, C., *L'Idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.
- RÉMOND, R., *Religion et Société en Europe*, Paris, Seuil, 1998.
- RICŒUR, Paul, *La Critique et la Conviction*, Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris, Calmann Lévy, 1995.
- WILLEY, T. E., *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought. 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978.
- WINOCK, M., *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997.

B. KRULIC
(Paris)

66. Michel WINOCK, *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, p. 105.

ΣΤΙΣ ΠΗΓΕΣ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΕΓΚΟΣΜΙΟΤΗΤΟΣ: ΟΙ ΓΑΛΛΟΙ ΝΕΟΚΑΝΤΙΑΝΟΙ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἀναζητώντας ἕνα θεωρητικὸ πλαίσιο οἱ «πατέρες» τῆς Τρίτης Δημοκρατίας ἐστράφησαν ἑκουσίως καὶ σαφῶς πρὸς ἕνα corpus κειμένων φιλοσοφικῶν. Περιστοιχίζοντο ἐξάλλου ἀπὸ φιλοσόφους, ἀρχάριους ἀλλὰ καὶ δόκιμους, οἱ ὁποῖοι συνέβαλλαν καθοριστικὰ στὴν ἐνσωμάτωση τῆς φιλοσοφίας στὸν ἐκπαιδευτικὸ μηχανισμό, ποὺ τότε δημιουργεῖτο, καθὼς καὶ γενικότερα στὴ σύζευξη ποὺ πραγματοποιήθηκε κατὰ τὴ δεκαετία 1870-80 μεταξὺ τῆς πολιτικῆς δράσης καὶ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης. Ἡ μεγάλη πλειοψηφία τῶν φιλοσόφων αὐτῶν ἀσπάζονταν, μὲ ποικίλους τρόπους, τὸν καντιανισμό, ὁ ὁποῖος ἐδραιώθη ἔτσι στὴν παιδεία τῆς Τρίτης Δημοκρατίας. Στὸ παρὸν ἄρθρο θὰ σκιαγραφηθοῦν οἱ τρόποι (πνευματικὰ στοιχήματα καὶ σκοποί), αὐτῶν τῶν «γαλλικῶν καντιανῶν ἀναγνώσεων», μὲ τοὺς ὁποίους ἀναδύθηκαν, μέσω τοῦ ἔργου τοῦ δασκάλου ἀπὸ τὴν Καινιξβέργη, τὰ ἐννοιακὰ στοιχεῖα ποὺ ἐνσωματώθηκαν καὶ ἀναμίχθηκαν στὶς πνευματικὲς καὶ πολιτικὲς ἔριδες τῆς Ἀριστερᾶς τοῦ 19ου αἰῶνα, οὕτως ὥστε νὰ καταλήξουν σὲ μιὰ πνευματικὴ δομὴ προικισμένη μὲ μιὰ συγκεντρωτικὴ ἰσχύ. Τὸ παραχθὲν ἔργο τῶν κορυφαίων ἐκπροσώπων τῆς Τρίτης Δημοκρατίας στὸν τομέα τῆς κοινωνιολογίας καθιστᾶ σαφὴ τὴν θεσμικὴ ἐπίδραση τῶν νεοκαντιανῶν (ἢ «κριτικιστῶν»). Αὐτὴ ἡ ἔντονη θεσμικὴ παρουσία ἀποκρυστάλλωσε καὶ μετάδωσε στὴν κοινὴ γνώμη μιὰ ἔννοια «λαϊκότητας», στὴν ὁποία δεσπόζουν τρία στοιχεῖα: (α) ἡ ἰδέα μιᾶς παγκοσμίου ἠθικῆς, (β) τὸ ἐπιστημολογικὸ κριτήριο τοῦ περιορισμοῦ τοῦ μή-γνωρίσιμου, καὶ ἡ δικαιακή του παράφραση, τ.ε. ὁ περιορισμὸς τῶν εἰδικοτήτων, καὶ (γ) τὸ οἰκουμενικὸ πρόγραμμα τοῦ Κάντ, τὸ ὁποῖο, μεταφρασθὲν καὶ προσομοιωθὲν στὴν ἰδεολογία τῆς Τρίτης Δημοκρατίας, ἀναμίχθηκε μὲ τὴν ἑνοποιὸ κατεύθυνση τῆς κρατικῆς παράδοσης στὴν Γαλλία. Αὐτὲς οἱ «λαϊκὲς» ἐπαναναγνώσεις τοῦ Κάντ ἐγγράφοντο στὴ «γερμανικὴ κρίση τῆς γαλλικῆς σκέψης» ποὺ ἐπακολούθησε στὴν ἧττα τοῦ 1870: ἡ γερμανικὴ φιλοσοφία προσέφερε μιὰ πλειάδα «καλῶν» καὶ «κακῶν» ταγῶν, οἱ ὁποῖοι συνέβαλαν στὸ νὰ δημιουργηθεῖ ἡ ἀνάγκη νὰ βρεθοῦν θεραπεῖες στὰ δεινὰ τῆς μετεπαναστατικῆς περιόδου, τῶν ἱστορικῶν ψευδαισθήσεων καὶ τῶν νοσούντων χαρακτηριστικῶν τῆς μοντερνικότητας τῆς Τρίτης Δημοκρατίας.

Brigitte KRULIC
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

HEGEL AND GREEK PHILOSOPHY: THE CLAIMS OF HISTORICAL REASON

I. Philosophy in relation to its history: Hegel and the contemporary discussion

The history of philosophy, as a project of significant theoretical import, was inaugurated by Hegel[1]. It was conceived by him as internal to the process of systematic thinking. From his perspective any progress towards the solution of the fundamental problems of rational inquiry (i.e. general ontology and the meaning of human existence) presupposes awareness of the stages in the development of intellectual culture, which laid the groundwork for the strides towards that goal characteristic of the present moment[2].

Given the retrospective character that Hegel ascribes to knowledge in general, it is natural that he also conceives philosophical thinking at each stage as the reasoned summation of the antecedent conceptual labors of humanity. This is not to be a compilation of viewpoints stitched through the mere accident of chronological succession. It is, rather, a synthetic enterprise melding together the elements of previous thought, which in some sense "caused" subsequent theoretical breakthroughs[3].

The intellectual ascent thus pictured is supposed to be powered by an inherent developmental necessity, pointing towards the terminus ad quo that Hegel terms "absolute knowledge", i.e. towards the definitive solution of all theoretical riddles at the moment when the cultural life of humanity has also reached its peak. Philosophical illumination is, hence, an emergent structural fact in the overall makeup of the collective consciousness of humanity. And it is premised upon it having lived through, and subsequently left behind, its previous states of intellectual limitation. Wisdom is the recollected experience of the mind's past states, now viewed as a completed cycle from which it has escaped[4]. This

---

1. On the history of philosophy as written before and after Hegel, see A. Mc ARMSTRONG, Philosophy and Its History, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 19, n. 4, June 1959, pp. 447-465.

2. G.W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, 22

3. *Ibid.*, 28-33

4. *Ibid.*, 71-72: «Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die Frische der Jugend schon fort...»

synthetic recollection of a completed past enables it gradually to ascend to the highest level of self-awareness and world-wisdom (*Weltweisheit*).

From this it follows that philosophy is identical with its history. The history of philosophy is not a parergon, but an essential methodological propaedeutic. The concepts and world-views dominant at any given stage are born out of the dissolution of those regnant during the previous one. And that dissolution is concurrent with the collapse of the collective form of life which they had summed up. Philosophy is concrete life (the organized mode of existence of a community) held together in thought. It transmutes into concepts life's tensions, presuppositions, values and goals. And, correspondingly, life is the attempt through time to realize in material and institutional terms the attitudes, value preferences and metaphysical intuitions that dominate the collective mind at any historical stage[5].

This is the meaning of the Hegelian notion that history is the unfolding of Spirit (*Geist*), where Spirit stands for the unity of the two inextricably interlinked dimensions of the human experience, i.e. the material and the spiritual[6]. Hegel's view of the history of philosophy is, thus, the cardinal example of what M. Mandelbaum calls «sociological monism»[7], namely the notion that the philosophy of an age is an expression of the guiding beliefs pervading a totality of life. It elaborates and refines the symbolic expressions around which the teleological striving of a historical society acquires functional coherence and actuality.

The radicalism of the Hegelian program can be appreciated by comparison to the attitude of the Enlightenment towards history. Descartes and Bacon counsel a cleansing of the mind from the sediments of pseudo-knowledge deposited by the benighted past. The study of past thought has no scientific value. Only by overthrowing the "idols" of received authority can the human mind return to itself, namely to a correct understanding of its proper mode of operation, whose systematic application will then yield specimens of novel and well-founded knowledge. To this end, thought has to be shorn of its historical and its psychological dimension. For both history and psychology teach only of the inconstancy of mutually refuting opinions.

The goal of science, on the contrary, is intersubjective agreement around unshakeable truth, such as could only be based upon criteria of rationality not subject to ephemeral moods, preferences or interests. The facts of nature as well as the truths of reason are unaffected by the tumult of historical existence. Historical narratives cannot be checked as to the truthfulness of their assertions,

---

5. *Ibid.*, 73-75

6. *Ibid.*, 74.

7. M. MANDELBAUM, The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy, *History and Theory*, v. 5, *Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy*, 1965, pp. 33-66.

and even if they do contain true claims this is only by accident. This rejection of historicism, whose *historical justification* was the determination of the champions of modern science to break with the medieval paradigm of authority, was tersely summed up in Kant's distinction between knowledge *ex datis* and knowledge *ex principiis*. Purely empirical inquiry is nihilistic, in the sense that (as Hume had shown) even the most extensive accumulation of empirical evidence is not capable of producing certain knowledge, of the kind that science needs in order to make its predictions. So even though the empirical *reference* of scientific knowledge must be accepted, we still must assume the non-empirical (i.e. mental) origin of the cognitive forms that we employ in order to endow the world of our experience (phenomena, as Kant called them) with stable structure and order.

In this context, what significance could the history of philosophy have? Reference to past philosophers may be unavoidable, but only incidentally in order to show the salutary divergence of modern thought -as, for instance, in Kant's discussion of Plato's ideas. Whoever practices intellectual history must have other, non-philosophical purposes in mind. One might aim for edification, for undoubtedly among the beliefs of those called philosophers in the past one could light upon sound beliefs. Others are striking in that they can be interpreted as anticipations of truths that became dominant during the Christian era.

Hegel had in hand histories of this kind, such as those of Brucker and in particular Tennemann[8]. But although he did rely on them, he was critical of their philosophical assumptions. For in them he saw nothing but the stringing together of mere opinion in the ancient doxographic tradition. They were medleys of what great minds, admittedly, just happened to have come up with on diverse subjects. But what they lacked was any sense of the internal coherence of this body of ratiocination, of the way one line of thought impacted upon another to engender systems of what Hegel calls (always in an honorific sense) "speculation", i.e. life-altering attempts to fathom the deeper structures of ontological actuality. It was this defect that he set about to remedy.

His enterprise was, hence, an attempt to reverse the anti-historical bias of the Enlightenment. To do this he drew on insights already shaped during the previous century, primarily Vico's notion that the barbarian past of the human race saw the formation of the institutional arrangements out of which civilization sprouted, as well as Turgot's account of rational progress as proceeding even through the irrationality of human passions[9]. It was this "dialectical" un-

---

8. On Hegel's sources see W. H. WALSH, Hegel on the History of Philosophy, *History and Theory*, v. 5, *Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy*, 1965, pp. 67-82.

9. K. LOEWITH, *Meaning in History*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1970, pp. 100-103, 115-136.

derstanding of historicity that Hegel applies to the development of philosophical thinking.

Hegel's program, whatever the difficulties of its execution, spawned a methodological debate, which ultimately validated his assumption that the history of philosophy is a serious theoretic undertaking in itself, and that investigation of past thought is integral to the self-understanding of the present.

An influential statement regarding the first point is Q. Skinner's attempt to define the criteria for an accurate historical understanding of philosophical texts[10]. Skinner's approach goes against the grain of Hegel's project of hitching past systems to the onrushing chariot of "absolute knowledge" with himself wielding the reins. But it does vindicate the Hegelian insistence that a philosophical problem or argument cannot be understood in disjunction from its socio-cultural environment. This implies avoiding a number of interpretative fallacies ("mythologies")[11], which impute intents, or even a vocabulary, that would not make sense given its author's own situation and theoretic appurtenance. It involves a sifting of the meanings of concepts, in order to determine which ones fit the text in question. It is true that any given text may plausibly support a number of diverging glosses, but there is a limit beyond which the attribution of meaning is just fanciful[12]. This may not be easy to fix, but some such cut off point is necessary to escape the nihilistic trap (fashionable in some quarters nowadays) that a text is the sum total of its readers' responses.

Skinner's historical method does not preclude appropriating elements from past thought in order to redefine them in accordance with the concerns of the present, thus exposing the limitations of the older conceptualization. But their incorporation into the "philosophical conversation" of the present, to use R. Rorty's terminology, is not feasible without a prior understanding of their se-

---

10. Q. SKINNER, Meaning and Understanding in the History of Ideas, *History and Theory*, v. 8, n. 1, 1969, pp. 3-53. For a discussion of Skinner's methodology, see K. PALONEN, The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhart Koselleck's Subversion of Normative Political Theory, *European Journal of Political Theory*, 1, 2002, pp. 91-106.

11. The most important of these are "the mythology of doctrine", namely the notion that a given thinker has worked out an identifiable point of view that can be fitted into a timeless scheme of "classical" theories; and the "mythology of coherence", i.e. the notion that there are no internal contradictions in his thought or, alternatively, if there are they ought to be somehow ironed out.

12. This applies a methodological point that M. Mandelbaum makes with regard to what he terms "general history", an account of the institutional and cultural structure of a whole society or period. The number of ways that this structure can be described is constrained by the state of the world to which this description refers. "Special histories" on the contrary describe selected human activities from a particular area of life as grouped together by the choice of the interpreter. In this case there is no real object to delimit interpretation. See M. MANDELBAUM, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1977.

mantic integrity. One cannot criticize or supersede a theoretical claim, unless one has previously penetrated its meaning on its own terms. This hermeneutic internalism may be difficult to carry out, but to deny it in principle occasions a slippery slope of foisting upon a text arbitrary construals that serve the ideological and political preferences of the interpreter.

Regarding the usefulness of past thought for contemporary intellectual debate, we may again note a consensus favoring Hegel[13]. This relation is formulated in a much looser way than Hegel himself would prefer, because its necessitarian core is as a rule excised. But it retains recognizably Hegelian elements. If the significance of ideas is the way they are "objectivated", i.e. take on tangible shape as institutions and norms, then today's culture descends from past modes of this "objectivation". Further, if we do not favor a rigid monism in modes of thinking, it is wholesome to be aware of the diverse ways in which philosophical problems have been dealt with. Past modes of philosophizing thus enrich the theoretical sensibility of the present. If philosophy is an open field of divergent conceptualizations of what is, then its history is its present. It cannot just be a symptom of some intellectual disease that we keep going back to the method of Socrates or to Kant's "critique", even if including them in our "conversation" does involve a reworking of their assumptions.

The presence of the past is a prerequisite for theoretic pluralism, which is our common heritage following the collapse in our time of various self-enclosed orthodoxies. For it is a *historical fact* that all sorts of campaigns for the suppression of "metaphysics" (from Hume's "burning of the books" onwards) have failed, to the point that today their significance in the formulation of theory is recognized even in the filed of experimental science. What appeared a few short years ago as triumphant paradigms eliminating all other intellectual tendencies (logical positivism, ordinary language analysis, even post-modernism) have themselves by now been demoted to transient trends. Theoretical criticism, in other words, has shown *their* historical limits.

These considerations validate the moment of "difference" or "negativity" in the unfolding of thought. There is always theoretical life even after some grandiose philosophical single-mindedness, whether Hegelianism itself or Oxford analysis. The Hegelian understanding of the progress of reason laid the emphasis upon the multiplicity of perspectives this progress involved, even if in the end it was to be welded into some supreme identity. But still this identity is

---

13. W. BARRETT, Logical Empiricism and the History of Philosophy, *The Journal of Philosophy*, v. 36, n. 5, 1939, pp. 124-132; F. COPLESTON, Philosophy and Its History, *Philosophy*, v. 67, n. 261, pp. 357-365; C. FRANKEL, Philosophy and History, *Political Science Quarterly*, v. 72, n. 3, 1957, pp. 350-369; P. O. KRISTELLER, Philosophy and Its Historiography, *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 11, 1985, pp. 618-625; J. PASSMORE, The Idea of a History of Philosophy, *History and Theory*, v. 5, *Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy*, 1965, pp. 1-32.

named by Hegel an "identity-in-difference", and it is this inner differentiation of philosophical practice that we wish to privilege here. Hegel's methodological virtuosity lay in showing how each partial view was necessarily challenged by an opposing vision, springing from alternative cultural and spiritual choices. This is the cash-value of the Hegelian "dialectic", one that harks back to the Sophistic-Socratic notion of argument and counter-argument, rather than to its Platonic construal as the "cancellation of hypotheseis" (αἴρειν τὰς ὑποθέσεις) ushering some supra-logical ontological vision.

II. Aristotle and Hegel as historians of thought

Hegel is a philosopher writing the history of philosophy, and so too was Aristotle. To what extent did the Stagirite's summation of his predecessors serve as Hegel's model? Aristotle's accuracy as a historian of thought has been challenged, most notably by H. Cherniss[14]. The claim is that the interpretative framework applied by Aristotle to the Presocratics in particular does not fit their theoretical intentions as we can read them off the surviving fragments. Aristotle assumes that their notion of the Ἀρχὴ is an earlier (and clumsier) formulation of the problematic of primary natural causes as he himself formulated them.

But this is questionable. Aristotle imputes to Presocratic physiology the notion of ἀλλοίωσις or ἑτεροίωσις. This implies the existence in nature of an unalterable substratum upon which the visible modifications issuing into the objects and processes of experience supervene, while that substratum itself remains unchanged[15]. This corresponds to the Aristotelian concept of the ὑποκείμενον or the underlying essence of a natural entity (of an individual or a collective sort). This essence, being the logical precondition for the comprehension of the phenomenal process, is not itself discoverable by empirical observation. It is rather posited by a noetic act, by some intellectual intuition (to use a later term), which springs from the mental necessity (as Aristotle assumes it) to "close" the otherwise open-ended series of appearances for the purpose of reducing empirical multiplicity into ontological oneness. Overall reality is then arranged into a coherent and hierarchical system of forms.

---

14. H. CHERNISS, The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy, *Journal of the History of Ideas*, v. 12, no. 3, 1951, pp. 319-345. For a defense of Aristotle's authority as a historian of Presocratic thought, see W.K.C. GUTHRIE, Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries, *The Journal of Hellenic Studies*, v. 77, Part 1, 1957, pp. 35-41. For a discussion of the Cherniss-Guthrie debate that upholds the former on the grounds that the Guthrie case is built only on indirect and circumstantial inferences, see J. B. MCDIARMID, Theophrastus on the Presocratic Causes, *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 61, 1953, pp. 85-156.

15. ARISTOTLE, *Metaphysics*, 983b 8-14: «That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining, but changing its modifications), this they say is the element and this the principle of things, and therefore they think nothing is either generated or destroyed, for this sort of entity is always conserved..» (tr. W. D. Ross).

These "first principles" of natural Being are thus "better known than" the data supplied by the senses: the latter are deduced from the former. This means that phenomenal processes are as they are (and could not be otherwise), because they are the fulfillment in perceptible terms of the purposes specified for each class of natural entities in the definition of its essence. The kaleidoscopic infinity of sensuous reality is, thus, brought under the discipline of "categories" (modes of "talking about" things). This in turn leads to a tabulation of appearances in terms of substantial classes interacting in definite ways, the most significant being teleological interaction (one thing or class of things being the purpose for the existence of another).

If we assume that one plausible source for the table of categories is the logical constitution of language, then we conclude that in Aristotle the pursuit of the logical structure of reality trumps the interest in cataloguing the profusion of forms in natural becoming. Aristotle is interested in natural description, but this is subordinated to the theoretical aim of containing the flow of appearances within a coherent system of essential classes, themselves beyond change. This is the philosophical thrust of his claim in the *Physics* that movement is for the sake of rest and in *De Generatione* that perishability affects the individual and not the species which is imperishable.

If something like the above is Aristotle's aim, then we can see why it is unfair of him both to attribute to the Presocratics the search for the immutable foundation of sensuous appearances and to accuse them of not having brought that search to successful fruition. For however "inarticulate" (ψελλιζομένων) and primitive their conceptions might have been, they derived from an intention other than the one that Aristotle foists upon them. Their purpose was "natural history", ἱστορίη in its original sense, namely the study of natural phenomena as an end in itself together with the excitement and joy generated by such abandonment without preconceptions (especially mythological ones) to the elemental power of physical becoming.

The Odyssean journey through the uncharted breadth of the natural world is an end in itself, and whatever awareness of a pattern in the flux of things might be gained is generally *ex post*. First comes *pathos*, i.e. submission to the powers of nature, and then *mathesis*. The phenomena themselves dictate rhythms and periodicities pertaining to them, usually modeled on the revolution of the heavens and the succession of seasons. It is not an antecedent act of the mind which harnesses appearances to implicit logical order.

Even Heraclitos' notion of the Logos, for instance, is a verbal sign that stands for the physical, perceptible process of Fire, in which all kinds of "antithetical" materials are consumed while the flame fed by them maintains itself in perpetuity. The visible tumult of appearances themselves is transcribed in abstract terms and labeled Logos or God. One can actually see the physical mutation of night into day, hot into cold, small into large etc. And it is by analogy to the physical process that the relation of the moral opposites is sketched. The "hidden harmony" that Heraklitos intuits in nature is not, Cherniss stresses, a self-

existent conceptual order apart from phenomena. It is the very order of phenomena themselves. It is to be discovered in the same way that we discover, behind the internal chaos of ever-changing feelings and impressions, the underlying unity of our own self: through introspection, i.e. a glance that goes deeper than what is immediately perceived. Hence Heraklitos' epistemological critique of *polymathie* amounts to the claim that the uneducated senses of the common man fail to see a pattern immanent in the flux of sensible existence, remaining fixed instead upon individual things as static and separate. Aristotle's God, on the contrary, is the invisible, but logically necessary πρῶτον κινοῦν that stands *behind* the chain of physical motions of things as apprehended by the senses.

Aristotle proceeds to state that in this intoxication with sensuous immediacy Anaxagoras' doctrine of the Nous was the fist utterance of a sober person. This concept might be construed (as Socrates was later also inclined to do, initially) as pointing in the direction of the primacy of noesis over sensation. But as Aristotle rightly adds, Anaxagoras does not know anything more than the mere word Nous. His physical account plows on in incorrigibly sensationalist fashion. He even refers to the Nous as a physical entity albeit of an exceedingly "fine" texture (χρῆμα λεπτότατον). He does not know how to exploit his newfangled concept as the starting point of a new epistemology.

Even Parmenides, despite his breakthrough of approaching "true reality" from a strictly logical standpoint, cannot apply his intuition of the eternal Oneness of Being to the explanation of empirical phenomena. When he begins to talk about observable nature he abandons the logical point of view (κατὰ λόγον) and reverts to the sensationalist discourse of Presocratic physiology. Thus it could be argued that *even from within Aristotle's own account* it appears illegitimate to burden the Presocratics with the theoretical intent of separating the truths of reason from the data of immediate sensation, a theoretic project that first begins with the mathematical philosophy of Plato.

That is why the historical excursus of Metaphysics A has he appearance of a digression. Aristotle assumes that the "truth" concerning the four causes has already been established in his *Physics*. "However", he adds, it would perhaps be of interest to investigate whether his philosophical predecessors had an inkling of them, or whether they had lighted upon another one apart from his own four[16]. The result of the investigation is, as we have indicated negative: the Presocratics managed only to "stammer" incoherently regarding the material cause and the origin of motion. To that extent they could be considered naïve and primitive precursors of a philosophical quest that culminates in his own systematic account[17]. But -and this is the decisive consideration- the study of that

16. *Ibid.*, 983 b 1-5

17. *Ibid.*, 985 a 10-18: «These thinkers, as we say, evidently grasped, and to this extent, two of the causes which we distinguished in our work on nature -the matter and the source of move

confused and childish pre-history is not necessary for an adequate understanding of physical truth. For the latter the only thing required is sound logical reasoning from first principles.

Aristotle thus conducts two contradictory operations in tandem. To the extent that he deigns to include the Presocratics in the philosophical tribe, he expropriates their thinking as inchoate and simplistic adumbrations of part of his own truth. On the other hand, he asserts that knowledge of that truth is self-standing and has no inner connection to any historical erudition. Classical thought in general, and Aristotle's quite self-consciously so, is anti-historicist. Aristotle's claim that history, in contradistinction with poetry, deals with mere accidental particulars without rising to the level of universal explanations is well known. It is thus to be expected that in his hands the history of philosophy is not incorporated into the growth of universal reason. *If it were to be thought as thus incorporated*, though, it would have to be trimmed down to those elements that could be used as presentiments of later completed truth.

Was Aristotle, then, Hegel's model? As regards the overall anti-historicism of Greek *theoria* it seems prima facie that the answer must be negative. This, however, must be modified as we pick out the Aristotelian elements incorporated into the Hegelian project. In the end, despite the theoretical enhancement of the history of philosophy, Hegel's execution of this program contravenes essential requirements of his declared historicism. It, thus, ends up as an ampler application of Aristotelian hermeneutic techniques.

There is a motive that ties the Hegelian procedure to the Aristotelian one in a particularly strong sense. And this is the claim that the aim of philosophy is to produce Truth, i.e. definitive rational insight into the nature of things and the meaning of human existence. This conception is natural for Aristotle to adopt, for in his time philosophy was assumed to be the supreme science, the final summation of the particular truths about cosmic and human reality that the particular sciences produce. By Hegel's time, however, science had emancipated itself from the tutelage of theological metaphysics and claimed sole jurisdiction over the Truth about existing things. Even since the scientific revolution of the 17th century, "truth" in the strict sense exists only within a context of experimentally controlled inference concerning observable phenomena (or alternatively within a logical space of deduction from axiomatic premises, which

---

ment-vaguely, however, and with no clearness, but as untrained men behave in fights; for they go round their opponents and often strike blows, but they do not fight on scientific principles, and so too these thinkers do not seem to know what they say; for it is evident, as a rule, they make no use of their causes except to a small extent». Also 993 a 10-16: «...All men seem to seek the causes named in the *Physics*, but they seek these vaguely; and though in a sense they have all been described before, in a sense they have not been described at all. For the earliest philosophy is, on all subjects, like one who lisps, since it is young and in its beginnings» (tr. W. D. Ross).

however does not pertain to reality but only to ideas in the mind). Philosophy is no longer the guardian of metaphysically prior causes, and thus loses its privilege of pronouncing over the legitimacy of the methods and findings of the particular sciences. Whatever the latter happen to come up with is by definition true (or an aspect of the truth). There is nothing "better known" in pure philosophy, to which the particular sciences ought to bend the knee. Philosophy, on the contrary, now takes its cue from the sciences. It follows their operations attentively, in order to abstract from them an understanding of the constitution and functions of the mind which make those sciences and their truths possible.

Hegel vehemently rejects this characteristically modern conception of the truth. He rejects any subjection of "first" philosophy to the "analytic" presuppositions of modern science, both mathematical and experimental. "Analytic" is the crucial notion here, which for Hegel is a term of the severest condemnation. It amounts to a methodological and ontological atomism, which refuses to begin with a "speculative" preconception (i.e. a purely intuitive vision) concerning the totality of the real as an organic whole. Modern thought focuses upon isolated segments of perceptible reality. These are in turn assumed to be composed of discreet elements, which the observing mind then tries to associate, by means of mechanical aggregation, in various hypothetical ways. But then, Hegel claims, we can never outgrow a view of reality as a haphazard collection of unconnected components, as a "sand heap" of atomic elements related to one another only externally. Ontological necessity goes missing here. This is the standpoint of "sensuous immediacy" and "finitude".

Philosophical "truth", on the contrary, is supposed to be the view of the Real as a Totality whose members are mutually dependent through necessary relations. These relations are internal to each thing. They define the very identity of individuals as precisely situated constituents of a hierarchically organized Whole. If severed from this encompassing unity these members cease to exist as an ontologically significant entity. This is a restatement of the Aristotelian principle that the whole is logically and ontologically prior to the parts, as illustrated by the image of the hand that, if separated from the rest of the living organism, is a hand only in name (homonymously) and not in reality.

From this "synthetic" premise, then, Hegel attacks mathematical reasoning, which ever since Descartes had served as a paradigm of the right method of thought. The law of the excluded middle is for him the abstract expression of the "analytical" fallacy. It separates as a matter of logical principle one uniquely defined individual entity from another and it forbids us to conceive of the "dialectical identity" of these different or antithetical beings. The full rhetorical blast of this anti-mathematical doctrine is famously sounded in the Preface of the *Phenomenology of Spirit*[18]. Hegel also proceeds to an equally militant refu-

---

18. G.W.F. HEGEL, *The Phenomenology of Mind*, New York and Evanston, Harper, 1967, pp. 100-105. See also Hegel's critique of "quantitative infinity" (i.e. mathematical reasoning

tation of the truth of modern natural science. In his *Philosophy of Nature* he excoriates the Newton's "atomistic" theory of light in favor of Goethe's organic, and hence "speculative", theory of colors. This condemnation of experimental physics resurfaces in his *Lectures on the History of Philosophy* as a justification of Aristotle's use of final ends as the most adequate explanation of the natural process.

These retrograde positions on truth undermine Hegel's historicist aim. The liberation of science from teleological metaphysics has a prime claim to being a mark of progress, if one assumes as Hegel does a rational necessity in the unfolding of intellectual beliefs. And yet the full ferocity of his genius is applied to tearing modern scientific developments out of their socio-cultural context and arguing for the discredited Aristotelian explanation of physical motion. This amounts to the resuscitation of a logocentric megalomania, which the much maligned Enlightenment had done its best to suppress, what with the insistence upon the insurmountable limits of human knowledge emanating from British empiricism as well as Kant's interdiction of egress into things-in-themselves. This return to Aristotelian grand ontology is an anti-historicist maneuver couched in historicist phraseology.

Another key insistence of Metaphysics A is that despite the jumble of incoherencies marking the Presocratic phase, one can also detect an implicit progression, whereby the postulation (as Aristotle sees it) of an unchanging substratum necessarily instigates the concomitant inquiry concerning the cause of observed motion. It is an inherent need and demand of reason to give an account of how, given the absolute immobility and sameness of the substratum, the physical entities "being born out" of it are characterized by incessant instability and alteration, "birth" itself being a form of primordial motion to begin with[19]. The radical *aporia* is, for Aristotle, this: how is that which of its essence is unmoved to be moved, given that it is inconceivable that it move itself? Once the process of ratiocination is commenced, an internal dynamic takes shape. Its unfolding takes dialectical form: an initial position of thought (the idea of immobility) brings into being its opposite (the idea of motion)[20]. Presocratic philosophy was torn between these two logically irreconcilable theses. Both were thrown up, but no theory was able to synthesize them, something that was to be achieved through the Aristotelian distinction of δυνάμει and ἐνεργείᾳ.

Hegel's history of philosophy is an application of this notion of self-moved rationality. Reason's teleological dynamic was first sketched in the *Metaphysics*. And it is here also that we can surmise the "identity of subject and object". For

---

based on discreet quantities) as the "impotence of the negative" (Ohnmacht des Negativen) in IDEM, *Wissenschaft der Logik*, I, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 260 et suiv.

19. ARISTOTLE, *op. cit.*, 984 a 20-25.

20. *Ibid.*, 984 a 17-20: «...But as men thus advanced, the very facts opened the way for them and joined in forcing them to investigate the subject». Also 984 b 10-11: «men were again forced by the truth itself, as we said, to inquire into the next kind of cause» (tr. W.D. Ross).

as the activity of reason intensifies, fueled by an internal urgency to overcome the conceptual distinctions that its own progress throws up, the greater is the depth of objective reality penetrated by rational insight. Until in the end, whether that be the Aristotelian or the Hegelian synthesis, the full development of human rational power coincides with its perfect ontological adequacy: the totality of the real has been brought under the purview of logical categories.

This, Hegel says, is the theoretical import of the renowned Aristotelian formula that the truth is equivalent to τὰ ὄντα λέγειν. This saying has been construed since medieval times as claiming that the mind is passive vis-à-vis external nature, its cognitive void being gradually filled by the series of impressions deposited via the senses. But, Hegel claims, that this is a distortion of Aristotle. Perception is an active interrelation of the subject of cognition with its external object of reference. It is an operation that refines raw sensation into pure forms, leaving out the material dimension of things. The mind is thus a "barrier against" (ἀντιφράττει) empirical contingency residing in matter; it is an instrument for the extraction of logical essence[21].

Hegel's historiography, exactly as that of his model, also remolds past thought by fitting it into the ascent of rational self-knowledge. This further short-circuits the historicist enterprise. For the cultural and sociological dimension of the historicist method is left out. The elementary biographical sketches in Hegel's *Lectures* are primarily reproductions of Diogenes Laertius. For the rest, as W.H. Walsh notes[22], there is no elucidation of how ideas encapsulate the state of the social world. Or, alternatively, when such an association is attempted, the state of that world is depicted quasi-tautologically as the "appearance" of the ideas that ought to be explained as distillations of historical existence (c.f. Hegel's discussion of the Roman period).

This cleansing of the history of ideas from empirical history (and of what is "merely" empirical in the history of these ideas themselves) is a strategy against the relativism with which any full-blooded historicism is inevitably saddled. Hegel, no less than Aristotle, is determined to claim that identifying (or, more loosely, relating) philosophy to its history does not imply dissolving away its one and rationally obligatory Truth into the multiplicity of theoretic viewpoints parading on the historical stage. The point cannot be that each one of these has its own truth, but that it exemplifies an aspect of a unitary, universal truth that will eventually emerge out of their mutual struggle. Hence the need to arrange them as preformations of an absolute Idea emerging by means, but equally in spite, of them all. But to do this that Idea must already be held in mind before one undertakes to reconstruct the spectacle of its self-generation through time[23].

---

21. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, I, *op. cit.*, pp. 207-209.

22. W. H. WALSH, *op. cit.*, p. 75.

23. On the way that Hegel's notion of achieved method and truth in philosophy trumps the historicist dimension of his attempt to chart the journey of consciousness through the wealth of its historical forms, see G. A. KELLY, Politics and Philosophy in Hegel, *Polity*, v. 9, n. 1, 1976, pp. 3-18.

This, further, involves an axiological commitment not to the past that philosophy summarizes, but to the present in which philosophy has reached its peak (whether it be the world of the Polis or reformed Prussia).

If this is the case, however, the question as to the relevance of the history of philosophy to philosophy as logical system is opened a new. For intellectual and moral "satisfaction" (Befriedigung), to wit the experience of feeling "at home" in the world which is the existential goal of philosophizing, results from *being in the truth* as an actual state of the self. What is the profit, then, of rehashing those inferior stages of consciousness, apart from the contentment of knowing that we have at last overcome the limitations that once prevented humanity reaching its fulfilled condition? And what differentiates this contentment from the mere "edification" which the history of philosophy was supposed to guard against?

It would seem that Aristotle got it right in the first place. If one is in possession of the truth by strictly rational means, then it is impervious to the vicissitudes of temporality. And in this case the history of thought, i.e. the awareness of what it took in terms of historical experience for those rational means to be fully developed, cannot *in the present* be other than an afterthought coloring with a more emphatic hue of certainty the awareness of our fulfilled state. The pre-history of today's perfect rational insight may indeed be said, in a Hegelian fashion, to have been necessary for that insight to reach its *entelecheia*. But to us *as holders* now of that ultimate wisdom the historical retrospect cannot add anything of substance to our self-consciousness. To be in the truth means to have escaped history.

And so we end up with a paradox. For our historical venture has mutated into the very belief that we struggled to shake off, namely that history is external to reason. That was, as we saw, the conviction of the Enlightenment. It also is the conviction of its more recent incarnation, namely analytic philosophy, which is quite as implacable in its determination to clear the Augean stables of thought of the dirt and debris of misconceived flights of the metaphysical imagination (especially the Hegelian one). This "analytical ideal", as C. Janaway calls it[24], resembles the Aristotelian method in that it co-opts past concepts only if they can be cast as premonitions of current state-of-the-art philosophy. These are to be employed to fortify the contemporary consensus and not as independently worthy pieces of reasoning, let alone as alternative models of theory.

If it is true that Hegel's historical program has fallen back on Aristotelian prototypes, then it also merges with the methodology of his greatest enemies in contemporary philosophy. How about this as an additional vindication of the Hegelian dialectic?

---

24. C. JANAWAY-P. ALEXANDER, History of Philosophy: The Analytical Ideal, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v. 62, 1988, pp. 169-189 and 191-208.

III. The stages of Greek thought according to Hegel

Hegel's account of the development of Greek philosophy (from the Seven Sages to the Alexandrines) is an application of the methodology sketched in the above. It involves a threefold division of its principal stages, each subdivided into philosophical schools. There follows a rather conventional, albeit highly selective, exposition of each doctrine, based upon ancient and contemporary sources. Then the three levels are linked, by means of intermediate interpretative commentary, in such a way as to show a teleological ascent in terms of the increasing metaphysical profundity of concepts as well as the subsumption of the older by the new and higher modes of "speculation".

To construct this hierarchy he employs the classic Aristotelian formula of the naïve, confused and childish nature of the earlier ideas, while simultaneously asserting that they are imperfect manifestations of later wisdom. This design has the rather paradoxical and counter-intuitive consequence that the theoretical "fulfillment" of Greek philosophy is declared to lie in Neoplatonic mysticism, whereas the truly foundational philosophies of Plato and Aristotle (despite Hegel's lavish praise) are demoted to preparatory phases.

The measuring rod for this rather startling evaluation is the requirement of "systematicity". Beginning with the Stoics, Hegel claims, universal reason explicitly sets as its ultimate theoretical goal the contemplation of absolute Oneness, otherwise named God. Empirical phenomena are here brought under the controlling jurisdiction of a living Absolute, understood as engendering the visible manifold out of an indwelling creative impulse. This "dialectical" ontology that brings the transcendent foundation of all being into living unity with empirical reality is expressed in the Neoplatonic doctrine of "emanations". Its concomitant requirement for an ecstatic "merging" of the thinking mind with God's essence is also a correct depiction of the ultimate end of theoretical reason.

This ranking of Greek philosophies has the additional advantage of ushering in Christianity as the next higher stage in the ascent of "world spirit". If we recall that Hegel, in his *Logic*, describes the accomplishment of his own philosophy as having "read the mind of God", we can see that his interpretation of Greek thought is also guided by the motive of explaining it as the first act in the production of his own system. In the *Lectures* the striking claim is made that there are only two world-historical forms of philosophic thinking, the Hellenic and the Teutonic one[25]. The reason for this is that only in classical Greece there pertained for the first time conditions of intellectual freedom and criticism, without which the dialectical clash of perspectives is impossible[26]. Greece was the fountainhead of rational freedom, in the same way that the Germanic world was meant to be its consummate realization.

---

25. G.W.F. HEGEL, *loc. cit.*, p. 131.
26. *Ibid.*, pp. 121-122.

Hegel's "first period" begins with the Presocratics and ends with Aristotle, in itself a rather remarkable grouping. In Milesian physiology he discerns an inchoate attempt to conceive of the "Absolute"[27]. He thus, like Aristotle, imputes to them an intent and a terminology which they could not have shared. In fact his dependence upon Metaphysics A here is extensive. He shares Aristotle's assessment that Anaxagoras' Nous was the first truly philosophical idea of the Presocratic era, an attempt to think of nature in terms of the rational purposes realized therein. A high point in this analysis is the high status accorded to Heraklitos. Hegel declares that there is not a single thought of the Ephesian that has not been incorporated into his own logic. With Heraklitos, Hegel claims, the "dialectic became objective", i.e. the identity of opposites was declared to be visible within the very process of physical becoming.

The dialectic had been invented by Zeno of Elea and applied most strikingly in the refutation of the logical possibility of perceived movement. Hegel had praised this as a breakthrough, for Zeno had shown that "mere" appearances have no true ontological standing[28]. He called this exercise the first appearance of an objective dialectic. But now, in the context of his discussion of Heraklitos, he takes back the plaudits: Zeno's dialectic had after all remained "subjective"[29]. This is another Hegelian swear word. Subjectivist interpretations of thought lose sight of the essential connection of concepts and reality, and thus cannot guarantee that the contents of consciousness are not insubstantial images devoid of truth. It was the merit of Heraklitos to cash in the dialectic by applying it to the natural realm and showing that it is an abstract depiction of physical becoming. But was Heraklitos really applying a pre-existing logical operation (borrowed from Zeno or elsewhere) to the interpretation of natural transitions? Or was he only trying to make sense, to hold together in memory, what he perceived as occurring in nature? On this we have commented in the previous section. Hegel validates a logicist understanding of Heraklitean flux, because only thus can he justify the aforementioned inclusion of Heraklitos in his own logic.

Hegel's discussion of the Sophists is stimulating[30]. He is aware that the first Sophistic represents decisive progress and enlightenment in the Hellenic world. This judgment is significant as a counterpoint to the "idealistic" interpretation, which triumphed in Germany in the 19th century primarily through the great Wilamowitz and saw in the Sophists a phenomenon of intellectual and moral degeneration defeated by Plato. Hegel identifies the Sophists with the advent of "universal cultivation" (Bildung)[31]. He, thus, recognizes the democratic import

---

27. *Ibid.*, pp. 319-343. See p. 320: «Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit den ich nicht in meine Logik aufgenommen».
28. *Ibid.*, p. 305.
29. *Ibid.*, p. 319.
30. *Ibid.*, pp. 406-440.
31. *Ibid.*, p. 409.

of their teaching and the progressive significance of their challenge to tradition. That philosophy was thus "brought down to earth" and connected inextricably with the living needs of society, and particularly its political ones, was a contribution that marked the subsequent phases of classical thought. Hellenic Sophism, he concludes, had a "positive" and even "scientific" dimension.

But Hegel was far from being an uncritical admirer of the Sophists. The revolution they wrought was necessary, but signified simultaneously the triumph of "common sense", an attitude that Hegel despises[32]. What is at issue here is the claim, through the sophistic notion that "man is the measure of all things", that the average empirical individual is the sole judge of truth and right strictly by reference to his contingent and ephemeral interests. This implies the victory of relativistic sensationalism in epistemology (as illustrated in Plato's *Theaetetus*) as well as the undermining of all norms of social behavior. Society is thus dissolved into a cacophony of mutually refuting voices and the debilitating struggle of incompatible interests.

Unthinking veneration of tradition is indeed an evil, but at least traditional beliefs are informed by a notion of the community as a substantial whole that harnesses individual energies for a common cultural enterprise. A correct understanding of freedom is lurking here and it needs to be brought out. The self-referential freedom of the asocial individual, on the other hand, is a prescription for the dissolution of the polity, such as transpired in Athens in the era of the demagogues. The Sophistic easily mutates into a generalized negativism that destroys the legacy of culture, without putting anything in its place. And the thinker in whose person this tendency reached its apogee is, according to Hegel, that iconic figure, Socrates.

Hegel's interpretation of Socrates is also challenging[33]. He is, firstly, understood as an exponent of the Sophistic method. His reasoning is a reduction of theory to the platitudes of everyday experience, his notion of ethics a utilitarian calculation from the standpoint of individual interest. It is clear that Hegel's account depends entirely upon Xenophon's rendition of the "bourgeois" soberness of his teacher, and not on Plato's depiction of the man as an inspired metaphysician.

At the same time, Socrates does not just represent the continuity of Sophistic negativism, but its intensification to the point of erecting an alternative world view that marks the end of what was uniquely creative in Hellenic culture. Socratism is the dawn of a new world. As a matter of fact it is the very outbreak of *modernity*, however paradoxical and anti-historical this may sound[34]. For what crystallizes in the Socratic manner is the demand of individual consciousness to take upon itself alone the burden of deciding the essential questions

---

32. *Ibid.*, p. 408.
33. *Ibid.*, pp. 441-516.
34. *Ibid.*, p. 404.

of existence. Subjectivity existing for itself alone is the principle of Socratic philosophy. The inward certainty of the cultivated self now breaks out of the shell of common institutions and mores that by tradition dictated and defined its very identity. This is the notion that was to achieve its consequent, and dysfunctional, triumph in modern society.

Socrates was, hence, the herald of a world-historical transformation, his teaching the fulcrum on which the "world spirit" took a fateful new turn. And it is in this that he must indeed be considered as a real hero of culture -not with respect to the insubstantial outcome of his aporetic meanderings. Hegel inaugurates here a substantial tradition of 19th century thought which singles out Socrates as a pivotal figure in civilization. And his assessments prefigure Nietzsche's damnation of the Socratic spirit as the commencement of the "thanatic" turn in European culture, a judgment to be further radicalized by Heidegger[35].

But Socrates is also a tragic hero, for to remain true to his new-fangled conception of the absolute self he sacrifices his very physical existence. To uphold the right of individuality, which was the principle of the future, he comes into conflict with the substantial and supra-individual foundations of his community. This is a collision that in his standard fashion Hegel understands as one not between a right and a wrong, but as one between two antithetical notions of right. Antigone also went down in a similar clash of two incompatible notions of legitimate existence. But Antigone's person is bathed in the beautiful glow of the passion for transcendence, whereas Socrates is the purveyor of the egotistic harshness of a workaday world fallen prey to crass interest. Hegel *loves* the poetic tenderness of Antigone's beautiful personage; he merely *admires* Socrates as the intrepid pioneer of European civilization's problematic future.

It is this metaphysical diagnosis that determines Hegel's evaluation of the trial and death of Socrates. It is clear to him that "the state" was justified in calling Socrates to account as a corrupter of the foundations of communal life. This is the deeper meaning of the charge that Socrates was denying the gods of the Polis. Hegel is not merely saying that Socrates was a critic *of the democracy*, which given its precarious state had to fight back to suppress the oligarchic tendencies implicit in Socratic teaching (and exemplified by his personal ties to notorious anti-democrats). This is after all the interpretative consensus concerning the political import of Socratism. Hegel is claiming something much more radical: the Socratic spirit is incompatible with the very concept of law and with the institutional frame of social life whatever its political form.

This is again counter-intuitive, given Socrates' "conservative" submission, in

---

35. For Socrates as an emblematic figure in 19th century thought, see A. W. LEVI, The Idea of Socrates: The Philosophic Hero in the 19th century, *Journal of the History of Ideas*, v. 17, no. 1, 1956, pp. 89-108. For an iconoclastic view that stresses the inner attachment of Nietzsche to Socrates despite the overt polemic, see W. A. KAUFMANN, Nietzsche's Admiration of Socrates, *Journal of the History of Ideas*, v. 9, n. 4, 1948, pp. 472-491.

the *Crito*, to legal verdict despite its unjustness. But for Hegel if the validity of law is made dependent upon the sanction of individual consciousness, then even the actual submission does not abolish that initial refusal to acknowledge law as springing from a metaphysical order which supersedes individual rational judgment and its pretended certainties. When Socrates says, in the *Apology*, that he recognizes as "true judges" only those who voted to acquit, then he still reserves for the atomic self the prerogative of determining what justice is, even though he surrenders his body to the court. This is the intolerable self-certainty of the finite ego.

Socrates' guilt is, for Hegel, his denial that law is something more substantial than the aggregation of individual opinions concerning right, even *cultured* individual opinions. His guilt is his denial that law springs from the metaphysical order of things, an order that the individual mind must come to see and to accept. In Socrates we have, thus, the first manifestation of *Moralität*, i.e. the belief that inner conviction alone is enough to deliver moral judgment. This type of subjectivism would come to fruition in Kantian ethics[36]. This introversion of the ethical spirit has something demonic about it, aptly symbolized by the famed Socratic *daimonion*. For here the atomized self pretends to find the seat of God in its own its breast, a delusion that fills it with a pansophic kind of conceit. Socrates claim that he was following the injunction of Apollo is disingenuous, for he has declared *himself* an oracle of right[37].

This type of fervor is soon beset by a lethal dialectic. For without external foundation in social practice its inner conviction may prove to be deluded. Strength and sincerity of belief is no guarantee of its rightness, so that the object of its red-hot commitment may very well turn out to be evil. And evil was quite definitely Socrates' counsel to the youth of Athens that they had the right to defy the authority of their parents in the name of reason[38]. In an environment of atomistic relativism ("man the measure of all things") one individual's right is another's wrong. The very distinction upon which ethics rests evaporates.

A paradoxical consequence of the above is that Socrates could be seen not the opponent of democracy, but indeed its champion[39]. For what else could democ-

---

36. G.W.F. HEGEL, *loc. cit.*, pp. 467 sq.

37. *Ibid.*, pp. 494-496.

38. *Ibid.*, p. 505.

39. That Socrates had been a critic of the democracy has been traditionally the majority point of view, and his guilt as the subverter of the *demos* has of recent been forcefully reaffirmed, albeit in a popularized form, in I. F. STONE, *The Trial of Socrates*, Boston, Little-Brown, 1988. An influential statement of the opposite argument is in G. VLASTOS, The Historical Socrates and Athenian Democracy, *Political Theory*, v. 11, n. 4, 1983, pp. 495-516. Vlastos claims on textual and historical evidence that the laws defended by the Socrates in the *Crito* are precisely those of the democracy. A more systematic argument to the same effect, based upon the attempt to reconcile the defiant Socrates of the *Apology* and the submissive Socrates of the

racy be in practical terms, except the determination by arithmetical majority of prevalent opinion? Socrates is certainly a teacher who tries to educate the man in the street, so that his opinions are informed by adequate consideration of fact, enlightened interest and mutual benefit. But these calculations are of their nature contingent and reversible. Hence this does not make him a proponent of the substantiality of law. His philosophical practice still unfolds within the institutional and anthropological assumptions of the democracy. It makes use of the freedom of speech that democracy granted to the average citizen in order to improve its operation, but it does not challenge its principles. Hegel makes pointed reference to a contemporary of Socrates whose theoretical problematic enclosed, behind a comic veneer, the highly "serious" purpose of defending a "patriotic" concept of inherited law as the very meaning of individual existence against its Socratic subjugation to prevalent opinion. This is, of course, Aristophanes who in his notion of the "old education" pursues an anti-democratic philosophy of much greater conceptual depth compared to the frivolities of Socratic banter.

The censure of Athenian democracy, the identification of Socratism with its excesses and the elevation of Socrates to the fountainhead of the atomistic ethos of modernity is the cover under which Hegel conducts his campaign against the rise of democracy in his own time. This tide is seen to be underpinned by the empiricist and utilitarian biases of British philosophy, whose sources are detected in the sensationalism of the ancient Sophists and the Socratic privileging of the rational ego[40]. And it is instructive to recall that the eventual anointment of Socrates as the hero of democratic freedom of speech and the rights of conscience as against the tyranny of received opinion was indeed the work of British utilitarianism, namely G.Grote and J.S. Mill[41]. Once again, Hegel's account of the historical rise of reason is a covert polemic against what he sees as the destructive tendencies of his own age.

Hegel's treatment of Plato[42] and Aristotle is a continuation of the theme of

---

Crito, is to be found in R. KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1984. Kraut's "liberal" Socrates is shown to depend upon the unlimited freedom of criticism accorded by the democracy for his very philosophical identity. And even in the *Crito* the "conservative", even "authoritarian" argument that we owe obedience to the Laws as to our parents still presupposes the right to criticize political authority, because according to Kraut the filial obedience of *mature* children cannot be *absolute and unquestioning*. For a refutation of Vlastos and the thesis of Socrates as a democrat which restates the traditional arguments, see E. M. WOOD-N. WOOD, Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos, *Political Theory*, v. 14, no. 1, 1986, pp. 55-82.

40. G.W.F. HEGEL, *loc. cit.*, pp. 450-451.

41. J. S. MILL, *On Liberty*, New York, Henry Holt, 1879, ch. II (available at oll.libertyfund.org).

42. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 11-132.

"the critique of finitude". Since his account of Socrates is based upon Xenophon and Aristophanes, he considers the Socrates of the Platonic dialogues to be a spokesman of their author's views. Given, moreover, that his reading of Plato relies upon the mature dialogues he is able to sidestep the thorny question of the indebtedness of Platonic theorizing to Socratic prerequisites.

Plato's epistemological breakthrough is encapsulated for Hegel in the mental operation of *anamnesis*[43], which affords the possibility of going beyond the objects of perception. The senses remain mired in the multiplicity of evanescent phenomena, the true object of "speculation", however, is the unity of form underlying the ever changing manifestations of things. The oneness of essential Being, both as ultimate Totality, and as a system of essential classes of ontologically necessary substances, is the ultimate *mathema* of philosophy. This is an Eleatic proposition, except that the Eleatics failed to explicate the interaction between the realm of essences and that of appearances. Plato's is the first systematic pursuit of a synthetic perspective in which the intelligible essence is understood as the "cause" of perceptible things. Sense perception is now understood as the trigger that puts the mind on the road to the comprehension of the unitary idea, which is the unchangeable essence of entities apprehended as being somehow similar in experience. Physical objects "participate in" this essentiality, although qua material, and hence perishable, they "imitate" it only imperfectly.

The evanescence of the perceptible was the great teaching of Herakliteans, with whom Plato had associated in his youth. His philosophical project then can be restated as an attempt to validate this Heraklitean perspective on physical nature, without at the same time letting go of the supreme theoretic object of extracting an abiding core of Being from this spectacle of transience. Plato is for Hegel the first great teacher concerning the falsity of the "analytical" view of reality. "True Being" cannot be thought of as dismembered into an infinity of atomic ingredients. Knowledge based upon the external association of these fleeting elements of sense perception is mere haphazard opinion. The first act of liberation from the yoke of appearances is to comprehend them from the standpoint of mathematical (geometric) form manifested therein. This is the legacy of Pythagoreanism incorporated into Platonic epistemology. The sphere of mathematical entities is the first grade of true knowledge, the realm intermediate between conception of the ultimate ontological kinds and mere sense perception. Platonic dialectics, as opposed to the Socratic understanding, is not the perpetual to and fro between the assertion of a contingent entity or opinion and the denial thereof. It is rather the definitive refutation of the substantiality of analytical finitude as such.

This result is laid out in the famous conclusion of the *Parmenides*. This, how-

---

43. *Ibid.*, pp. 42-46.

ever, is not the end but the beginning of our theoretic ascent, the necessary propaedeutic to the grasping of the intelligible Oneness of true Being by means of pure thought alone. Hegel engages Proklos here as the authoritative commentator, for whom the *Parmenides* is the beginning of the true conception of God as a non-material being inaccessible to language and its analytical distinctions[44]. This privileging of a Neoplatonic understanding of Plato is significant. It prefigures the teleological culmination of Hegel's reconstruction of Hellenic thought, as well as announcing his own philosophical self-conception.

With respect to ethics Plato's great achievement is said to lie in the formulation of the philosophical theory of "the state". Hegel considers this to be the heart of the Platonic teaching, in so far as "the state" is posited now as the objective actuality of thought, the necessary framework for philosophy. Intellectual and practical freedom is defined by Plato as a mode of life in subjection to laws and institutions directly imitating the intelligible order of the cosmos, hence the hegemonic position of philosophers.

This constitutes the notion of "social morality" (Sittlichkeit) which was the great contribution of Greek culture to humanity, the one precisely subverted by Socratic subjectivism. This is the progenitor of Hegel's own theory of the "organic" state, except that the latter will supply the "moment" missing in Plato's construction, namely an affirmation of the rights of individuality even though harnessed to collective ends[45]. Hegel emphatically dissents from Plato's rejection of the nuclear family and private property.

It has to be noted that Hegel's translation of the Platonic concept of *Politeia* (as well as the Aristotelian one of the *Polis*) as "the state" is highly tendentious. It equates without further ado the ancient concept of a morally regulated common life (a complex mode of friendship among qualitative equals) with the bureaucratic mechanism for the protection of rights and the delivery of services which is a specialized sub-system of modern society. But the latter emerged only after the 17th century, following the emergence of a materialist conception of the self and the dissolution of the collectivist ethos and the holistic metaphysic that had stamped human existence before then. The terminology itself, thus, prejudges the existence of dialectical continuities that ought to be the object of historical enquiry.

With respect to Aristotle what can be added is that Hegel sees the *Metaphysics* as the core of his thinking. He identifies here the first successful philosophical attempt to envision the "Absolute" as a living unity of essence and existence, of pure thought and objective reality. Aristotle corrects the major deficiency of the Platonic doctrine of ideas, namely the separation between the realm of logical essences and that of physical being[46].

---

44. *Ibid.*, p. 82.
45. *Ibid.*, pp. 105 ff.
46. *Ibid.*, pp. 151-168.

Plato had correctly realized that these two levels of existence would have to be brought into a necessary form of interdependence, but he did not properly execute this program. He rendered the relation in terms of linguistic metaphors which simply re-described the problem without putting it away. And the reason for this is that he could not conceive self-motion, self-externalization as an inherent ontological attribute of intelligible Being itself. Aristotle was able to overcome this defect by thinking of the same unitary essence that underlies all existence from two distinct standpoints, those of potentiality and actuality, where the latter is the necessary "objectification" of the former.

Hegel here reads his own concept of "alienation" (Entaeusserung), the idea that "the essence must manifest itself", into the Aristotelian doctrine of τὶ ἦν εἶναι. Nature is consequently projected as the external side of Spirit. When Aristotle applies himself to the study of physical entities and processes, this is not for him an end in itself. It is, rather, the systematic illustration of his metaphysical suppositions, an account of real entities as "instantiations" of deeper ontological laws. Hegel considers this as an entirely appropriate method of philosophizing about nature, fundamentally opposed –as we saw above- to modern empiricism.

This is the reason that Aristotle's qualitative understanding of the physical realm is theoretically correct, in contradistinction to the mechanistic model of 18th century science. For the point is to bring the empirical under the concept, to transmute appearances into thought. Aristotle eminently succeeds in doing precisely that, whereas modern experimentalism simply describes the empirically given as broken up ("analyzed") into a "bad infinity", i.e. a mere quantitative aggregation, of separate things and/or events. Aristotle's "first principles" are thus judged to be more valid compared to the "laws of nature" as defined by modern science. For the latter are merely observed, and hence contingent, correlations of phenomena. Kantian epistemology which stamps the modern era is a theoretical justification of the analytic procedures of mechanistic science. We need, instead, a return to Aristotle's synthetic or holistic ontological vision for a sound interpretation of nature. Kant himself had an intimation of this in his *Critique of Judgment*[47].

That said, Aristotle himself fell prey to the analytic fallacy in his logical treatises. Hegel drastically devalues Aristotelian logic, as a procedure that splits up logical form from concrete content. Logic in this sense is the thought of "finitude", a conception of the atomic components of experience as final and absolute in their distinct identity (X is either black or non-black). It is, hence, founded upon the law of the excluded middle, famously defended by Aristotle against its Sophistic and Heraklitean detractors. But this pretended law of

47. *Ibid.*, pp. 174-181.

thought is the defeat of ontological holism and hence works against the grain of Aristotelian metaphysics[48]. This is a sharp internal contradiction. Any reading of Aristotle that privileges the logic over the metaphysics and the physics is thus a denial of his most important contributions to thought.

Hegel's pronouncements here, systematically expounded in his philosophy of nature and the *Logic*, set up an opposition between empirical science and mathematical logic on the one hand and "dialectical reason" on the other that had rather deleterious consequences in European intellectual and political life, apart from their retrograde character as a historical narrative that was already noted.

Hegel's final verdict on Aristotle is that, despite his definitive foundation of speculative thought, his oeuvre still lacks systematic unity, and that is why "universal reason" would have to proceed beyond him.

It is provocative theoretically, and dubious in historical terms, to consider the Hellenistic systems as advances over Plato and Aristotle. But this is precisely Hegel's understanding. And the criterion for this judgment is a tendency he claims to perceive in the post-classical schools towards a deeper unity of principle[49]. This alleged triumph of metaphysical monism, as well as an increasing emphasis upon the self-concentration of thought in the form of a transcendent Subject now openly named God, is the justification for considering Hellenistic philosophy as progress. In Hegel's history of culture Christianity is the next higher stage, and hence it appears natural to see in the theosophic and theurgic interests of the Alexandrian era a world-historical transition.

The turn towards the intelligible fountain of existence was prepared, according to Hegel, in two ways. Firstly through the recoiling of the subject away from the external world and towards its inner self as signaled by the ideals of *apatheia* and *ataraxia* cultivated by the Stoics and the Epicureans respectively. The philosopher now becomes the Sage, the intensified consciousness that draws wisdom from the depths of his own existence. Hegel correctly underlines the similarities of ethical outlook of these seemingly opposed doctrines, centered as they both are on the autonomous ego that has shaken off the bondage of physical necessity[50]. He is remarkably fair to Epicureanism (whose sensationalist "criterion" of truth he, of course, rejects), by emphasizing that its hedonic ideal is oriented not towards the animalistic functions of the human organism, but rather to the satisfaction of our intellectual and spiritual needs.

In the only piece of genuinely historical analysis in his account of Greek thought, Hegel correlates philosophy's retreat into self-consciousness to the absolutist nature of political authority during Hellenistic and Roman times. "The

---

48. *Ibid.*, pp. 237-245.
49. *Ibid.*, pp. 246-249, 250.
50. *Ibid.*, pp. 333-334.

state" now weighs upon the individual as an alien and threatening physical force, wherefore his defense takes the form of severing his ties of dependence on society and nature.

The second theoretic tendency of the era that brought about the consummation of Hellenic thought in Neoplatonism was the development of Skepticism. The skeptical state of mind, with its roots in the old Sophistic, is usually considered as the deadliest enemy of philosophy. But this is true, Hegel argues, only of its eristic or purely negativist manifestation, i.e. nay-saying as an end in itself. Hellenistic skepticism, however, is imbued with a serious theoretic purpose[51]. It is bent upon showing that any piece of knowledge founded on sense observation is nothing but probable opinion. It may be adequate as a practical rule of the thumb, but in no way penetrates to the region of ontological truth. This is a dialectical move of immense significance, for it clears the ground for the final assault on "true Being" by means of the spiritual power of the self alone. And this is what the Neoplatonists proceeded to accomplish.

Neoplatonism is, for Hegel, a truly synthetic philosophy that brought together all the previous strands of Hellenic thought[52]. It is Neoaristotelian as well as Neoplatonic[53]. The categories of Aristotle, Aristotelian nomenclature and logic were its essential tools in the way that the sovereignty of divine Nous over matter, as well as the internal constitution of the intelligible realm (the relation of the absolute One to the Nous and the Psyche) was worked out. The Plotinian doctrine of the "emanation" from absolute Oneness of all grades of Being, from the higher spiritual ones to the lowest of dumb matter, is but an imaginative and colorful reworking of Aristotle's theory that God causes teleological movement in nature by inspiring love in all physical entities (κινεῖ ὡς ἐρώμενον).

But the Platonic intent emerges supreme in the end. For as in Plato, when the path of logical analysis exhausts itself pure thought (noesis) emancipates itself even from language. Consciousness fuses itself with the very being of God in silent inward contemplation. Philosophy becomes an ineffable rupture in the presence of the ultimate mystery, the very *fons et origo* of all possible existence. The philosopher, then, does not simply think God, but actually sees him and revels in his presence, and finally becomes one with him. From this standpoint, the ultimate significance of the *bios theoretikos* is as an existential exercise (askesis) meant to bring about the unification of the human mind with the Absolute.

The wordless ecstasy of the Neoplatonists has been vilified as crude irrationalism, as the inebriation of uncouth mystics. But this, says Hegel, is the slander of the philosophically untutored. In fact, Neoplatonism is the first consummated theoretical vision of the Absolute, an Absolute that in a choreography of

---

51. *Ibid.*, pp. 358-360.
52. *Ibid.*, p. 431.
53. *Ibid.*, p. 433.

dialectical moves first engenders out the plenitude of its actuality the sum total of worldly existence and then retrieves it all back into itself, so that it may exist not as an abstraction in the mind, but as a "concrete infinity", a present universe of living thoughts and things.

If we recall the significance accorded by Hegel to the mysticism of Jacob Boehme, a marginal and arguably non-philosophical writer nevertheless considered by him as the very source of dialectical idealism in the modern period, and we couple this with the paean to the Neoplatonists, we understand that for Hegel these ecstatic overextensions of the theoretic imagination constitute a prefigurement of his own metaphysics. Hegelian epistemology also issues, after the erection of a much more intricate scaffolding of concepts, into an intuition of the dialectical oneness of all Being. For in answer to the question what exactly "absolute knowledge" is supposed to be, a negative description of it as the summing up of all previous thought is not satisfying. "Absolute knowledge" as a positive state of consciousness, as a thing in itself, cannot be rationally described, but only suggested by means of emotionally charged images and metaphors, such as the mystical union of the finite and the divine intellect evoked by the overflowing "Chalice of Spirit" in the very brief penultimate chapter of the *Phenomenology*[54].

Hegel's history of philosophy is, *in fine*, a history of his own philosophy, the commandeering of past thought to perform foundation-laying labor for his own beliefs.

IV. Δῆμος νοημάτων: philosophy as a plurality of meanings

Philosophy is not about substantive Truth, or constituent parts thereof. It is about the way the mind positions itself vis-à-vis whatever shreds or simulacra of it are supplied to it by the sciences or ordinary experience. The Truth requires an external object of reference, about which something is said. Philosophy, however, posits its own objects[55]. The object of philosophy is a set of "ultimate" perplexities defined as such by the very practice of it, and expressed in the language(s) employed in this practice. And its content is the sum total of propositions generated in the effort to deal intellectually with those conundrums (the existence of God, things-in-themselves, "minds in vats" or what have you), which a small subset of human individuals happen to consider of interest.
Philosophers talk with themselves and among themselves, trying to make sense

---

54. G.W.F. HEGEL, *The Phenomenology of Mind*, *op.cit.*, p. 808. Compare also the conclusion of the greater *Logic*, that the absolute Idea is the "scientific comprehension of the concept of God" (die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs).

55. On the inherent indeterminacy of philosophical practice due to its lack of an object external to itself, see M. MANDELBAUM, The History of Philosophy: Some Methodological Issues, *The Journal of Philosophy*, v. 74, n. 10, 1977, pp. 561-572.

of what they mean when they use this or that term and what follows from such uses. This does not necessarily amount to a *philosophia perennis*, for the content of this conversation is at each stage affected by its socio-cultural context. For it is this latter that throws up the bits and pieces of truth or reality, in relation to which the philosophical community takes various positions even changing its understanding of its own ultimate *aporiae* in the process. Philosophy is not, can no longer be, guided by the assumption that it is an instrument in the production of truth or at least an arbiter of which item of scientific thinking is fit to be incorporated into a "deeper" level of ontological wisdom.

Plato and Aristotle could make such a claim because they were prime practitioners of the sciences of their own times, in fact its founders. There was then no other science than philosophy. But this presumption was put to rest by Kant, who summarized in this way both the scientific self-understanding of modernity and introduced the new mode of philosophizing compatible with it. Hegel's attempt to return to Plato and Aristotle, and what's more to a theologically tinged interpretation of their metaphysics, thus amounts to a reversal of the historical movement of culture.

Philosophy is not about truths, but about meanings, meanings that are not to be verified or refuted by adducing this or that physical datum or scientific finding. No amount of scientific or technological progress has managed to "cure" human culture, or even its most scientifically literate parts, of the notion of God. And no amount of "purgative" language-theoretical sophistication has managed to shake off our continuing fascination with Socrates, Plato, the Presocratics, even with medieval thought.

Philosophy is an ascription of significance to the real from within the confines of the thinking subject, "thought" being construed here in the Cartesian sense of whatever occurs in the mind (including imaginings) in the process of its operation. Reality appears to the self in a bewildering repertory of partial aspects. And to different selves, individual or collective, the same partial aspect appears in different ways. Reality is never "before" thought as a completely constituted unitary object. It is never for it a "given" fact. Facts are only particular constituents of an objective whole that eludes us. They are given to the philosophical mind by the sciences or empirical common sense. Philosophical reason then proceeds to invest them with meaning, or to make "abductive" extrapolations, in C.S. Peirce's sense, based on them concerning whatever unifying frame might be lurking behind this infinity of apparitions.

Hegel is right in claiming that philosophy is an attempt to make reality exist "for us", i.e. to see it as implicated into human purposes and needs. To that extent philosophy is truly "idealism", namely the process of infusing with human form whatever segment of objective Being happens to be implicated in our mental and practical activities. But this cannot mean that the mind can possess knowledge of the real as a completed whole, let alone that the mind can, in some indefinable way, bring it into existence. The adequation of the human mind with that of God is a proposition that carries no decipherable sense.

The human self is terminally enclosed in its finitude, and over against it there stands the ineffable and unreachable substantiality of Being, its δεινότης. As against this "absolutism of Reality", to use H. Blumenberg's apt phrase, philosophy (as well as mythology, art, indeed even science) is a series of defensive maneuvers, i.e. attempts to mitigate the asymmetry of the relation by *giving names* to that infinite Object which escapes us and threatens us. By thus discoursing about it as if it were something familiar, something cognate with us, we hope to propitiate and even control it[56].

But there is not any one "correct" or obligatory way of going about this naming. And given the wondrous inventiveness of the talking animal in the production of signs, an activity that given the exhilaration of its creativity becomes eventually an end in itself, the endless proliferation of these images (even within a single natural language) is testimony to its usefulness in somehow stabilizing our worldly existence around shared meanings. This success is of course only relative, because in the depth of ontological time the unconquered power of Objective Being will wipe out the puny achievements of this culture-making animal. This is a source of profound philosophical concern, to which however there is no remedy as it signifies the terminal point of all "speculation".

In the meantime -and all cultural activities unfold within the intermediate space "this side" (Diesseits) of that metaphysical horizon- what is our historical task? It is faithfully and accurately to record all the products of the representational activity of our species. It is to collect together all the "symbolic forms", to use E. Cassirer's term, around which the gloriously diverse manifestations of our civilization crystallized. And it is also to try to comprehend the core meanings ensconced in the expressive means that various human communities employed in order to negotiate their passage through the clashing stones of their specific reality[57].

Is it true that this or that meaning can be culled from a given text or cultural artifact? The task of historical rationality is to answer this question, not the question whether a given meaning is "true". For all meanings are by definition "true" to those who hold them, "true" that is subjectively, emotionally, culturally. The rustle of the leaves of the oak is indeed a divine voice for those belonging to a given cultural community. The question is what the constitutive elements of this belief are and how it affects the community's existence. From another angle, of course, the belief is plainly false: but this verdict is not rendered by philosophy.

---

56. H. BLUMENBERG, *Work on Myth*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1985.

57. On the plurality of philosophical orientations in relation to the historical situation, on the one hand, and the possibility, on the other, for the autonomy of the philosophic enterprise, see N. ROTENSTREICH, Relativity and Variety of Philosophical Systems, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 41, n. 1/2, 1980, pp. 187-203.

And thus we may say that an attenuated notion of truth is after all involved in the process of hermeneutic understanding. And this is the truth that to the best of our judgment this, and not another, set of meanings can be legitimately imputed to the text or artifact under study. It is in this context that the Skinnerian prerequisites kick in. But orthodox Hegelianism, surely, would not settle for such an emaciated and non-ontological notion of truth.

An aspect of this hermeneutical undertaking is undoubtedly the translation or interpretation of the linguistic constructs of one human group in the vocabulary used by another. In the history of philosophy this means the attempt to show the affinities between the conceptual apparatus of one system or epoch and that of another. This translation or interpretation does involve a "radical" methodological commitment, as expounded by W. Quine and D. Davidson. For in the interests of trans-cultural (and even trans-individual) communication the "charitable" assumption has to be made that a subset of meanings operative within the representational system of a given community (or individual) is equivalent to a subset of meanings in a different one[58].

For after all, in the broadest possible sense we all live and discourse, whatever our cultural milieu, within the same encompassing reality, in which case some of our affective reactions to this common environment must be of comparable character. This, however, cannot be understood in terms of a *reduction* of one representational system to another through the *elimination* of the signs that cannot thus be reduced. Even less should translation be guided by an assumption of the superiority of one representational paradigm over another.

For the rest, after all the strategies of communicative mutuality have been exhausted, there will always remain within a given system of symbols a treasure of untranslatable concepts and symbolic stances (that poetry of existing in a particular part of the world in a particular way), which can only be fathomed if the interpreter accedes to the world-view of their authors, i.e. learns their language and becomes one of them. For in an ineluctable sense what it means to be a bat only a bat can know[59].

The history of thought, if it is truly historical, is guided by the methodological requirement of interpretative pluralism. Philosophy is identical with the sum total of concepts and meanings historically produced within the scope of its practice: on this Hegel was right. But their exhilarating manifoldness cannot be pared down to a "canonic" selection subserving one preferred "truth".

P. S. VALLIANOS
(Athens)

---

58. D. DAVIDSON, On the Very Idea of a Conceptual Scheme, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47, 1973-1974, pp. 5-20.

59. T. NAGEL, What Is It Like To Be a Bat?, *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, 1974, pp. 435-450.

HEGEL ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΟΙ ΑΞΙΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ ἄρθρο ἀναλύει ἐν πρώτοις τὴν βασικὴ θεωρητικὴ θέση τοῦ Hegel ὅτι ἡ φιλοσοφία ταυτίζεται μὲ τὴν ἱστορία της καὶ τὴν ἀξιολογεῖ στὸ πλαίσιο τῶν συγχρόνων συζητήσεων. Ἕνα πρῶτο συμπέρασμα εἶναι ὅτι ἡ ἐγελιανὴ ἱστορικοποίηση τοῦ στοχασμοῦ ἔχει σὲ γενικὲς γραμμὲς δικαιωθεῖ. Στὴ συνέχεια γίνεται σύγκριση τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Hegel ὡς ἱστορικῶν τῆς φιλοσοφίας, μὲ δεδομένο ὅτι τὸ Α τῶν *Μεταφυσικῶν* εἶναι τὸ πρότυπο ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ τελευταῖος στὴ δική του ἀνασυγκρότηση τῆς ἐξέλιξης τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης. Κατόπιν ἀναλύεται ὁ τρόπος ποὺ ὁ Hegel διατάσσει τὶς κύριες φάσεις τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, μὲ ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στὴν τελολογικὴ δυναμικὴ ποὺ θεωρεῖ ὅτι ἐμφαίνεται κατὰ τὴ διαδοχή τους. Περιγράφεται ἡ ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ Hegel στὸ πλατωνικὸ καὶ τὸ ἀριστοτελικὸ σύστημα, ἀλλὰ καὶ ἡ προβληματική του πεποίθηση ὅτι ὁ νεοπλατωνισμὸς συνιστᾶ τὴν κορύφωση τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ στοχασμοῦ. Τὸ ἄρθρο κλείνει μὲ μιὰ συζήτηση τῆς σχέσης φιλοσοφίας καὶ ἀλήθειας, ὅπου ἀπορρίπτεται ὁ δογματισμὸς καὶ προκρίνεται μιὰ πολυαρχικὴ ἀντίληψη τῆς φιλοσοφίας ὡς καλλιέργειας ἐναλλακτικῶν νοημάτων.

Περικλῆς Σ. Βαλλιανος

VIE ET CONSCIENCE SELON BERGSON[1]

Dans une conférence intitulée «La conscience et la vie», faite à l'Université de Birmingham en 1911, Bergson soutient qu'il ne connaît pas de question plus importante en philosophie que «la triple question de la conscience, de la vie et de leur rapport»[2]. Or, selon Bergson, le développement des sciences de son époque, notamment la constitution de la psychologie et de la biologie objectives, comme il les caractérise lui-même, ainsi que «la critique des autres sciences» offrent un nouveau paradigme épistémologique directement opposé au déterminisme mécanistique qui régnait pendant trois siècles –depuis l'avènement de la révolution scientifique du XVII[e] siècle et la mathématisation de la physique[3] – et à son pendant philosophique, l'intellectualisme[4].

Il est bien connu par ailleurs que Bergson met constamment l'accent sur la

---

1. Une version abrégée de cette étude fut l'objet de ma communication au 17[e] congrès annuel de l'Association Internationale «Cosmos and Philosophy» dont le thème était le suivant: «Philosophy, science, beliefs, finality». Je tiens à remercier mon professeur à l'Université d'Athènes, de 1981 à 1985, Evanghélos Moutsopoulos, membre de l'Académie d'Athènes, et Maria Protopapas-Marneli, directrice du Centre de recherche sur la philosophie grecque de l'Académie d'Athènes, de m'avoir invité à participer à ce congrès, qui a eu lieu à Athènes du 27 au 30 septembre 2007.

2. Cf. *ES*, p. 815. Nous utilisons les abréviations suivantes: *DI*: *Essai sur les données immédiates de la conscience*; *MM*: *Matière et mémoire*; *R*: *Le rire*; *EC*: *L'évolution créatrice*; *ES*: *L'énergie spirituelle*; *DS*: *Les deux sources de la morale et de la religion*; *PM*: *La pensée et le mouvant*. Pour tous ces ouvrages, la pagination indiquée après le titre abrégé est celle de l'édition du Centenaire: Bergson, *Œuvres*, édition établie par André Robinet, Paris, P.U.F., 1959. En ce qui concerne *Durée et simultanéité* (abrév.: *DES*), la pagination indiquée est celle des *Mélanges* de Bergson (abrév.: *M*), édition établie par André Robinet, Paris, P.U.F., 1972. Enfin, l'édition des *Correspondances* (abrév.: *C*) de Bergson (Paris, P.U.F., 2002) a été également établie par André Robinet.

3. Cf. *C*, p. 261: «Quand on pense à la répercussion que sa physique a eue sur la pensée des philosophes, on se dit que Galilée a été avec Descartes, le grand initiateur de la philosophie moderne». Cf. également *M*, p. 1576.

4. Cf. *C*, p. 349: «en nous aidant aujourd'hui de notre psychologie et de notre biologie objectives, et aussi de la critique des autres sciences ainsi que de leurs résultats, nous devons revenir à un sentiment intérieur plus approfondi, à une intuition plus féconde, et obtenir ainsi le moyen de transcender les contradictions et de résoudre les difficultés que le pur intellectualisme soulève». Cf. aussi *C*, p. 350: Bergson exprime sa «répugnance pour toute philosophie qui veut expliquer toute réalité mécaniquement». Cf. aussi Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive in *M*, p. 488.

nécessité de la collaboration étroite de la philosophie et de la science. Il considère même l'association de ces deux activités, «la rencontre des deux aptitudes, ou des deux habitudes, ou des deux attitudes» comme un des deux traits essentiels de la philosophie française dans son ensemble[5]. Fidèle à cette conception, il a consacré des années entières à l'étude des résultats les plus actuels des sciences de son époque avant de rédiger chacun de ses quatre grands ouvrages autonomes[6]: il a étudié divers courants de la psychologie avant d'écrire l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), plus particulièrement les faits d'aphasie avant d'écrire *Matière et mémoire* (1896), et il a consacré neuf ou dix ans presque exclusivement à des lectures biologiques pour préparer *L'évolution créatrice* (1907)[7] et vingt-cinq ans à des lectures concernant la sociologie des religions et l'histoire et la psychologie du mysticisme pour préparer les *Deux sources de la morale et de la religion* (1932)[8].

En revenant à la question de la conscience, de la vie et de leur rapport, la conscience est l'objet principal du premier livre de Bergson, comme son titre l'atteste: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Étant donné, premièrement, que la conscience est «ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience»[9] –l'expérience étant l'unique ou plutôt la principale source de nos

---

Sur la différence importante entre «le genre de définition qui convient aux sciences de la vie» et les définitions proposées par les sciences mathématiques et physiques, qui s'appuient sur «certains attributs statiques que l'objet défini possède et que les autres ne possèdent pas», c'est-à-dire sur la différence entre les définitions dynamiques et les définitions statiques, cf. *EC*, pp. 585-586. Sur le rôle fondamental que la spécificité des phénomènes de la vie par rapport aux faits physiques et chimiques a joué dans la philosophie française du XIX[e] siècle, cf. La vie et l'œuvre de Ravaisson in *PM*, pp. 1466-1467 et 1469. Sur l'opposition radicale, selon Bergson, entre la psychologie et la physique, cf. Arnaud FRANÇOIS, Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Présentation, *Annales bergsoniennes* (Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée»), vol. II, 2004, pp. 29-31.

5. Cf. *M*, p. 1426 et surtout pp. 1513-1514. Le deuxième trait dominant de la philosophie française, selon Bergson, est «la simplicité de la forme», la «clarté traditionnelle»: «la philosophie française s'est toujours réglée sur le principe suivant: il n'y a pas d'idée philosophique, si profonde ou si subtile soit-elle, qui ne puisse et ne doive s'exprimer dans la langue de tout le monde» (*M*, p. 1514; cf. également *C*, p. 878). Signalons que, selon d'autres textes de Bergson, le deuxième «trait caractéristique de la philosophie française» est différent: «elle se distribue à tous, dès le collège. La France est le seul pays où il y ait une classe de philosophie, le seul par conséquent où puisse se recruter, presque au sortir de l'enfance, une élite qui apporte à la spéculation philosophique toute l'ardeur de la première jeunesse» (*M*, p. 1426).

6. Quant aux trois autres livres qu'il a publiés, les deux (*L'énergie spirituelle*, 1919, et *La pensée et le mouvant*, 1934), sont des recueils d'*Essais et conférences*, comme leur sous-titre l'indique, et le troisième, *Le rire* (1900), est qualifié par Bergson de «petit livre».

7. Sur l'étude par Bergson d'ouvrages scientifiques durant des années avant de publier *Matière et mémoire* et *L'évolution créatrice*, cf. *C*, p. 275.

8. Cf. les remarques de Bergson en marge du livre d'Alfred LOISY, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* (Paris, 1933, 2[e] éd. revue et augmentée, 1934) publiées dans F. WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, vol. I, 2002, p. 139, note 1.

9. Cf. *EC*, p. 527.

connaissances en philosophie selon Bergson[10] – et, deuxièmement, qu'il est impossible de «définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous» comme la conscience, et afin de ne pas «donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle», Bergson se borne à la caractériser par son trait le plus apparent»[11], c'est-à-dire la durée[12].

Dans une étude précédente[13], j'ai tenté de repérer les caractéristiques principales de la durée qui est le propre des états de conscience selon cet *Essai*, à travers «la distinction radicale de nature» entre la durée réelle et l'espace géométrique, «l'espace abstrait»[14] –c'est-à-dire «un milieu vide homogène»[15] qu'il ne faut pas confondre avec l'étendue[16] concrète[17] – et, par conséquent, entre la du-

---

10. Sur le rôle primordial de l'expérience (tant extérieure qu'intérieure) et sur le rôle auxiliaire du raisonnement dans la méthode de Bergson, je me permets de renvoyer à mon article Questions concernant la morale de Bergson, *Philonsorbonne* (revue de l'école doctorale de philosophie de l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne), Paris, Publications de la Sorbonne, n° 1, année 2006-2007, en particulier pp. 110-115.

11. Cf. La conscience et la vie in *ES*, p. 818. Bergson exprime la même idée à propos de l'intuition: «Qu'on ne nous demande <...> pas de l'intuition une définition simple et géométrique. <...> De ce qui n'est pas abstrait et conventionnel, mais réel et concret, <...> on ne peut donner une idée qu'en prenant sur elle des vues multiples, complémentaires et non pas équivalentes» (*PM*, p. 1274).

12. Cf. à titre d'exemple le cours de BERGSON au Collège de France, le 15 avril 1904, sur L'histoire des théories de la mémoire, *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, vol. II, p. 49: «la conscience suppose avant tout le temps, la durée».

13. Cf. Yannis PRELORENTZOS, La problématique du temps dans la philosophie d'Henri Bergson (en grec) in P. NOUTSOS (éd.), *Manières de concevoir et de gérer le temps*, Ioannina, Éditions du Département de Philosophie de l'Université de Ioannina, 2005, pp. 49-78.

14. Cf. *MM*, p. 352. Cf. aussi *DES* in *M*, p. 213: Bergson tient ici pour confirmée «la distinction radicale de nature que nous établissions jadis entre le Temps réel et l'Espace pur, indûment considérés comme analogues par la philosophie traditionnelle».

15. Cf. *DI*, pp. 64-66, en particulier p. 64.

16. Cf. *DI*, pp. 64-65 : «Il faudrait <...> distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace: elles sont sans doute impliquées l'une dans l'autre, mais, plus on s'élèvera dans la série des êtres intelligents, plus se dégagera avec netteté l'idée indépendante d'un espace homogène». Cf. aussi *MM*, p. 351: «Ainsi entendu, l'espace est bien le symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini. L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles, n'est pas en lui»; et *MM*, 353: «<...> confusion de l'étendue concrète et indivisible avec l'espace divisible qui la sous-tend».

17. Sur l'opposition entre l'espace *abstrait* et l'étendue *concrète*, cf. *MM*, pp. 351-353. La position définitive de Bergson sur le rapport entre l'espace et l'étendue est la suivante (*MM*, p. 362):

L'espace homogène n'est pas logiquement antérieur, mais postérieur aux choses matérielles et à la connaissance pure que nous pouvons avoir d'elles.

L'étendue précède l'espace.

«L'espace homogène concerne notre action, et notre action seulement, étant comme un filet infiniment divisé que nous tendons au-dessous de la continuité matérielle pour nous en rendre maîtres, pour la décomposer dans la direction de nos activités et de nos besoins».

rée réelle et le temps spatialisé, c'est-à-dire le temps mathématique[18], le temps dans lequel «nous nous plaçons d'ordinaire»[19]. Ainsi la durée se caractérise par la qualité (par opposition à la quantité), par l'hétérogénéité (par opposition à l'homogénéité), par l'interpénétration ou pénétration réciproque ou fusion ou organisation (par opposition à la juxtaposition), par l'indivisibilité (par opposition à la divisibilité), par la succession (par opposition à la simultanéité), par la multiplicité qualitative, c'est-à-dire par la multiplicité d'interpénétration ou de fusion (par opposition à la multiplicité quantitative ou numérique ou distincte), par la continuité (par opposition à la discontinuité), par l'irréversibilité (par opposition à la réversibilité), enfin par la création continue d'imprévisible nouveauté (par opposition à la répétition mécanique du même), ce dernier thème ayant toujours retenu l'attention de Bergson[20].

Afin que nous puissions comprendre que la durée réelle «consiste elle-même en une progrès indivisible et global», Bergson compare «notre durée intérieure» avec une mélodie[21], tout en attirant notre attention sur les conditions de validité de cette comparaison: «Une mélodie que nous écoutons les yeux fermés, en ne pensant qu'à elle, est tout près de coïncider avec ce temps qui est la fluidité même de notre vie intérieure; mais elle a encore trop de qualités, trop de détermination, et il faudrait effacer d'abord la différence entre les sons, puis abolir les caractères distinctifs du son lui-même, n'en retenir que la continuation de ce qui précède dans ce qui suit et la transition ininterrompue, multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation, pour retrouver enfin le temps fondamental. Telle est la durée immédiatement perçue»[22].

Toutefois, certaines précisions s'imposent ici:

• La distinction entre l'interpénétration et la juxtaposition est également indispensable à la compréhension adéquate de la durée. Il nous est impossible d'ar-

---

18. Sur le temps spatialisé, cf. *DI* et *DES*. Cf. en particulier *DES* in *M*, p. 106: «un temps spatialisé, je veux dire une ligne qui, décrite par un mouvement, est devenue par là symbolique du temps»; cf. aussi *DES* in *M*, p. 191: «le temps du mathématicien est nécessairement un temps qui se mesure et par conséquent un temps spatialisé. <...> De toute manière <...> le temps mathématique pourra être traité comme une dimension additionnelle de l'espace»; cf. aussi *DES* in *M*, p. 203: «l'expression mathématique du temps, lui communiquant nécessairement en effet les caractères de l'espace <...>». Cf. également *DES* in *M*, p. 205, note 1: «la science n'a aucun moyen de distinguer entre le temps se déroulant et le temps déroulé. Elle le spatialise par cela seul qu'elle le mesure».

Bergson considère notamment que la théorie de la relativité spatialise le temps: «l'amalgame du temps avec l'espace, que nous donnons comme caractéristique de cette théorie <...>» (*DES* in *M*, p. 201, note 2).

19. Cf. La perception du changement in *PM*, p. 1384.

20. Cf. par exemple *C*, p. 879.

21. Cf. par exemple *DES* in *M*, pp. 102-103. Cf. aussi La perception du changement in *PM*, p. 1384.

22. *DES* in *M*, p. 98.

river à «une représentation fidèle de la durée» par la *juxtaposition*, par l'*alignement* de toutes les caractéristiques mentionnées[23].

• «Selon que nous partirons, par exemple, de l'unité ou de la multiplicité, nous concevrons différemment l'unité multiple de la durée»[24].

• Tout ce qui précède vaut seulement pour la durée pure et l'espace pur. Mais, en réalité, il y a un mélange entre l'espace et la durée, et ce mélange ne caractérise pas seulement le temps scientifique, mais «se retrouve en effet dans presque toute notre vie psychologique»[25]. La notion de mélange ou de mixte est par ailleurs centrale dans l'ensemble de la philosophie de Bergson[26], et, dans *Le bergsonisme*, Gilles Deleuze a consacré des analyses pénétrantes au rôle de la division d'un mixte suivant ses articulations naturelles dans la méthode de Bergson[27].

• J'ai signalé ci-dessus que la durée est le propre des états de conscience. Vu la conception bergsonienne de la durée, les états de conscience ne sont pas des atomes psychiques, des entités autonomes réellement distinctes entre elles, comme le suppose l'associationnisme[28], qui recompose de manière artificielle la vie consciente[29], mais des qualités hétérogènes et interpénétrées[30]. Comme Bergson le soulignera dans *L'évolution créatrice*, on appelle «état de conscience» «le point le mieux éclairé d'une *zone mouvante* qui comprend tout ce que nous sen-

---

23. Cf. «Introduction à la métaphysique» in *PM*, p. 1400: «nous nous persuadons sans peine qu'en juxtaposant des concepts à des concepts nous recomposerons le tout de l'objet avec ses parties et que nous en obtiendrons, pour ainsi dire, un équivalent intellectuel. C'est ainsi que nous croirons former une représentation fidèle de la durée en alignant les concepts d'unité, de multiplicité, de continuité, de divisibilité finie ou infinie, etc. Là est précisément l'illusion. Là est aussi le danger». Par la suite (*ibid.*, pp. 1400-1401), Bergson explique pourquoi il s'agit d'une illusion et d'un danger.

24. Cf. Introduction à la métaphysique in *PM*, p. 1401.

25. Cf. Frédéric WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, P.U.F., coll. «Quadrige/Essais. Débats», 2004, pp. 48-52.

26. Cf. Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966, 2e édition «Quadrige», 1998, pp. 11-12: «Bergson n'ignore pas que les choses se mélangent en réalité, en fait; l'expérience elle-même ne nous livre que des mixtes». Cf. aussi F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, coll. «Vocabulaire de ...», 2000, pp. 61-62 et du même auteur, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, pp. 193-194: il explique ici pourquoi la notion bergsonienne de vie est un «mixte mouvant», «entre durée (ou conscience) et matière».

27. Cf. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, pp. 11-13. Sur les «mixtes mal analysés», cf. par exemple pp. 48, 53, 57, 88 et 93.

28. Cf. *MM*, pp. 304-305. Cf. également «The problem of personality» in *M*, pp. 1063-1064 (original anglais) et p. 1080 (traduction française).

29. Cf. «Introduction (première partie). Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai» in *PM*, p. 1255.

30. Cf. Maël LEMOINE, Durée, différence et plasticité de l'esprit in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, P.U.F., coll. «Débats philosophiques», 2004, p. 101.

tons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. *C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts.* Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin»[31]. Lorsque Bergson étudiera le changement dans la première partie de l'«Introduction» de *La pensée et le mouvant*, il soutiendra de même à propos des «états successifs et distincts, censés invariables» dans lesquels l'entendement décompose le changement: «Ce qui est réel, ce ne sont pas les "états", simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même»[32].

• Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson se réfère uniquement à la conscience *humaine*. Mais, si nous tenons compte de l'ensemble de son œuvre, ses analyses sur la durée concernent toutes les consciences, tant celles des espèces vivantes[33], animales ou végétales[34], que la conscience de l'univers[35]. Les notions qui lui permettent de parler de la durée de la conscience de tous ces êtres tout en respectant leurs différences essentielles, sont celles de *rythmes de durée* et, par conséquent, de *durées à tension plus ou moins haute* et de *degrés de conscience*[36]; celle de *conscience intense*[37]; celles de *concrétion* et d'*éparpillement*[38]; celles de *torpeur*, de *conscience éveillée* et de *conscience en-*

---

31. Cf. *EC*, p. 497 (souligné par nous). Sur le fait que, selon Bergson, «il n'y a pas d'état d'âme, si simple soit-il, qui ne change à tout instant», cf. *EC*, pp. 495-497 et «Introduction à la métaphysique» in *PM*, pp. 1411-1412.

32. Cf. *PM*, p. 1258.

33. Cf. *DES* in *M*, pp. 99-100.

34. Cf. notamment *EC*, pp. 588-591. Cf. aussi les analyses de Bergson concernant, premièrement, la durée et en particulier le vieillissement d'un arbre (*EC*, p. 508); deuxièmement, la différence du rapport entre souvenir et perception dans une conscience humaine et une conscience canine (*EC*, p. 648); et, troisièmement, la différence radicale «entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine» (*EC*, pp. 718-719).

35. Cf. *DES* in *M*, pp. 98-99: Bergson explique ici comment «naît l'idée d'une Durée de l'univers, c'est-à-dire d'une conscience impersonnelle qui serait le trait d'union entre toutes les consciences individuelles, comme entre ces consciences et le reste de la nature». Cf. également *DES* in *M*, p. 109.

36. Cf. notamment *MM*, pp. 342-343 et p. 355. Cf. aussi *DES* in *M*, pp. 99-100: «*des durées différentes, je veux dire diversement rythmées*, pourraient coexister. Nous avons fait jadis une hypothèse de ce genre en ce qui concerne les espèces vivantes. Nous distinguions *des durées à tension plus ou moins haute*, caractéristiques des *divers degrés de conscience*, qui s'échelonneraient le long du règne animal» (c'est nous qui soulignons). Bergson se réfère également au *rythme de la durée* dans *EC*, p. 503.

37. Cf. *EC*, p. 617.

38. Cf. Introduction à la métaphysique in *PM*, p. 1419: «l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut. <...> Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement».

dormie[39] (ou de *conscience assoupie*[40] ou de *conscience obscurcie*)[41] et de *forme somnambulique de la conscience*[42]; et, enfin, celles de *conscience nulle* et de *conscience annulée*[43]. Ainsi les végétaux ne sont pas nécessairement privés de conscience; seulement leur conscience est atrophiée ou plutôt endormie[44], pouvant toutefois, sous certaines conditions, se réveiller[45]. Bergson parle également, à propos de la conscience des animaux, de *conscience rudimentaire*[46], de conscience *plus lumineuse*[47] – il recourt même à l'idée de lumière pour définir la

39. Cf. le deuxième chapitre de *L'évolution créatrice*, notamment *EC*, pp. 588-591: les analyses de Bergson dans ces pages aboutissent à la conclusion suivante: d'un certain point de vue et dans une certaine mesure, «nous définirions l'animal par la sensibilité et la conscience éveillée, le végétal par la conscience endormie et l'insensibilité» (*ibid.*, p. 590). Quelques lignes plus loin Bergson soutient que, à la différence des végétaux, les animaux ont évolué dans le sens «d'une conscience de plus en plus ample, de plus en plus distincte». Cf. aussi *EC*, pp. 649 et 716-718.

40. Cf. *EC*, p. 649.

41. Se référant à la philosophie de la nature exposée dans la thèse de doctorat de Félix RAVAISSON intitulée *De l'habitude* (1838), Bergson affirme: «notre expérience intérieure nous montre dans l'habitude une activité qui a passé, par degrés insensibles, de la conscience à l'inconscience et de la volonté à l'automatisme. N'est-ce pas alors sous cette forme, *comme une conscience obscurcie et une volonté endormie*, que nous devons nous représenter la nature?» (La vie et l'œuvre de Ravaisson in *PM*, pp. 1461-1462; c'est nous qui soulignons).

42. Cf. *DS*, p. 1187: «l'intuition avait dû se dégrader pour devenir instinct; elle s'était hypnotisée sur l'intérêt de l'espèce, et ce qu'elle avait conservé de conscience avait pris la forme somnambulique».

43. Cf. *EC*, p. 617.

44. Cf. *EC*, pp. 588-590, notamment p. 590.

45. Cf. *EC*, p. 590: «Si la conscience s'endort chez l'animal qui a dégénéré en parasite immobile, inversement elle se réveille, sans doute, chez le végétal qui a reconquis la liberté de ses mouvements, et elle se réveille dans l'exacte mesure où le végétal a reconquis cette liberté». Cf. aussi *EC*, p. 591: «La mobilité et la conscience de la cellule végétale ne sont pas à ce point endormies qu'elles ne puissent se réveiller quand les circonstances le permettent ou l'exigent». Mais, d'autre part, «si pleine, si débordante que puisse en effet paraître l'activité d'une espèce animale, la torpeur et l'inconscience la guettent» (*ibid.*). Cf. également *EC*, p. 592, note 1.

Soulignons cependant que dans *Matière et mémoire* Bergson attribuait bien une conscience même rudimentaire à l'amibe, mais il n'osait pas encore parler de la conscience des plantes: «imaginez une conscience rudimentaire comme peut être celle de l'amibe. <...> On suit du minéral à la plante, *de la plante aux plus simples êtres conscients*, de l'animal à l'homme, le progrès de l'opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire» (*MM*, pp. 299-300 ; c'est nous qui soulignons).

46. Cf. *MM*, pp. 299-300, le passage cité dans la note précédente.

47. Cf. *EC*, p. 588. Bergson se réfère également ailleurs à «la lumière de la conscience» (cf. par exemple *MM*, pp. 283, 291, 303 et 307). Nous constatons que le paradigme de la connaissance, au moins ici, est classiquement celui de la vue. Nous le soulignons, car il est bien connu que, très souvent, le paradigme bergsonien de la connaissance est le toucher: «dans l'intuition comme dans la perception pure, il s'agit finalement moins de voir que d'*embrasser*, d'*étreindre*, de *toucher*, d'*épouser*» (Sébastien BLANC, *Comme elle-même et en elle-même*, ce n'est pas la même chose. La perception chez Husserl et Bergson, *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, vol. II, p. 318 et note 4; l'auteur renvoie ici à l'article de Paul Naulin, La conscience et la notion d'image in *Bergson. Naissance d'une philosophie*, Paris, P.U.F., 1990, p. 103).

conscience[48]–, des *meilleurs spécimens de la conscience*[49] ou *d'une conscience de plus en plus ample, de plus en plus distincte*[50].

Dans son second livre, *Matière et mémoire*, ainsi que dans d'autres textes concernant principalement le rapport entre le physique et le psychique[51] ou entre l'âme et le corps ou, plus généralement, entre la conscience et la matière[52] (dont la plupart sont réunis dans *L'énergie spirituelle*, son premier volume d'*Essais et conférences*), mais aussi d'autres thématiques, Bergson soutient que la conscience est avant tout mémoire[53], c'est-à-dire conservation automatique de la totalité du passé dans le présent[54] (indépendamment du cerveau)[55], même si

---

48. Cf. *EC*, p. 617: «la conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant».

49. Cf. *EC*, p. 590.

50. Cf. *ibid.*

51. Parfois Bergson distingue «le physique et le moral» (cf. par exemple *MM*, p. 357).

52. Cf. Pierre TROTIGNON, Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne in Philippe GALLOIS et Gérard FORZY (dir.), *Bergson et les neurosciences*, Le Plessis Robinson, Institut Synthélabo, coll. «Les empêcheurs de penser en rond», 1997, p. 161: «La relation de la pensée au cerveau n'est que le centre d'une relation plus radicale, qui est celle de la conscience et de la matière».

53. Cf. *MM*, p. 354. Cf. également *EC*, p. 508: «le fond même de notre existence consciente est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent». Cf. aussi *DES* in *M*, p. 102: «Il est impossible de distinguer entre la durée, si courte soit-elle, qui sépare deux instants et une mémoire qui les relierait l'un à l'autre, car la durée est essentiellement une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est». Cf. enfin Introduction à la métaphysique in *PM*, p. 1411: «il n'y a pas de conscience sans mémoire, pas de continuation d'un état sans l'addition, au sentiment présent, du souvenir des moments passés. En cela consiste la durée. La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent».

54. Cf. notamment *MM*, pp. 290-292, en particulier p. 290: «Cette survivance *en soi* du passé s'impose donc sous une forme ou sous une autre» (souligné par Bergson). Cf. aussi (a) *MM*, p. 307: «cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même». (b) *MM*, p. 310: «la mémoire, toujours présente tout entière à elle-même». (c) *EC*, p. 508: «le fond même de notre existence consciente est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent». (d) *EC*, p. 512: «<...> dans la durée réelle, concrète, où le passé fait corps avec le présent». (e) «La perception du changement» in *PM*, pp. 1387-1389. (f) *C*, pp. 134-136.

Sur la parenté de cette thèse de Bergson avec celle formulée par Leibniz dans les *Nouveaux essais* (éd. J. Brunschvig, Paris, GF, 1990, p. 42), ainsi qu'avec la thèse que formulera WHITEHEAD dans *Process and Reality* (1929), cf. Jean-Claude DUMONCEL, Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique, *Les Études philosophiques*, oct.-déc. 2002, pp. 465-467 et 472-473. L'auteur renvoie ici, à propos de la condensation «des "traces" éventuellement inconscientes qui, selon Leibniz, conservent les "états précédents" d'une même vie et "constituent le même individu" en faisant que "le présent" est "chargé du passé" dans son intégralité», à l'étude d' É. NAERT, *Mémoire et conscience de soi chez Leibniz*, Paris, Vrin, 1961.

55. Cf. *MM*, pp. 290-291 et p. 292. Cf. aussi *MM*, p. 314: «L'idée que le corps conserve des souvenirs sous forme de dispositifs cérébraux <...> n'est donc confirmée ni par le raisonnement ni par les faits». Cf. également le cours de Bergson du 15 avril 1904 au Collège de France sur

cela se fait de manière inconsciente dans sa plus grande partie[56]. Il s'agit d'une des thèses capitales de la philosophie de Bergson[57], à laquelle il revient sans cesse, rejoignant ainsi et même incluant la réminiscence platonicienne[58]. Plus tard, il précisera que la conscience est également anticipation de l'avenir[59], cette précision étant inutile dans *Matière et mémoire*, puisqu'ici le rapport à l'avenir est contenu dans la définition même de la mémoire: «<...> mémoire, c'est-à-dire synthèse du passé et du présent *en vue de l'avenir*»[60].

«L'histoire des théories de la mémoire» publié dans les *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, vol. II, pp. 41-42: Bergson s'oppose à «l'explication la plus courante, la plus ordinaire des phénomènes de la mémoire», qui implique «que les souvenirs ne se conservent dans l'esprit que parce qu'ils se conservent matériellement; il y aurait comme un dépôt sous une forme ou sous une autre, un dépôt de souvenirs dans la substance cérébrale. Nous avons essayé d'établir que les faits en général, les faits normaux, et les faits pathologiques sont loin de confirmer cette hypothèse autant qu'on pourrait le croire». Cf. aussi *C*, pp. 242, 259 et 303.

56. Cf. *MM*, pp. 283-291, notamment p. 289: «Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement. Réunies, ces deux conditions assurent à chacun des états psychologiques passés une existence réelle, quoique inconsciente». Cf. aussi *MM*, p. 295; *PM*, p. 1273; «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance» in *ES*, pp. 928-929; «The problem of personality» in *M*, p. 1065 (original anglais) et p. 1082 (traduction française); ainsi que la discussion à la Société française de philosophie, le 25 novembre 1909, à laquelle Bergson a précisé sa conception de l'inconscient: *M*, pp. 803-810. Dans *Durée et simultanéité*, Bergson ajoutera une précision très importante à propos de la continuité de notre vie intérieure: «elle est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation ; c'est une mémoire intérieure au changement lui-même, mémoire qui prolonge l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse» (*DES* in *M*, p. 98).

57. Sur les conséquences importantes de cette thèse, cf. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, chap. III: «La mémoire comme coexistence virtuelle», en particulier p. 48 et suivantes.

58. Cf. Henri GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Fayard, 1961, p. 55 et Jean-Claude DUMONCEL, L'argument de Bergson contre la théorie de la trace. Le concept de mémoire multiple in Ph. GALLOIS et G. FORZY (dir.), *Bergson et les neurosciences*, *op. cit.*, p. 149.

59. Cf. «La conscience et la vie» in *ES*, p. 818: «Conscience signifie d'abord mémoire. <...> Toute conscience est donc mémoire, – conservation et accumulation du passé dans le présent. Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. <...> Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience». Cf. aussi *ibid.*, p. 822: «la conscience retient le passé et anticipe l'avenir», et p. 823: «conscience signifie mémoire et anticipation».

60. *MM*, p. 354 (souligné par nous). Cf. aussi *MM*, p. 355: «<...> la force intérieure qui permet à l'être <...> de *retenir de mieux en mieux le passé pour influencer de plus en plus profondément l'avenir*, c'est-à-dire enfin, au sens spécial que nous donnons à ce mot, sa mémoire» (souligné par nous). Sur la conception bergsonienne de la mémoire, cf. les analyses remarquables de Frédéric WORMS dans son *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, Paris, P.U.F., coll. «Les grands livres de la philosophie», 1997, chap. 2: «D'une théorie de la mémoire à une psychologie générale: les deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*».

Par ailleurs, dans le même ouvrage, opposant «la matière étendue, envisagée dans son ensemble» à l'espace géométrique, Bergson soutient que la matière «est comme une conscience» et donc dure comme elle[61] –ce qu'il confirmera dans *L'évolution créatrice*[62] et dans *La pensée et le mouvant*[63]–, leur différence à ce propos étant seulement une différence de rythme[64]. Affirmer que la matière dure[65] signifie que Bergson lui attribue les caractéristiques mentionnées de la du-

---

61. *MM*, p. 353. Cf. Pierre MONTEBELLO, «Différences de la nature, différences de nature» in J.-L. VIEILLARD-BARON (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, *op. cit.*, p. 142: «le corps vivant pour Bergson est, dès *Matière et mémoire*, non pas une matière rudimentaire, mais une matière qui sous l'influence de la pensée arrive à "ce degré de complexité et de mobilité où elle imite certains caractères de la conscience" (*Mélanges*, 476)». Signalons que, dans *Matière et mémoire*, Bergson découvre également une analogie des mouvements réels (par opposition au mouvement étudié par la mécanique qui «n'est qu'une abstraction ou un symbole, une commune mesure, un dénominateur commun permettant de comparer entre eux tous les mouvements réels»), qui «sont des indivisibles qui occupent de la durée», avec «la continuité de notre propre conscience» (*MM*, p. 338).

62. Cf. *EC*, p. 502: Bergson affirme ici que «la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel», en précisant que l'histoire des systèmes isolés n'est pas «dépliable tout d'un coup», mais se déroule au fur et à mesure, «comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre». Cf. aussi *EC*, pp. 527-528: «La durée <...> est le fond de notre être et, nous le sentons bien, la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en communication» ; *EC*, p. 534: «Le sentiment que nous avons <...> de l'évolution de toutes choses dans la pure durée est là»; et *EC*, p. 653: «la matière, envisagée comme un tout indivisé, doit être un flux plutôt qu'une chose».

63. Cf. Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai in *PM*, p. 1262: «les états de notre monde matériel sont contemporains de l'histoire de notre conscience. Comme celle-ci dure, il faut que ceux-là se relient de quelque façon à la durée réelle»; «De la position des problèmes» in *PM*, pp. 1273-1274: «l'univers matériel, dans son ensemble, *fait attendre* notre conscience; il attend lui-même. Ou il dure, ou il est solidaire de notre durée»; Introduction à la métaphysique in *PM*, p. 1419: «nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité: à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité». Cf. enfin La perception du changement in *PM*, p. 1383.

64. Cf. *MM*, quatrième chapitre et conclusions, notamment pp. 342-343 et p. 355. Cf. également *DES* in *M*, p. 99 et Introduction à la métaphysique in *PM*, p. 1419. Pourtant, lorsque, dans *Durée et simultanéité*, Bergson examine l'hypothèse «des durées différentes, je veux dire diversement rythmées, <qui> pourraient coexister», il affirme avoir soutenu jadis cette hypothèse uniquement à propos des espèces vivantes. Par contre, il précise, à propos de la durée de la matière, que «nous n'apercevions alors, nous ne voyons, encore aujourd'hui, aucune raison d'étendre à l'univers matériel cette hypothèse d'une multiplicité de durées. <...> S'il fallait trancher la question, nous opterions, dans l'état actuel de nos connaissances, pour l'hypothèse d'un Temps matériel un et universel» (*DES* in *M*, pp. 99-100).

65. Pourquoi est-ce que «nous étendons graduellement cette durée <notre durée consciente> à l'ensemble du monde matériel»? «Parce que nous n'apercevons aucune raison de la limiter au voisinage immédiat de notre corps: l'univers nous paraît former un seul tout; et si la partie qui est autour de nous dure à notre manière, il doit en être de même, pensons-nous, de celle qui l'entoure elle-même, et ainsi encore indéfiniment. Ainsi naît l'idée d'une Durée de l'univers, c'est-à-dire d'une conscience impersonnelle <...>» (*DES* in *M*, pp. 98-99).

rée, sinon toutes, du moins les plus importantes: indivisibilité[66], qualité[67], succession[68], pénétration réciproque, multiplicité qualitative, continuité[69], création ininterrompue d'imprévisible nouveauté[70].

Il faut cependant souligner que:

• Dans *Matière et mémoire*, la conscience opposée à la matérialité n'est pas conçue uniquement comme un sujet personnel, mais également *et surtout*

---

66. Cf. notamment la section du quatrième chapitre de *Matière et mémoire* qui s'intitule: «Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle» (*MM*, pp. 332-337). Cf. aussi *MM*, p. 353: «si la divisibilité de la matière est tout entière relative à notre action sur elle, c'est-à-dire à notre faculté d'en modifier l'aspect, si elle appartient, non à la matière même, mais à l'espace que nous tendons au-dessous de cette matière pour la faire tomber sous nos prises, alors la difficulté s'évanouit. La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise; elle offre véritablement l'indivisibilité de notre perception». Cf. aussi *ibid.*: «<...> confusion de l'étendue concrète et indivisible avec l'espace divisible qui la sous-tend». Cf. également *MM*, pp. 362-363: «nous nous apercevons que l'étendue concrète n'est pas divisée réellement».

Par contre, l'espace est divisible à l'infini: cf. *MM*, p. 351: «Ainsi entendu, l'espace est bien le symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini. L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles, n'est pas en lui»; cf. aussi *MM*, p. 362.

Signalons que, dans une lettre à Floris Delattre, en 1923, Bergson affirme «l'indivisibilité absolue du *réel* envisagé comme une continuité dans le temps» (*M*, p. 1417; souligné par nous).

67. Cf. *MM*, p. 351: «L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles». Cf. aussi pourquoi, lorsque nous assimilons les mouvements à l'espace, «toute relation est abolie entre le mouvement et la qualité» (*MM*, pp. 351-352). Cf. également *DES* in *M*, pp. 92-93: «ce qui est immédiatement donné à notre perception <...> c'est *une continuité étendue sur laquelle sont déployées des qualités*: c'est plus spécialement une continuité d'étendue visuelle <...>» (souligné par nous).

68. Cf. *MM*, p. 354: «<...> la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là *s'équivalent*» (souligné par Bergson). Cf. aussi *MM*, p. 355 où Bergson parle des «moments successifs de la durée des choses». Cf. enfin *EC*, p. 502: «la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel».

69. Cf. *MM*, p. 290. Comme à propos de l'indivisibilité de la matière, cf. notamment la section du quatrième chapitre de *Matière et mémoire* qui s'intitule: «Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle» (*MM*, pp. 332-337); cf. en particulier p. 333: «Comment morcelons-nous *la continuité primitivement aperçue de l'étendue matérielle* en autant de corps dont chacun aurait sa substance et son individualité?» (souligné par nous). Cf. enfin *DES* in *M*, pp. 92-93: «ce qui est immédiatement donné à notre perception <...> c'est une *continuité étendue* sur laquelle sont déployées des qualités: c'est plus spécialement une *continuité d'étendue visuelle*» (c'est nous qui soulignons).

70. Cf. *PM*, p. 1262: «Si nous pouvions l'embrasser <l'univers> dans son ensemble, <...> nous le verrions prendre sans cesse des formes aussi neuves, aussi originales, aussi imprévisibles que nos états de conscience». Cf. aussi *M*, p. 1578: «<...> l'indétermination qu'une physique récente a découverte au fond des choses»; et p. 1583: «De ce qu'un philosophe met la substance des choses dans le changement (et la physique la plus récente est en train de lui donner raison) on ne peut pas conclure qu'il recommande le changement».

comme une région ontologique[71]. Bergson mettra l'accent sur ce point à plusieurs reprises dans la suite de son œuvre. Dans *L'évolution créatrice* il expliquera que, «faute d'un meilleur mot», il appelle «conscience» le principe de la création, tout en se hâtant de préciser: «Mais il ne s'agit pas de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous»[72]; et dans *Durée et simultanéité*, il insistera sur le fait qu'il ne faut pas attacher au mot «conscience» un sens anthropomorphique: «point n'est besoin, pour se représenter une chose qui dure, de prendre sa mémoire à soi et de la transporter, même atténuée, à l'intérieur de la chose»[73].

• De même, lorsque Bergson affirme que la durée est mémoire, il procède aussitôt à une distinction: «Elle est mémoire, mais *non pas mémoire personnelle*, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation; *c'est une mémoire intérieure au changement lui-même*, mémoire qui prolonge l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse»[74].

• Bergson refuse catégoriquement que les thèses défendues dans *Matière et mémoire* et, par conséquent, ses vues concernant la durée de la matière résultent, par voie de déduction logique, de ses thèses soutenues dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, notamment de ses thèses sur la durée de la conscience. «Si j'ai apporté quelque chose de nouveau en philosophie, c'est l'idée qu'on ne peut passer de la solution d'un problème à celle d'un autre par voie d'extension et de généralisation, et qu'il faut oublier, devant la nouvelle question qui se pose, tout ce qu'on a pu penser sur d'autres sujets»[75]. Malgré cela, Bergson prétend que ses vues dans ses différents ouvrages «se rejoignent les unes les autres naturellement»[76].

---

71. Cf. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, pp. 50-55 et *passim*. Cf. aussi Maël LEMOINE, Durée, différence et plasticité de l'esprit in J.-L. VIEILLARD-BARON (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, *op. cit.*, p. 108.

72. Cf. *EC*, p. 696.

73. *DES* in *M*, pp. 101-102.

74. *DES* in *M*, p. 98 (souligné par nous).

75. *C*, p. 1075. Cf. aussi, à titre d'exemple, la lettre de Bergson à É. Le Roy, le 30 octobre 1912: «J'ai procédé <...> en suivant pas à pas l'expérience –l'expérience intérieure d'abord, mais l'expérience du dehors également. Je n'ai pas eu d'autre principe, et là est tout mon "système". <...> Aucun de mes livres ne pourrait se déduire du précédent, comme par le prolongement d'une ligne droite. Chacun d'eux essaie d'élargir le cercle de la réalité que le précédent étudiait; <...> si l'on veut tirer le dernier du premier, on se heurtera à la même absurdité qu'il y aurait à vouloir tirer le contenant du contenu» (cette lettre, qui ne figure pas dans les *Correspondances* de Bergson, a été publiée par J.-L. VIEILLARD-BARON dans les *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, vol. II, pp. 473-474). Cf. aussi «Le bon sens» in *M*, p. 362. Sur les trois présupposés fondamentaux de *Matière et mémoire*, à savoir la vie (plus particulièrement le corps vivant), la conscience individuelle et la durée, «principes <...> peu discutés en apparence dans leur fondement ultime», cf. F. WORMS, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, *op. cit.*, p. 281.

76. Cf. *C*, p. 321. Cf. aussi la lettre de Bergson mentionnée dans la note précédente: «J'ai pro-

Dans son troisième *grand* livre[77], *L'évolution créatrice*, dont la communauté philosophique célèbre cette année (2007) le centième anniversaire de sa parution, Bergson soutient à plusieurs reprises que la vie, même «dans ses manifestations les plus humbles», n'est pas réductible à des phénomènes physico-chimiques[78] – «la physico-chimie [ayant] prise <...> sur du mort et non sur du vivant»[79]–, mais qu'elle est également analogue ou semblable à la conscience[80], qu'elle est «la conscience lancée à travers la matière»[81], qu'elle est de nature psychologique[82], thèse paradoxale à première vue, qui lui a valu récemment le reproche de «psychozoïsme»[83]. Cette thèse sur le rapport entre la vie et la conscience permet à Bergson d'employer souvent dans *L'évolution créatrice* des «formulations finalistes et psychologiques pour parler de l'organisme»[84]. Signalons cependant que,

---

cédé <...> en suivant pas à pas l'expérience. <...>. Je n'ai pas eu d'autre principe, et là est tout mon "système". *Je comptais bien un peu sur une certaine unité ou tout au moins sur une certaine continuité du réel*, mais j'aurais renoncé à toute espèce d'unité plutôt que de sacrifier quoi que ce fût de la réalité» (cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, «Lettres inédites de Bergson», *Annales bergsoniennes*, *op. cit.*, vol. II, p. 474; c'est nous qui soulignons).

77. Nous précisons «grand livre», car Bergson qualifiait de «petit livre» *Le rire*, ouvrage publié en 1900, c'est-à-dire entre *Matière et mémoire* et *L'évolution créatrice*.

78. Cf. *EC*, pp. 520-521 et pp. 524-525.

79. Cf. *EC*, p. 524. Soulignons que, lorsque Bergson présente la distinction opérée par Ravaisson entre deux manières de philosopher, le matérialisme et le spiritualisme, il affirme que le second, à l'opposé du premier, «n'explique plus le vivant par le mort» («La vie et l'œuvre de Ravaisson» in *PM*, p. 1466).

80. Cf. *EC*, p. 507: «Si je considère mon corps en particulier <c'est-à-dire un corps *vivant*>, je trouve que, *semblable à ma conscience*, il se mûrit peu à peu» (souligné par nous). Cf. également *EC*, p. 517: «plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent». Cf. aussi *EC*, p. 535: «Tel est le caractère de notre évolution intérieure. Et tel est aussi, sans doute, celui de l'évolution de la vie».

81. Cf. *EC*, p. 649. Cf. également *DS*, pp. 1186-1187: «C'est en suivant d'aussi près que possible les données de la biologie que nous étions arrivés à la conception d'un élan vital et d'une évolution créatrice. <...> Maintenant, d'où venait l'élan, et quel en était le principe? <...> L'énergie lancée à travers la matière nous était apparue en effet comme infra-consciente ou supra-consciente, en tout cas de même espèce que la conscience».

82. Cf. *EC*, p. 538: «L'évolution doit donc comporter à tout moment une interprétation psychologique qui en est, de notre point de vue, la meilleure explication». Cf. aussi *EC*, p. 540: «Si notre hypothèse est fondée, si les causes essentielles qui travaillent le long de ces divers chemins <les lignes divergentes sur lesquelles s'est faite l'évolution> sont de nature psychologique <...>». Cf. aussi *EC*, p. 713: «La vie est en réalité d'ordre psychologique». Cf. également «Introduction à la métaphysique» in *PM*, p. 1416: «la durée est d'essence psychologique».

83. Cf. Yvette CONRY, *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*, Paris, L'Harmattan, coll. «Epistémologie et philosophie des sciences», 2000, p. 284.

84. Cf. les notes d'A. FRANÇOIS dans l'édition critique récente de *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., coll. «Quadrige. Grands textes», 2007, pp. 448 et 449. Nous rencontrons de telles formulations par exemple dans *EC*, pp. 586 et 590-591.

dans un autre passage du même ouvrage, Bergson conçoit différemment le rapport entre la conscience et la vie: «la conscience, ou mieux la supraconscience, <...> est à l'origine de la vie»[85].

Une thèse de l'«Introduction à la métaphysique» nous aide à comprendre comment et pourquoi Bergson conçoit la matière, la vie *et toute réalité* comme analogues à une conscience[86]: le modèle de la réalité sur lequel nous devons nous représenter toutes les autres réalités est la réalité à l'intérieur de laquelle nous introduit la conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement[87].

En revenant au cas de la vie, la thèse de Bergson signifie qu'il attribue la durée tant à la vie en général qu'à tout être vivant. En effet, il affirme que «la vie <...> progresse et dure»[88], que «l'organisme qui vit est chose qui dure»[89] et il n'hésite pas à parler de «durée immanente au tout de l'univers»[90]. Comme alors la durée a certains attributs[91], nous devons examiner si et dans quel sens la vie et en particulier les êtres vivants partagent ces attributs avec elle. En effet, selon Bergson les caractéristiques de la vie sont les suivantes:

(a) La *continuité*: Dans un passage fondamental de *L'évolution créatrice* Bergson affirme: «L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre»[92]. Cette continuité est conçue par Bergson comme «un perpétuel changement de forme»[93].

---

85. Cf. *EC*, p. 716. Bergson puise la notion de «supraconscience» (employée également dans *EC*, p. 703 et dans *DS*, p. 1187) dans la terminologie des alexandrins (cf. *M*, p. 396).

86. Cf. *MM*, p. 360: «Que toute réalité ait une parenté, une analogie, un rapport enfin avec la conscience, c'est ce que nous concédions à l'idéalisme par cela même que nous appelions les choses des "images". Aucune doctrine philosophique, pourvu qu'elle s'entende avec elle-même, ne peut d'ailleurs échapper à cette conclusion».

87. Introduction à la métaphysique in *PM*, p. 1420. Cf. aussi *DES* in *M*, p. 101: «Ce que nous voulons établir, c'est qu'*on ne peut pas parler d'une réalité qui dure sans y introduire de la conscience*. Le métaphysicien fera intervenir directement une conscience universelle. Le sens commun y pensera vaguement. Le mathématicien, il est vrai, n'aura pas à s'occuper d'elle, puisqu'il s'intéresse à la mesure des choses et non pas à leur nature. Mais s'il se demandait ce qu'il mesure, s'il fixait son attention sur le temps lui-même, nécessairement il se représenterait de la succession, et par conséquent de l'avant et de l'après, et par conséquent un pont entre les deux (sinon, il n'y aurait que l'un des deux, pur instantané): or, encore une fois, *impossible d'imaginer ou de concevoir un trait d'union entre l'avant et l'après sans un élément de mémoire, et par conséquent de conscience*» (souligné par nous).

88. Cf. *EC*, p. 538.

89. *EC*, p. 507. Cf. aussi *PM*, p. 1273: «tout être vivant naît, se développe et meurt; <...> la vie est une évolution et <...> la durée est ici une réalité».

90. Cf. *EC*, p. 503. Cf. également *EC*, p. 507: «Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure».

91. C'est Bergson lui-même qui les qualifie ainsi (cf. par exemple *EC*, p. 513).

92. *EC*, p. 517. Sur la conception bergsonienne de la continuité de la vie, cf. aussi *EC*, p. 509: «Nous estimons qu'il y a continuité ininterrompue entre l'évolution de l'embryon et celle de l'organisme complet».

93. Cf. *EC*, p. 510: «Le développement de l'embryon est un perpétuel changement de forme.

(b) La *mémoire*, c'est-à-dire *la conservation intégrale du passé dans le présent*: Comme «toute conscience est mémoire – conservation et accumulation du passé dans le présent»[94], Bergson prétend, à propos de l'être vivant, que son passé «se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant»[95]. En effet, si le passé de tout organisme ne se prolongeait pas tout entier dans son présent, nous ne comprendrions pas «qu'il traversât des phases bien réglées, qu'il changeât d'âge, enfin qu'il eût une histoire»[96]. «Si je considère mon corps en particulier, je trouve que, semblable à ma conscience, il se mûrit peu à peu de l'enfance à la vieillesse ; comme moi, il vieillit»[97]. Ceci vaut pour toute l'échelle des êtres vivants, car même dans le cas des vivants les moins différenciés, par exemple dans celui de «l'organisme unicellulaire de l'Infusoire, je retrouve, dans cette simple cellule, le même processus de vieillissement»[98].

Bergson va même jusqu'à parler, dans ce contexte, d'«une apparence au moins de mémoire organique» qui caractérise «l'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon», en recourant à nouveau au thème de la «persistance du passé dans le présent»[99].

(c) et (d) L'*interpénétration* et la *multiplicité qualitative*: Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson avait comparé l'ensemble des notes d'une mélodie, que «nous apercevons les unes dans les autres, <...> à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité»[100]. Dans *L'évolution créatrice*, il aborde l'évolution de la vie à travers deux de ses notions les plus originales et les plus fécondes, celle de «multiplicité qualitative» (ou «multiplicité d'interpénétration») et celle de «virtualité»[101]: «tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré

Celui qui voudrait en noter tous les aspects successifs se perdrait dans un infini, comme il arrive quand on a affaire à une continuité». Quelques lignes plus loin, après l'examen de deux objections, Bergson conclut: «Ce qu'il y a de proprement vital dans le vieillissement est la continuation insensible <...> du changement de forme».

94. Cf. La conscience et la vie in *ES*, p. 818.

95. Cf. *EC*, p. 507. Cf. aussi *EC*, p. 513: «Continuité de changement, *conservation du passé dans le présent*, durée vraie, l'être vivant semble <...> bien partager ces attributs avec la conscience» (souligné par nous).

96. Cf. *EC*, p. 507.

97. *Ibid.*

98. Cf. *ibid.*

99. Cf. *EC*, p. 510.

100. Cf. *DI*, pp. 67-68. Cf. aussi *EC*, p. 714: «<...> cette interpénétration réciproque et <...> cette continuité que je trouve au fond de moi-même. Telle est ma vie intérieure, et telle est aussi la vie en général».

101. Selon Deleuze, la philosophie bergsonienne doit, en grande partie, son originalité et son actualité à la création de ces notions. Sur le rôle des distinctions, d'une part, entre deux types de multiplicité, et, d'autre part, entre virtuel et actuel dans la philosophie de Deleuze, cf. Robert SASSO et Arnaud VILLANI (dir.), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze* in *Les Cahiers de Noesis* (Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française), Centre de Recherches

dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité de virtualités qui s'entrepénétraient»[102]. Bergson recourt également à la notion d'interpénétration pour distinguer l'évolution, qui caractérise la vie, d'un simple déroulement[103].

(e) L'*unité*: «L'unité de la vie est tout entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps»[104].

(f) La *succession*: Selon Bergson, les données de la paléontologie nous obligent à «admettre <...> que c'est successivement, et non pas simultanément, que sont apparues les formes <vivantes> entre lesquelles une parenté idéale se révèle»[105].

(g) L'*indivisibilité*: «L'évolution intégrale de la vie depuis ses plus humbles origines jusqu'à ses formes actuelles les plus hautes <...> constitue, par l'unité et la continuité de la matière animée qui la supporte, une seule indivisible histoire»[106].

(h) L'*irréversibilité*: Bergson avait déjà mis l'accent sur ce trait fondamental des êtres vivants dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*[107]. Dans *L'évolution créatrice* il rejette catégoriquement la thèse suivant laquelle «l'irréversibilité du temps <serait> une apparence relative à notre ignorance»[108].

(i) La *création incessante de nouveauté imprévisible*: «La vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle»[109]. «L'essentiel

---

d'Histoire des Idées, Nice, Cahier n° 3, Printemps 2003, pp. 22-29 et 260-265. Cf. aussi François ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, coll. «Vocabulaire de ...», 2003, pp. 51-54 et 89-91. Cf. enfin Taylor HAMMER, Difference and Creativity. Virtuality and Actualization in Deleuze's Reading of Bergson, *Philosophy Today*, printemps 2007, pp. 60-68.

102. *EC*, p. 649. Cf. aussi *EC*, p. 713: «La vie est en réalité d'ordre psychologique et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent». Bergson explique par la suite que les multiplicités distinctes ou quantitatives, c'est-à-dire celles dont chaque terme est absolument extérieur aux autres, existent seulement dans l'espace.

103. Cf. Mouvement rétrograde du vrai in *PM*, p. 1261: «Radicale est donc la différence entre une évolution dont les phases continues s'entrepénètrent par une espèce de croissance intérieure, et un déroulement dont les parties distinctes se juxtaposent».

104. *EC*, p. 583. Sur l'unité féconde, «d'une richesse infinie», du monde organisé, cf. aussi *EC*, p. 584.

105. Cf. *EC*, p. 515.

106. *EC*, p. 526. Cf. aussi *EC*, p. 518, note 2: «dans le domaine de la vie, les éléments n'ont pas d'existence réelle et séparée. Ce sont des vues multiples de l'esprit sur un processus indivisible». Cf. aussi «La conscience et la vie» in *ES*, p. 824: ce qui caractérise l'être vivant, c'est «une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée».

107. Cf. *DI*, p. 101: «<...> Il n'en est pas de même dans le domaine de la vie. Ici la durée semble bien agir à la manière d'une cause, et l'idée de remettre les choses en place au bout d'un certain temps implique une espèce d'absurdité, puisqu'un pareil retour en arrière ne s'est jamais effectué chez un être vivant».

108. Cf. *EC*, p. 508.

109. Bergson annonce dans *EC*, p. 513 qu'il va examiner par la suite cette question. Cf. également *EC*, p. 518: «on pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose». Nous rencontrons cette thèse plusieurs fois dans *L'évolution créatrice* (cf. par exemple *EC*, pp. 534 et 582). Cf. enfin *EC*, pp. 708 et 716: La conscience qui est à l'origine de la vie est une exigence de création.

est <...> cette imprévisibilité, cette création continue qu'est l'évolution de la vie et sur laquelle j'appelle l'attention, d'un bout à l'autre de *L'évolution créatrice*»[110]. Il faut cependant souligner, d'une part, que la création ne se réduit nullement, selon Bergson, à une synthèse d'éléments, à un «arrangement nouveau d'éléments connus»[111]; et, d'autre part, que la création est efficace et implique un effort de dépassement de soi-même[112]. Quant à ce que crée la vie, il s'agit principalement de nouvelles formes («le développement de la vie <est> une imprévisible création de forme»)[113], ce que les tenants des théories mécanistiques ne sont aucunement prêts à admettre[114]. Cependant, l'évolution de la vie «crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer»[115]. Enfin, «dans la durée, envisagée comme une évolution créatrice, il y a création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité»[116].

Comment Bergson concilie-t-il la thèse concernant la nouveauté des formes créées incessamment par l'évolution de la vie avec la thèse concernant les causes auxquelles est due l'apparition d'une espèce végétale ou animale? «Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite: de la prévoir il ne saurait être question»[117].

(j) La *liberté*, l'*indétermination*: Dans *L'évolution créatrice*, Bergson, entendant la liberté comme choix[118], et ayant affirmé que «l'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut librement»[119], conclut que la vie

---

110. Cf. *M*, p. 1524. Cf. aussi *M*, p. 1323.

111. Cf. *EC*, p. 518, note 2, et *EC*, p. 533 respectivement.

112. Cf. *EC*, p. 539: «cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même».

113. Cf. *EC*, p. 533. Cf. également *EC*, p. 517: «plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et *en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents*». Cf. aussi *EC*, p. 519: «contre *cette idée de l'originalité et de l'imprévisibilité absolues des formes* toute notre intelligence s'insurge» (c'est nous qui soulignons partout). Cf. aussi *EC*, p. 581: «le mouvement général de la vie <...> crée, sur des lignes divergentes, des formes toujours nouvelles».

114. Cf. *EC*, p. 533: le mécanisme et la géométrie qu'il contient n'admettent pas «que quelque chose se crée, ne fût-ce que de la forme. En tant que nous sommes géomètres, nous repoussons donc l'imprévisible».

115. *EC*, p. 582.

116. *PM*, p. 1262. Signalons que, immédiatement après, Bergson distingue deux sens du mot «possibilité».

117. *EC*, p. 517.

118. Cf. *EC*, pp. 588-592.

119. *EC*, p. 589. Cf. également *EC*, pp. 716-717: «Cette conscience <celle qui est à l'origine de la vie>, qui est une exigence de création, ne se manifeste à elle-même que là où la création

est indéterminée, contingente: il y a «au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination»[120]. Dans «La conscience et la vie» Bergson soutiendra également que «la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. <...> La vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit»[121].

Ici aussi certaines précisions s'imposent:

• Dans *L'évolution créatrice* Bergson pousse l'analogie entre la vie et la conscience jusqu'au bout ; il tente «de montrer qu'elle ne porte pas seulement sur des critères conceptuels abstraits et extérieurs, tels que *l'unité*, *la continuité*, *l'imprévisibilité*, mais bien sur ces critères en tant qu'ils conduisent à faire de la vie, comme de la conscience, un *principe* manifesté par ces caractères et capable d'agir comme une cause»[122].

• «On pourrait croire <...> que Bergson se contente d'appliquer à la vie la "durée" qu'il avait déjà vu à l'œuvre dans notre "conscience", dans notre "esprit" et même, à un degré moindre mais irrécusable, dans la "matière". La durée trouverait ainsi dans la vie et son "élan" un appui biologique, et même cosmologique, elle nous inscrirait dans l'être et dans l'histoire de l'univers, la vie comblant ainsi, d'ailleurs, le vide qui subsistait entre la matière et l'esprit. <...> Or, si tel est en partie le cas, c'est aussi l'inverse qui se produira dans *L'évolution créatrice*. <...> Pour la première fois, avec la vie, et son retournement interne, c'est aussi l'*espace*, et donc l'intelligence et la science qui trouveront leur fondement dans l'être et dans l'univers. Le problème que posait l'intuition ou la distinction initiale de la philosophie de Bergson se trouve enfin résolu: cette distinction n'oppose pas seulement un être réel, la durée, et une connaissance illusoire, même si elle était utile, l'espace, mais bien *deux* aspects de la réalité, qui s'unissent et s'opposent dans chaque être et aussi dans chaque connaissance»[123].

---

est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme, elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix». Cf. aussi *EC*, p. 717: «le réveil de la conscience, chez un être vivant, étant d'autant plus complet qu'une plus grande latitude de choix lui est laissée et qu'une somme plus considérable d'action lui est départie <...>». Cf. enfin *EC*, p. 718: «la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle: conscience est synonyme d'invention et de liberté».

120. Cf. *EC*, p. 592. Nous avons vu que Bergson considère la vie comme semblable à une conscience. Or, dans *EC*, p. 617, il soutient que la conscience «signifie hésitation ou choix».

121. Cf. «La conscience et la vie» in *ES*, p. 824.

122. Cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 195 (c'est l'auteur qui souligne).

123. Cf. F. Worms, Présentation in Bergson, *L'évolution créatrice*, édition critique, Paris, P.U.F., «Quadrige. Grands textes», 2007, p. 11.

• La caractéristique la plus importante de la vie et l'aspect le plus original de la conception bergsonienne du rapport entre la vie, la conscience et la durée semble bien être le thème de la création incessante de nouveauté imprévisible[124].

• Selon Pierre Montebello, «bien loin <...>, comme le pensait justement Einstein, de projeter un mode de pensée "psychologique" sur l'Univers, tout se passe au contraire comme si Bergson <...> faisait exactement l'inverse: il tenterait plutôt de penser la conscience ou la durée sur le modèle de l'Univers, comme un plan d'immanence défini par des lignes de "lumière"»[125].

• La création ininterrompue d'imprévisible nouveauté [126] et la thèse subséquente de Bergson selon laquelle «l'avenir est réellement ouvert, imprévisible, indéterminé»[127], ont une conséquence majeure selon lui: le rejet tant du mécanisme radical que du finalisme radical[128], du moins si on considère le finalisme, comme le fait Bergson, comme l'inversion du mécanisme.[129] En effet, les deux théories partagent un postulat commun: elles supposent que tout est donné[130] et elles ont affaire au *tout fait*, tandis que la doctrine de Bergson essaie de saisir la réalité *se faisant*: «Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*»[131]. Pourtant, Bergson admet que sa théorie est plus proche du finalisme que du mécanisme[132]; seulement, si téléologie il y a, il ne s'agit pas d'une télé-

---

124. Cf. Dominique JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français* (1969), 2e édition, Paris, Vrin, coll. «Histoire de la philosophie», 1997, p. 213.

125. F. WORMS, «Introduction» in *Annales bergsoniennes, op. cit.*, vol. III: Bergson et la science, p. 18.

126. Cf. *PM*, p. 1275: «L'intuition, attachée à une durée qui est croissance, y perçoit une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté». Cf. aussi *PM*, p. 1331: «Je voudrais revenir sur un sujet dont j'ai déjà parlé, la création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers».

127. *DES*, in *M*, p. 200. Cf. aussi *PM*, p. 1266.

128. Cf. le premier chapitre de *L'évolution créatrice*, notamment *EC*, pp. 526-537, ainsi que *ibid.*, chap. II, pp. 581-585. Sur l'insuffisance du mécanisme, cf. aussi La vie et l'œuvre de Ravaisson, in *PM*, pp. 1461-1462.

129. Cf. *EC*, p. 528.

130. Cf. *EC*, pp. 526, 528, 533 et 538.

131. Cf. *EC*, p. 696 (souligné par Bergson). Cf. aussi *DES*, in *M*, pp. 194, 196 et 202; *PM*, p. 1254; et *C*, p. 98. Cf. également l'opposition de Bergson à «une psychologie qui s'en tient au *tout fait*, qui ne connaît que des *choses* et ignore les *progrès*» (*MM*, p. 302, souligné par Bergson). Cf. aussi Introduction à la métaphysique in *PM*, p. 1420: «*Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit.* <...> Cette réalité est mobilité. Il n'existe pas de *choses* faites, mais seulement des choses qui se font» (souligné par Bergson).

132. Cf. *EC*, p. 537: «Telle est la philosophie de la vie où nous nous acheminons. Elle prétend dépasser à la fois le mécanisme et le finalisme; mais <...> elle se rapproche de la seconde doctrine plus que de la première». Par la suite, Bergson tente de «montrer en termes plus précis par où elle [sa philosophie de la vie] ressemble au finalisme, et par où elle en diffère».

ologie présupposant une fin vers laquelle tenderaient toutes les choses[133], mais d'une téléologie où nous connaissons la façon dont elles commencent à travers l'idée de l'élan vital[134]. «Le point sur lequel le finaliste s'est le plus gravement trompé», c'est que «l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. <...> Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir»[135].

Enfin, dans *L'évolution créatrice*, Bergson attribue la durée non seulement au «tout de l'univers» et à tous les êtres vivants, c'est-à-dire aux systèmes naturels[136], mais même aux systèmes artificiellement isolés par la science[137]. Seulement «les systèmes délimités par la science ne durent que parce qu'ils sont indissolublement liés au reste de l'univers»[138]. Nous réservons pour un autre article l'étude de ce thème très important, d'autant plus que dans la deuxième partie introductive de *La Pensée et le mouvant* Bergson refuse d'attribuer la durée

---

133. Cf. *EC*, p. 581: «on verra dans l'évolution <...> tout autre chose <...> que la réalisation d'un plan d'ensemble, comme le voudrait la doctrine de la finalité». Cf. aussi *EC*, p. 582: «l'évolution <de la vie> <...> s'engage dans des directions sans pourtant viser des buts; <...> si l'évolution de la vie est autre chose qu'une série d'adaptations à des circonstances accidentelles, elle n'est pas davantage la réalisation d'un plan».

134. Cf. *EC*, p. 583: «si l'unité de la vie est tout entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps, l'harmonie n'est pas en avant, mais en arrière. L'unité vient d'une *vis a tergo*: elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait». Cf. également *EC*, p. 584: «<...> les grandes directions apparaîtront, où la vie se meut en développant l'impulsion originelle. On n'assistera pas, il est vrai, à l'accomplissement détaillé d'un plan. Il y a plus et mieux ici qu'un plan qui se réalise. Un plan est un terme assigné à un travail: il clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial».

135. Cf. *EC*, p. 538. Cf. aussi la lettre de Bergson à Fl. Delattre, en décembre 1935: «l'évolution créatrice implique <...> que, s'il y a finalité dans l'évolution, ce n'est nullement au sens que la tradition philosophique a donné au mot "téléologie", mais dans un sens différent et *nouveau*, que la biologie et la philosophie devront véritablement *créer*, aucun des anciens concepts ne pouvant le définir» (*M*, p. 1524, souligné par Bergson). Cf. aussi un passage fondamental de cette lettre sur ce point, *ibid.*, pp. 1526-1527. Sur l'aménagement par Bergson de la notion de finalité, comme Darwin avait essayé d'aménager la notion de mécanisme avec l'intervention du hasard, et notamment sur les modalités de l'assouplissement du finalisme selon Bergson, cf. F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, pp. 198-200.

136. Cf. *EC*, p. 513. Bergson parle ici de «la connaissance d'un être vivant ou *système naturel*», qui «porte sur l'intervalle même de durée», par opposition à «la connaissance d'un *système artificiel* ou mathématique», qui «ne porte que sur l'extrémité» (c'est Bergson qui souligne).

137. Cf. *EC*, pp. 503-504.

138. *EC*, p. 503.

à ces systèmes: «Par-delà l'organisation, la matière inorganisée nous apparaît sans doute comme décomposable en systèmes sur lesquels le temps glisse sans y pénétrer»[139].

Y. PRÉLORENTZOS
(Ioannina)

Η ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ BERGSON

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἀφετηρία τῆς παρούσας μελέτης ἀποτελοῦν οἱ ἀναλογίες ἀνάμεσα στὴ ζωὴ καὶ τὴ συνείδηση, τὶς ὁποῖες ἀναδεικνύει ὁ Bergson στὰ ἀφιερωμένα στὴ φιλοσοφία τῆς ζωῆς κείμενά του, τουτέστιν πρωτίστως στὴ *Δημιουργικὴ ἐξέλιξη* (1907) καί, δευτερευόντως, στὴ σημαντικὴ διάλεξή του «Ἡ συνείδηση καὶ ἡ ζωή» (1911). Ἐξετάζονται θεμελιώδεις πτυχές τοῦ μπερξονικοῦ «ψυχοζωισμοῦ» –σύμφωνα μὲ τὸν νεολογισμὸ τῆς φιλοσόφου τῶν ἐπιστημῶν καὶ δὴ τῆς βιολογίας Yvette Conry– μὲ βάση τὰ ἑξῆς δεδομένα: *πρῶτον*, ὁ Bergson θεωρεῖ «τὸ τριπλὸ ἐρώτημα τῆς συνείδησης, τῆς ζωῆς καὶ τῆς σχέσης τους» ὡς τὸ σημαντικότερο ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας· *δεύτερον*, ἡ συνείδηση ἀποτελεῖ κεφαλαιώδους σημασίας ἔννοια τῶν δύο πρώτων βιβλίων τοῦ Bergson, ἤτοι τοῦ *Δοκιμίου γιὰ τὰ ἄμεσα δεδομένα τῆς συνείδησης* (1889) καὶ τοῦ *Ὕλη καὶ μνήμη* (1896)· καί, *τρίτον*, τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς συνείδησης εἶναι ἡ διάρκεια σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸν χωροποιημένο χρόνο. Σὲ προηγούμενη ἐργασία εἶχα ἐγκύψει στὰ κύρια γνωρίσματα τῆς διάρκειας, τὰ ὁποία ὁ Bergson ἀντιπαραθέτει συστηματικὰ πρὸς αὐτὰ τοῦ γεωμετρικοῦ χώρου (ποιότητα – ποσότητα, ἑτερογένεια – ὁμοιογένεια, ἀλληλοδιείσδυση – παράταξη, ποιοτικὴ πολλαπλότητα ἢ πολλαπλότητα συγχώνευσης – ποσοτικὴ ἢ ἀριθμητικὴ πολλαπλότητα, συνέχεια – ἀσυνέχεια, ἀδιαιρετότητα – διαιρετότητα, διαδοχὴ – ταυτοχρονία, ἀκατάπαυστη ἀνάδυση ἀπρόβλεπτης καινοτομίας – μηχανικὴ ἐπανάληψη τοῦ ἰδίου κ.λ.π.). Ἐπιχειρῶ ἐδῶ νὰ καταδείξω ὅτι τὰ προαναφερθέντα γνωρίσματα τῆς διάρκειας ἀποτελοῦν ἐπίσης χαρακτηριστικὰ τῆς ζωῆς, εἰδικότερα τῶν διαφόρων κατηγοριῶν ἐμβίων ὄντων, ἀλλὰ καὶ τῆς ὕλης,

---

139. Cf. De la position des problèmes, *PM*, pp. 1273-1274. Cf. aussi *PM*, p. 1261: «à côté des consciences qui vivent cette durée irrétrécissable et inextensible, il y a des systèmes matériels sur lesquels le temps ne fait que glisser. <...> Tels sont les systèmes qu'étudient l'astronomie, la physique et la chimie». Cf. aussi *ibid.*, p. 1262: «on peut découper dans l'univers des systèmes pour lesquels le temps n'est qu'une abstraction, une relation, un nombre».

δεδομένου ὅτι ὁ Γάλλος φιλόσοφος διακρίνει τὴν «ἐκτατὴ ὕλη, θεωρημένη συνολικά» ἀπὸ τὸν ἀφηρημένο, γεωμετρικὸ χῶρο. Δίδεται ἔμφαση στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Bergson δὲν ἀποδίδει τὴν -ἔστω διαφορετικῶν *ρυθμῶν*- διάρκεια στὴν ὕλη καὶ τὴ ζωή, ἀρκούμενος νὰ ἐφαρμόσει τὰ πορίσματα τῆς ἀρχικῆς του ἔρευνας σχετικὰ μὲ τὴ διάρκεια τῶν ψυχικῶν καταστάσεων στὰ δύο αὐτὰ πεδία, χωρὶς νὰ λάβει ὑπ' ὄψιν τὴν ἰδιοτυπία τους, ἀλλὰ ὅτι τὸ κάνει προσεγγίζοντας κριτικὰ τὰ πορίσματα τῆς σύγχρονής του ἐπιστήμης, ἔχοντας ἐνδιατρίψει, ἐπὶ σειρὰ ἐτῶν, σὲ μελέτες ψυχοπαθολογίας, φυσικῆς καὶ βιολογίας. Ἑπομένως, ἂν καὶ ἀρχικὰ ὁ Bergson φαίνεται νὰ ἀποδίδει κυρίως *ψυχολογικὸ* περιεχόμενο στοὺς ὅρους «διάρκεια» καὶ «συνείδηση» (ἀλλὰ καὶ στὴ «μνήμη»), ἡ κατ' ἐξοχὴν *ὀντολογική* τους διάσταση γίνεται καταφανὴς ὅταν πραγματεύεται φιλοσοφικὰ τὸ ζήτημα τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ζωῆς.

Γιάννης ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

DISCONTINUITÉ DANS LA CONTINUITÉ ET *VICE-VERSA*: KAIROS ET MICROKAIROI

«Moment opportun», «moment-où-jamais», le kairos est, on le sait, un objectif séduisant pour toute conscience, dans la mesure où il domine, même implicitement, la pensée et l'activité humaines orientées vers la poursuite du succès. L'énergie kairique de l'existence s'inscrit donc dans le cadre d'un souci pragmatique[1] dont les paramètres sont, d'une part, une intentionnalité de la conscience; d'autre part, les conditions objectives auxquelles cette intentionnalité répond[2]. Toute entreprise fait appel à une kairicité distincte, mais l'exemple le plus frappant de ce schéma se rencontre en médecine, domaine où le *corpus* hippocratique sert déjà de modèle[3]. Le problème s'inscrit principalement dans l'effort d'appliquer l'activité du traitement médical conformément à l'apparition et à l'évolution de la maladie. Il est, certes, préférable de prévenir, mais il faut surtout guérir[4], ce qui traduit la nécessité de prévoir en scrutant un état de choses donné et en établissant une stratégie et une succession de mouvements tactiques à entreprendre, à l'instar du joueur d'échecs[5]. Cette voie est parcourue lors de toute opération pratique. Il est manifeste qu'on ne procède pas toujours consciemment de manière aussi analytique. Bergson d'abord, puis Blondel, ont à juste titre montré que, sur le plan de l'action, l'intuition des situations précède la rationalité de l'analyse discursive[6]. Dans le même esprit Bachelard se réfère à la

---

1. Cf. H. JONES, Le kairos mène-t-il au pragmatisme, *Diotima*, 16, 1988, pp. 100-105.

2. Un article récent, très riche et très documenté, d'Eugen CIURTIN, À propos du «temps opportun» *(kāla, kṣaṇa)* en ayurveda, *Studia Asiatica*, 4, 2003, pp. 195-246, fait état de la notion de *kāla* (moment opportun) dans l'hindouisme (et le bouddhisme). Les particularités évoquées dans ces cas confirment nos propres considérations tout en indiquant des ouvertures complémentaires qui les corroborent.

3. Cf. Sur le kairos de l'évolution de la maladie, cf. HIPPOCRATE, *Épidémies*, I, 12; Littré, II, p. 678. Sur le kairos, de l'intervention médicale, cf. IDEM, *Régime des maladies aiguës*, 20, éd. R. Joly; Littré, II, pp. 266 et suiv., § 6. Cf. M. TRÉDÉ, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 182-183.

4. Cf. HIPPOCR., *De arte*, XI, 37-41 (Littré).

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'«art de vivre» selon Épicure: *petteia* et *kairos*, *Philosophia*, 27-28, 1997-1998, pp. 192-203; IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 209-221.

6. Cf. IDEM, *La critique du platonisme chez Bergson*, 4e éd., Paris, I.P.R.-Vrin, 1997, pp. 26-39; Intuition et raison chez Bergson; *Les chemins de la raison*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 215-225; Un théâtre rationnel intérieur: le kairos de la délibération chez Blondel, *Philosophia*, 25-26, 1995-1996, pp. 293-300.

fois à l'activité scientifique et artistique[7]. Quoi qu'il en soit, on se trouve constamment en présence d'une double polarité dont les facteurs principaux sont la réalité objective et la conscience, appelée, elle, à s'y adapter pour mieux la dominer en lui imposant ses propres finalités[8].

Il est hors de doute que le kairos marque une discontinuité dans la continuité temporelle[9] tout en assurant, en tant que jonction et que charnière, la liaison entre les deux parties en lesqelles il la divise toutes les fois qu'il se manifeste. Or, s'il est question de *moment* opportun ou d'*instant* propice, on ne saurait en aucune manière le concevoir comme un seul *point* ou comme une simple *ligne* de démarcation[10], mais plutôt comme une zone décomposable, à son tour, en microkairoi particuliers qui jouent à l'intérieur du kairos global un rôle semblable à celui-ci à l'intérieur de la temporalité fractionnée. Il s'ensuit que la discontinuité créée par le kairos s'avère non pas un vide, mais un étirement de longueur variable, pour en faciliter et consolider graduellement l'insertion dans la réalité. C'est pourquoi le kairos s'annonce d'abord avant de se confirmer positivement et disparaît non sans laisser des traces de son passage[11], les catégories kairiques de *pas-encore (oupô)* et de *jamais plus (oukéti)*, de *trop tôt* et de *trop tard*, pouvant désigner à plusieurs reprises des occasions à saisir où à regretter. Dans ces conditions, le kairos est, lui aussi, formé d'une succession de kairoi particuliers dont chacun exige, pour être affronté avec succès, une action bien définie. Cette suite de microkairoi est toutefois loin de se constituer en continuité rappelant celle qui, à l'origine, qualifie la temporalité qu'elle sectionne et qu'elle scinde ne serait-ce que par son irruption.

Une parenthèse est ici indispensable afin d'éviter d'en reporter le contenu dans une longue note. Bergson, après Fouillée, avait à bon escient distingué temps et durée en insistant sur le flux de la durée[12] par opposition à la divisibilité du temps, invention noétique calquée sur la divisibilité de l'espace, alors que Fouillée avait tenté de les rapprocher;

---

7. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 2: *Les idées*, Athènes, Hermès, 1975, pp. 13-14; Alternative Processes in Artistic creation, *Proceedings of the 8th Internat. Wittgenstein Symposium*, Part 1, Wien, Hölder, 1984, pp. 107-113; cf. IDEM, La finition de l'œuvre d'art: contraintes et licences, *A filosofia e as ciências*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24.

8. Cf. déjà F. BACON, *Novum Organum*, aphor. CXXIX: «naturae enim non imperatur nisi parendo».

9. Cf. déjà E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *Univ. d'Athènes, Annuaire de la Fac. de Philos.*, 1962, pp. 412-436 et IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 1, *Conscience et création*, Athènes, Hermès, 1971, pp. 97-123; IDEM, Continuité et discontinuité en histoire, *Eleuthéria*, 2, 1979, pp. 214-217.

10. Cf. R. POUSSOULIDOU-B. PÉTROPOULOS, Le sens et la mesure de temps chez les anciens Grecs, *Cosmos & Philosophy. Proceedings of the VIII[th] Internat. Congress*, Sofia, Bulgarian Astronautical Society, 1997, pp. 149-154. Cf. E. CIURTIN, *op. cit.*, p. 231, qui conclut: «*Kairos* ou *kâla* n'est jamais un seul point du temps à la discrétion d'une force importante et extérieure, mais, même soudain et fugitif, un temps naturellement associé à l'intention et au mérite».

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les crises historiques, *Université d'Athènes, Discours officiels*, 22, 1977-1978, pp. 57-72; Kairos et histoire, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 59, 1984, pp. 532-553.

12. Cf. IDEM, Du courant conscientiel au flux de la conscience: la bergsonisation du pragmatisme, *Athéna*, 72, 1968, pp. 109-120.

mieux, de les associer du point de vue de leur fonctionnalité, en leur assignant respectivement les rôles de lit et de courant d'une rivière[13]. On ne pourrait néanmoins appliquer le modèle d'opposition ou celui d'association entre temps et durée, dans le cas de la confrontation entre temporalité et kairicité. Cette dernière émerge littéralement de la première, tout en se présentant comme une incidence, de provenance externe, qui la supprime, encore que provisoirement, offrant ainsi à l'intentionnalité de la conscience (entendue non pas au sens husserlien d'ouverture ou de contenant, mais au sens bergsonien de *dessein* ou d'intention pure et simple)[14], l'occasion d'intervenir à son profit.

Après cette brève digression, on reviendra mieux outillé au problème de la succession des kairoi à l'intérieur d'un kairos unitaire. Cette succession ne peut, sans aucun doute, être entendue, à son tour, que comme une série d'unités insérées les unes dans les autres[15]. La divergence entre la décomposition du temps et celle du kairos réside dans le fait que la divisibilité temporelle présente un caractère neutre, alors que la divisibilité kairique répond à une situation fortement structurée et directement liée à l'intentionnalité de la conscience; autrement dit, teintée d'une préoccupation de l'existence à son égard. D'où l'indifférence de la conscience pour la temporalité, opposée à son intérêt immédiat pour la kairicité. Si, par son attitude kairique, la conscience anticipe, en quelque sorte, l'avenir[16], c'est qu'à chaque reprise elle scrute l'horizon temporel pour détecter le kairos propre à son intention et pour préparer son action en saisissant les signes précurseurs afin de mieux s'adapter sans tarder aux exigences objectives de la conjoncture qui en émerge, en vue de son intérêt. Trois questions se posent alors: (i) le kairos est-il le produit d'une attitude idéaliste ou réaliste? (ii) Dans son étalement, le kairos est-il durationnel ou momentané? (iii) En tant qu'opportunité, le kairos se prête-t-il à servir l'opportunisme?

(i) On ne saurait mettre en doute que dans tout processus kairique l'intentionnalité joue un rôle primordial. Le kairos demeurerait indifférent à la conscience si celle-ci n'avait pas un projet précis à réaliser en intervenant dans le déroulement d'un devenir. Or ce devenir est bel et bien indépendant de tout dessein subjectif; mais c'est à la conscience d'en pénétrer l'importance pour la réalisation de son projet. Le médecin expérimenté prévoit et suit le cours de la maladie. Il délimite le moment opportun où son intervention sera salutaire au patient qui, lui aussi, existe (et souffre) indépendamment de la conscience médicale. Par ailleurs, l'existence du patient serait sans importance pour le médecin, n'était-

---

13. D'ailleurs, selon A. FOUILLÉE, *La psychologie des idées-forces*, Paris, 1893, «le temps a toujours été conçu comme une espèce de changement qui se retrouve dans tous les autres changements».

14. Pour une analyse approfondie de l'intentionnalité ainsi entendue, cf. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, trad. fr. par C. Michon et M. Maurice, Paris, Gallimard, 2002, notamment pp. 19 et suiv.; 87 et suiv.

15. À l'instar des entités intermédiaires insérées dans le système plotinien par le néoplatonisme tardif, entre les hypostases fondamentales, elles-mêmes résultant d'une tentative qui remonte à Platon (cf. E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima*, 10, 1982, pp. 179-181), de combler le vide censé séparer l'être, du non être, au point qu'on en arrive à constater à propos des ontologies néoplatoniciennes tardives, celles de Proclus et du pseudo-Denys, une structure inspirée, bien qu'avant la lettre, par une espèce de calcul infinitésimal; structure que l'on peut, *mutandis mutatis*, bien entendu, aisément appliquer au cas du kairos tel qu'il vient d'être envisagé.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'avenir anticipé, *L'Avenir*, Paris, Vrin, 1987, pp. 9-12.

ce la conscience de ce dernier qui en connaissance de cause saisit la suite des kairoi imbriqués les uns dans les autres, propres à favoriser ses interventions successives, faute de quoi ses actes demeureraient sans résultat. Ce qui prime dorénavant, c'est le succès de l'entreprise dans son ensemble et dans les détails. La réalité du kairos, saisi ou manqué, selon le cas, dépend de sa mise en valeur ou de sa négligence par la conscience qui agit. Du coup, réalisme et idéalisme n'ont plus de sens en l'occurrence. Ils sont dépassés par un authentique pragmatisme, ce qui fait de toute philosophie possible de la kairicité un pragmatisme par excellence[17].

(ii) Comme toute activité a un début et une fin, l'activité kairique s'étale en une série d'actions distinctes. Elle comporte un stade de prévision au cours duquel l'avenir est prévu, anticipé, actualisé en présent: c'est la *prévention* hippocratique[18], même reportée à un stade avancé du processus de guérison. L'intervention kairique présente des prolongements en amont et en aval de sa manifestation à proprement parler, et il en est ainsi de la manifestation du kairos lui-même. S'il s'affirme de prime abord en tant que coupure et que division brusque de la continuité (apparente) temporelle, il ne s'enracine pas moins dans le *pas-encore* et le *jamais-plus*, catégories qu'il substitue à celles d'*avant*, de *pendant* et d'*après* qui la déterminent sur le plan de l'indifférence de la conscience non motivée. Dans cet ordre d'idées, non seulement l'action médicale, mais encore l'action historique et toute autre activité: artistique[19], morale[20] etc., se plient aux exigences objectives du kairos qui, grâce au microkairoi dans lesquels il est décomposable, s'intercale sans violence dans la temporalité dont il comble le vide produit en raison de son insertion, par son propre étalement que scandent les microkairoi qui le composent et qui, à leur tour, en assurent la continuité. Ce qui précède aurait tout d'un paradoxe s'il n'était expliqué et confirmé par le pragmatisme conjugué de l'activité kairique.

(iii) La kairicité, a-t-il été avancé, domine la vie de la conscience, donc de l'existence humaine. Toutefois, la constatation de l'avènement d'un kairos n'est qu'une *kairothésie*, une désignation, et non pas nécessairement une *kairoscopie*, activité opportuniste, s'il en est, réservée aux consciences par définition mal intentionnées. On a en principe affaire à une disposition kairothétique de consciences agissant pour la bonne cause, et dont on trouve des exemples à profusion[21], parmi lesquels la guérison des maladies n'est pas le moins frappant. Loin d'être moralement condamnable, une philosophie de la kairicité est en conséquence à même d'expliquer l'activité kairique de la conscience.

On est en droit de conclure de ce qui précède que continuité et discontinuité se chevauchent à l'intérieur du binôme que forment temporalité et kairicité, et ce grâce aux microkairoi décelés dans l'ensemble de chaque kairos. L'activité *pettéique* de la conscience[22] qui s'engage à poursuivre son objectif se confond avec son activité kairique. Il est vrai qu'elle paraît le plus souvent impulsive, instinctive et intuitive, mais peut, à des stades

---

17. Cf. *supra*, et la n. 1.

18. Cf. Cf. IDEM, *Protélésis:* le kairos, de Ptolémée à Proclus, *Philosophia*, 34, 2004, pp. 280-281. Cf. *supra*, et la n. 11.

19. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Alternative Processes...; cf. *supra*, et la n. 7. Kairos et dialectique dans l'instauration artistique, *in* IDEM, *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005.

20. Cf. *supra*, et la n. 6.

21. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *loc. cit.*, notamment pp. 434-436.

22. Cf. *supra*, et la n. 5.

avancés de la réflexion, s'avérer aussi d'une rationalité extrême. On pourrait, à la rigueur, tout en tenant compte de la maxime de Platon, aux termes de laquelle la vie humaine nécessite la juste harmonie et la juste rythmique[23], la compléter en affirmant que, le terme de justesse impliquant la juste mesure[24], mesure et kairos sont les conditions impératives d'une vie réussie, partant heureuse, sans les regrets qu'occasionne le manque d'avoir accompli son devoir, distincts, eux, des remords qu'entraîne normalement la reconnaissance d'avoir commis ce qui étair passible d'une réprobation morale.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

23. Cf. PLAT., *Protag.*, 326 b.

24. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La morale de Démocrite est-elle une morale du kairos?, *Actes du Congrès international sur Démocrite*, t. 1, Xanthi, Éd. de l'Université, 1984, pp. 317-326.

ÉCHÉANCE NÉCESSAIRE OU OPPORTUNE ?

Le sens général du mot *échéance*, dérivé du latin *ex-cadere «échoir», «échu»*, fait appel à l'idée d'un moment précis où une durée (un terme, un délai) convenue vient *à* [non *d'(e)*; il serait *trop* tard] expirer. Il est donc question d'un moment où il importe d'agir promptement et sans atermoiements, afin de ne pas manquer à son devoir, à sa parole, à sa promesse, au risque d'en subir les conséquences; d'un moment critique qu'il ne faut franchir en aucune manière sans avoir accompli sa tâche. C'est, du moins le sens courant attribué au vocable dans le langage juridique ou dans le milieu des affaires. Dès lors, une échéance devient synonyme d'obligation privée, mais aussi (littéralement) d'État (dans ce cas, rarement respectée ...). Le débiteur se voit ainsi contraint de se plier à une nécessité, malgré les difficultés éventuelles et contingentes qu'il affronte réellement ou qu'il invoque insidieusement, ce qui lui réussit habituellement, ne serait-ce qu'au détriment de sa crédibilité, grâce à des subterfuges qu'une sagacité opportune lui permet de découvrir ou encore d'inventer.

Or pareil comportement ne découle nullement d'une attitude uniquement condamnable. La conscience se voit dûment outillée pour subvenir aux exigences de l'existence, notamment aux aspirations de celle-ci projetées par objectivation sur le monde extérieur et réfléchies en tant que valeurs plutôt durables, voire éternelles, que provisoires. Par sa nature, la conscience n'est pas du tout mal intentionnée. Son intentionnalité s'active et se déploie à la recherche et au saisissement de moments opportuns par l'application d'une *petteia*, stratégie méthodique lui permettant de procéder, par éliminations successives, au choix de l'éventualité la meilleure pour en profiter sans porter préjudice aux autres, mais, au contraire, en vue de les associer, si possible, à son propre profit.

Ce qui importe en l'occurrence, c'est de voir en l'échéance un rappel, *avec* ou *sans* préavis, mais, avant tout, un instant propice par excellence pour s'acquitter de sa tâche de la manière la plus digne et la plus définitive, en l'érigeant en un *kairos*, en un moment-ou-jamais qui marque un tournant irréversible et dont il est impératif d'analyser les subdivisions possibles ou imaginables pour en fixer *l'acmé*, à savoir le point culminant et unique d'une trajectoire, avant lequel tout est encore possible et après lequel tout est joué; le «point de non-retour», qu'il faut rendre avantageux en écartant *d'avance* toute conséquence négative.

L'échéance est donc succeptible de s'avérer une aubaine qu'il est indispensable d'étreindre au sens fort du terme, surtout si elle est offerte par prévoyance ou par providence. Ainsi, dans le *Protagoras* platonicien (320 d), les êtres vivants sont façonnés quand l'heure prévue par le destin qui leur est échu aura sonné. Et ce n'est pas sans quelque analogie que l'on évoquera l'idée de *plérome* du temps *(Gal.*, IV, *4)*, suggérée aussi, au sujet de la Loi, par Paul de Tarse *(Rom.*, XIII, 10). L'échéance se mue ici, au lieu d'expiration, en chance d'expiation accordée dans la Grâce. L'histoire providentielle est scandée par des échéances semblables, mais dont Joachim de Flores et Gerardo di Borgo San Donnino prolongent les données à outrance, devançant de la sorte les prophétismes du XIX^{e} siè-

cle, épistémologiques (positivisme) ou politico-économiques (marxismes toutes tendances confondues), tout comme les idéologies, déformantes et cependant prétentieuses, actuelles. Il n'empêche qu'échéance présuppose la volonté d'un acte d'accomplissement et d'acquittement. Et que peut-on concevoir de mieux comme acquittement que la satisfaction d'avoir su surmonter tous les obstacles empêchant de saisir le *kairos* de l'échéance et en partager la jouissance avec l'Autre qui l'a promue?

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

KAIROS, AVEC OU SANS RETOUR?

La notion de kairos désigne (on l'a constaté à maintes reprises) une *limite* en deçà de laquelle tout peut être encore possible, mais au-delà de laquelle tout est déjà joué, rien ne va plus et, de surcroît, toute tentative de revenir en arrière est vouée à l'échec. Ainsi emploie-t-on en aéronautique le terme de *point-de-non-retour*, entendant par là, entre autres, la limite à partir de laquelle l'aéronef utilisée pour le déplacement de ses passagers manquera de carburant suffisant pour revenir en arrière, sa destination d'origine s'étant avérée impossible à atteindre. Pour empêcher un désastre, et par prudence, le commandant de bord se voit contraint d'entamer un virage et de tenter un retour en arrière, quitte à recommencer son expérience dans des conditions plus favorables et plus sûres. Dans ce cas, il s'agit de pratiquer la *petteia*, à savoir l'art de déplacer mentalement les pions sur l'échiquier en prenant soin de bien calculer les chances probables d'un réussite. Par ailleurs, le même procédé est à appliquer dans le cas d'un danger éventuel imminent ou prévisible, afin d'en éviter les conséquences inopportunes. Il est alors question d'un tournant ou d'un virage dangereux, du coude d'une rivière, du coin, de l'angle ou du jarret d'une rue, qui, outre un changement de direction, peuvent dissimuler une embuscade fatale. Il s'agit désormais de prévenir, voire de provoquer le kairos pour empêcher la catastrophe qu'il serait susceptible d'entraîner et pour s'en servir à son avantage. *Virage dangereux* est le titre d'une pièce de théâtre qui illustre l'importance du moment kairique lequel, s'il est négligé, peut faire basculer une réunion, d'amicale qu'elle était censée être au départ, en tragédie, alors qu'une réplique proférée à *temps* et *à propos*, peut sauver la situation en occultant à souhait des tensions sous-jacentes. Toutes ces positions ont en commun le visage d'un changement radical soit d'orientation soit d'attitude à éviter, et même d'urgence. Elles dénotent une ligne de démascation à ne pas excéder, sous l'impulsion de la prudence, à respecter nécessairement. La prudence s'avère ainsi de bon conseil. On agit de telle sorte qu'on puisse être alerté d'avance du danger encouru, et informé au plus tôt des alternatives qui garantissent l'issue heureuse de l'acte de battre en retraite. Le point-de-non-retour ne saurait être franchi sans entraîner un malheur, à moins de s'y aventurer en connaissance de cause et à ses risques et périls. La prudence prévaudra toujours et la pratique de la *petteia* qui en dérive en sera la pure application. Tout se résume au besoin d'y recourir promptement pour être en mesure d'opérer *à temps* et *à propos*. Kairos ne s'exprime pas uniquement par un changement, mais encore par une rétention momentanée qui implique un retour, une conversion, tout en guettant ou en provoquant l'apparition de conjonctures plus favorables pour l'entreprise d'une action prochaine.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

TEMPS CRÉÉ ET TEMPS VÉCU CHEZ AUGUSTIN

Au modèle philosophique classique qui envisage l'univers en tant *qu'objet* de la conscience, ne serait-il pas légitime d'opposer un modèle différent qui envisagerait l'univers comme un *objectif* de cette même conscience? En d'autres termes, on opposerait à un modèle *statique* un modèle *dynamique*. On rencontre la structure la plus typique de ce genre de modèle chez Augustin, notamment à propos de la recherche du sens de la temporalité. À l'intérieur de l'ontologie augustinienne, le temps n'existe qu'en vertu de la création de l'univers qu'il sous-tend et en vue duquel il a lui-même été créé, conformément à l'intention du Créateur, qui, elle, demeure insondable. La question se pose donc de comprendre ce qui se situe en dehors de la temporalité[1]. *Si* difficulté il y a de préciser, à l'intérieur d'une durée éternelle, un *tune* autant qu'un *ante tune illud*, elle réside uniquement dans le fait qu'une temporalité, à savoir une limitation, est conçue comme s'insérant dans l'illimité. Or cette difficulté peut être contournée si l'on passe du niveau statique de l'intention à son niveau dynamique, pour la concevoir en termes non plus de temporalité, mais de *kairicité* (de *kairos*, «moment-ou-jamais»), en fonction de laquelle, même si tout ne s'éclaircit pas, il reste néamoins un moyen d'envisager les faits sous l'angle d'une convergence «économique» des plans divin et humain. Ceci admis, l'infinité des problèmes secondaires pourrait être réduite à un seul qui est celui de la durée et de la momentanéité de l'instant de la création. Çelui-ci a un début qui en marque le *kairos* initial, suivi des instants de la chute, de la salvation et de la fin des temps, qui marque la fin de l'insertion de la temporalité dans l'éternité. Sur le plan de l'humain, cette insertion est vécue comme présence actuelle directe qui se prologne cependant dans un passé immédiat regretté et dans un avenir prochain espéré[2], le tout sous le signe de la kairicité. Ainsi Augustin permet-il d'éclairer un problème déjà ancien sous un jour nouveau, par une voie inexploitée jusqu'à lui et encore exploitable de nos jours.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

1. *Confessions*, XI, 15; *De civ. Dei*, XI, VI.
2. *Conf.*, XI, 37-38.

L'ÉCLATEMENT ORIGINAIRE ET LA NOTION D'ÉMANATION CHEZ PROCLUS

1. La théorie cosmologique du Big Bang, telle qu'elle a été formulée au cours de la deuxième moitié du XX^{e} siècle, met en cause l'auto-éclatement d'une énergie primordiale qui, lors d'un moment précis, se répand dans l'espace et le temps, institués du même coup par elle, pour former l'univers. La question de savoir si une telle explosion s'est produite instantanément ou si elle suppose une durée dont l'évolution de l'univers témoigne de la continuité, pose le problème de la précédence d'un état anénergique de cette énergie et de son statut trancsendant, biblique et platonicien ou bien statique et immuable selon la conception aristotélicienne[1]. D'où s'ensuit le problème du statut de la phase initiale, elle-même désignée comme instant-zéro[2]. Par ailleurs, la question surgit de savoir si l'ordre cosmique établi préexistait potentiellement au sein de l'énergie primordiale ou s'est établi de lui-même par hasard ou par nécessité inhérente[3]. Enfin, la question de la finalité de l'univers se pose à partir de son comportement: traverse-t-il actuellement une phase d'expansion irreductible ou bien est-il destiné à se re-contracter après avoir atteint une limite maximale d'extension, jusqu'à reformer un noyau de dimensions inconcevablement infimes et doté d'une énergie insoupçonnée, égale à celle de l'énergie dont il provient? Le stoïcisme à répondu à cette question par la notion de conflagration finale (ἐκπύρωσις, Big Crunch), qui implique une périodicité, un cycle de renouvellement[4].

2. Plus radicale sur tous ces points se révèle la conception envisagée au sein de la tradition néoplatonicienne, de Plotin à Proclus, qui met en vedette les notions *d'émanation* (πρόοδος) et de *conversion* (ἐπιστροφή). Elles font allusion à l'idée d'extention de l'univers, complétée par celle de condensation subséquente. Il s'agit d'un univers en mouvement perpétuel à partir d'un centre fixe vers une périphérie, scandé en outre par des étapes intermédiaires plus ou moins précises *(hypostases)*, mais en nombre croissant au fur et à mesure que le système neoplatonicien se développe. La multiplication de ces étapes atteint son plus haut degré chez Proclus, le païen, et chez son émule chrétien connu sous le nom de

---

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Masses and intervals in Plato's «Timaeus», *Diotima*, 30, 2002, pp. 26-29. IDEM, Some considerations concerning Aristotle's attitude towards cosmic space, *ibid.*, 27, 1999, pp. 100-103.

2. Cf. IDEM, Temps initial et temps initiatique chez Augustin. Une interprétation intentionnaliste, *Giornale di Metafisica*, 13, 1991, pp. 231-242.

3. Cf. *Hasard, et nécessité dans la philosophie grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005; *Nécessité-Hasard-Liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007.

4. Cf. par ex, *SVF*, n, 183, 27; 184, 10; 187, 21; 190,38. Cf. V. GOLOSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, pp. 135 et suiv.

pseudo-Denys l'Aréopagite dont l'œuvre, traduite en latin, influença directement Jean Scot Erigène[5]. Cette multiplication rend possible une gradation extrême des élements et des situations envisagés au sein du système, au point qu'il s'agisse désormais d'une structure qui tient compte d'une discontinuité dans la continuité et, inversement, d'une continuité dans la discontinuité, grâce au mouvement incessant réciproque qui anime l'ensemble du système et qui permet la solution de maints problèmes philosophiques réputés insolubles depuis l'apparition du dualisme ontologique parménidien, modéré chez Platon[6] en vertu de l'interpolation de valeurs intermédiaires entre l'être et le non être, admises telles quelles par Plotin, puis, en nombre accru indéfiniment, chez le Diadoque[7]. De ce dernier on pourrait citer de très nombreux textes qui font état d'une émanation à partir de l'Un originel qui se propage à travers ses produits successifs lesquels illustrent, de manière encore plus satisfaisante que les textes correspondants de Plotin, l'analogie entre la théorie du Big Bang et la conception générale néoplatonicienne du processus de l'émanation et de son inversion ultérieure (où simultanée), à savoir du processus de conversion. Les occurrences du terme d'émanation, dans les six livres de la *Théologie platonicienne* de Proclus, mathématicien de formation, dépassent les trois centaines et n'ajoutent rien de substantiel à sa théorie exposée plus succinctement dans ses *Éléments de théologie*, œuvre composée, à l'encontre des *Ennéades* plotiniennes, *ordine geometrico stricto* à la suite des *Éléments* d'Euclide, et imitée par Spinoza dans son *Éthique*. On se bornera, par conséquent, à la seule étude de cette œuvre concise sous réserve de poursuivre et d'élargir l'investigation lors d'une occasion prochaine.

3. Les théorèmes des *Éléments de théologie* se suivent régulièrement et sont intimement liés les uns aux autres, ainsi que leurs corollaires, sans que cela soit indiqué *expressis verbis*, mais tout se tient cependant en un ensemble extrêmement conséquent. Dans le tout premier théorème, en guise d'axiôme, il est affirmé que «tout multiple participe, en quelque sorte, de l'Un»[8] et qu'en conséquence «tout ce qui participe de l'Un est *un* et *non un* à la fois»[9]. Ce qui suit dérive de ces deux propositions initiales. Tout multiple est inferieur à l'Un (§5) et tout multiple est constitué soit d'entités unies soit d'entités unitaires ou *hénades* (§6)[10] émanant directement de l'Un et, par conséquent, participant directement de celui-ci malgré leur multiplicité. Ces hénades forment ainsi les premières entités interpolées entre l'Un et les hypostases suivantes. C'est là une innovation importante in-

---

5. Et bien d'autres encore, surtout les représentants des divers mysticismes, notamment chrétiens, islamiques et hébraïques, mais aussi Hegel et les hégélianismes de tous bords, puis, plus récemment, P. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, t. 1, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 33-62, où le processus d'évolution fait allusion à une conversion tout en supposant une émanation, passée, elle, sous silence.

6. Cf. *Sophiste*, 264 e.

7. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima*, 19, 1991, pp. 9-12; IDEM. *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2003, pp. 20-22.

8. *Élementatio theologica*, éd. E. R Dodds, Oxford, 1963, §1, p. 2.

9. *Ibid.*, §2, 15, p. 2.

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, The Participability of the One through the Henads in Proclus' «Platonic Theology», *Elementa* (Amsterdam), 69, 1997, pp. 83-93; IDEM, L'Un et la fonction architectonique et épistémologique des hénades dans le système de Proclus, *Diotima*, 28, 2000, pp. 75-76.

troduite par Proclus dans le système néoplatonicien et il va de soi qu'étant exceptionnellement les seules entités dérivant directement de l'Un, les hénades lui sont inferieures (§7) tout en s'opposant aux autres entités subalternes qui, elles, en dérivent indirectement[11]. Dans la *République*, Platon plaçait le Bien au delà de l'essence[12]. Plotin, pour sa part, définit l'Un, qu'il identifie avec le Bien, comme *inqualifiable* (frayant ainsi la voie au développement de la théologie négative) et comme n'étant tributaire d'aucune nécessité[13]. Pour Proclus, le Bien est superieur à tout ce qui en participe et n'est que Bien (§7), cause première et supérieure à tout ce qu'il produit (§§8-12). Le Bien s'identifie avec l'Un et unit ceux qui participent de lui (§13).

4. Le réel comporte plusieurs degrés apparemment distincts, mais, en fait, contigus. D'abord, à l'égard du mouvement, tout être est soit immobile soit mobile; dans le dernier cas, il est mû ou bien de soi ou bien par un autre. Ce dernier cas rappelle la théorie aristotélicienne du premier moteur immobile qui fait «mouvoir en tant qu'objet de désir»[14] et précède, par sa nature indivisible, ce qui se meut, et ce d'autant plus rapidement qu'il se rapproche du mouvant[15]. On ne pourrait omettre d'évoquer ici, par contre, l'éloignement, de plus en plus rapide, des galaxies entre elles et leur rapprochement éventuel dans un avenir lointain. On évoquera de même l'existence de systèmes solaires (250 déjà dénombrés sur plusieurs milliards), quelques-uns senblables au nôtre par la disposition de leurs planètes dont les masses sont symetriquement réparties en nombre croissant à partir du Soleil, puis décroissant à mesure de leur éloignement, et dont les vitesses de révolution sont quasiment proportionnelles à leur distance (la révolution de Mércure est de 88 jours seulement); d'autres, dissemblables, par exemple en raison de la répartition de leurs planètes respectives, à savoir celle qui présente la plus grande masse étant située à proximité de l'astre, avec les conséquences qu'on imagine[16]. Quant au premier moteur, il se trouve en état d'activité, *d'énergie*[17], ce qui revient à dire qu'il n'est qu'énergie et qu'en tant que telle il se dispense sans jamais s'épuiser.

5. Pour Proclus, la réalité émane de l'Un moyennant les hénades et, à travers les diverses hypostases consécutives, se répand partout avant de se rétracter en se condensant (§§16-17). L'Un transmet sa propre nature à tout ce qui en émane. La matière est transcendée par l'Âme et celle-ci par l'Intellect qui, à son tour, l'est par l'Un (§20). De l'Un émane le multiple qui est du même ordre et réductible à lui, tout en lui étant inférieur (§§21-24). Par principe, ce qui est parfait procède à la génération d'êtres en agissant de manière identique et universelle (§25) et en les dotant de caractères semblables aux siens avant de procéder à la génération d'êtres quasiment dissemblables (§28). Toute conversion

---

11. Cf. *Él. Théol.*, §152, 30-32 éd., Cf. A. E. TAYLOR. The Pbilosophy of Proclus, *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. s., 18, 1917-1918, pp. 600-635.

12. Cf. *République, IV*, 509 b.

13. Cf. *Enn.*, 1, 8,2,4: ἀνενδεές; III, 8,11,42; V, 6,4,1; VI, 7,23,8; VI, 9,6,18; VI, 9,6,35.

14. Cf. ARIST., *Métaph.*, Γ, 8, 1012 b 24; Λ6, 1072 a 1; Λ8, 1074 a 37 ; *Phys.*, Θ3, 253 b 10; Θ8, 265 a 4; Cf. E. MOUTSOPOULOS, D'Aristote à Proclus: Mouvement et désir de l'Un dans la «Théologie platonicienne», *Diotima*, 28, 2000, pp. 70-74.

15. Cf. *Phys.*, Θ10, 267 a 20-23.

16. *Ibid.*; Θ10, 267 b 8.

17. Cf. *Métaph.*, Γ5, 1010 b 37; Θ8, 1049 b 47.

se fait en vertu d'une ressemblance (§§32-35) qui va diminuant lors de la procession (§§36-37) et persiste à travers toutes les étapes précédentes (§§36-40). Il en résulte que toute conversion se fait en raison d'au moins un résidu de ressemblance à partir des plus imparfaits vers les moins imparfaits et, finalement, jusqu'à l'absolument parfait et éternel (§§41-50). L'énergie primordiale qui se répand sans s'affaiblir au cours de la procession, contrairement au deuxième principe de la thermodynamique («entropie»), est, en fin de compte, récupérée tout au long du stade de la conversion. La continuité du système proclusien, malgré la discontinuité apparente des hypostases envisagées, est maintenue grâce à l'insertion d'entités intermédiaires, les hénades en tout premier lieu, et qui assurent et entretiennent la cohérence de ce système qui présente tous les caractères d'un calcul infinitésimal et pourrait être qualifié de précurseur de la théorie cosmologique de l'éclatement originaire, combinée avec celle de la dilatation et de la restriction de l'univers.

6. En évitant les détails de l'argumentation de Proclus, pourtant essentiels en vue de la meilleure comprehension de sa pensée hautement originale au sein du néoplatonisme tardif, on s'arrêtera, pour conclure, à l'idée d'energie inhérente à l'activité de l'Un dans un univers philosophique en mouvement continu, et en tous sens[18]. L'énergie se répand à tout ce qui procède d'elle et y demeure sous forme de résidu, après être passée successivement à des niveaux inférieurs à chacun desquels elle appose, pour ainsi dire, son sceau. C'est en vertu de ces résidus de l'énergie initiale, comme en vertu de leur nature, semblable, sinon identique, à la sienne, que les entités émanant de leur source première tendent à la rejoindre par condensation, contraction et compression, les plus imparfaites atteignant les moins imparfaites et, à travers elles, graduellement, l'Un, à savoir la perfection même et la source de leur propre énergie. L'analogie du système proclusien avec la théorie du Big Bang et du Big Crunch est littéralement stupéfiante et coïncide absolument avec le modèle de l'éclatement et, accessoirement, avec d'autres modèles cosmologiques, tel celui de De Sitter, par exemple. Reste la constatation que, par les chemins les plus divers, le système de Proclus aura influencé maints philosophes modemes et servi, à la longue, de modèle incontestable au modèle cosmologique le plus récent et le moins contesté.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La ronde des dieux dans le système de Proclus, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 78, 2003, pp. 64-71. Cf. *Él. Théol.*, §32, 3 et suiv., p. 36 et suiv. D.

COSMIC HARMONY ACCORDING TO PROCLUS

Due to its ambiguity, Plato's cosmology[1] early enough incited the commentators to compare cosmic reality with some current conceptions of music, in spite of the complicated computations these comparisons required in order to look justified. Cosmic harmony has even been presented as a transcendent music or as the very transcendence of music. The Platonic demiurge is, according to Proclus, capable of modelling the cosmic matter by conferring to it forms guaranteed by the unique harmony of the universe[2]. Divine providence asserts itself in spite of the momentary failures and the apparent changes that ignorant people take for inherent to the condition of the cosmos[3]. This is the reason why such modifications do not concern but the renewal of the divisible parts of cosmic reality and affect by no means its unique structure and its continuity[4]. In the same order of ideas, the world is governed through a universal harmony, since it reflects the Good where it proceeds from through its creator and father[5]. The unity of the world derives from the continuity which dominates it[6] and which qualifies the participative continuity dominating Proclus' ontological universe[7].

The dialectic between the perfect and the imperfect, the instable and the immutable, haunts Proclus' thought. He admits, in principle, that what is defectful and weak transmits its being at its own cost, whereas it simultaneously suffers inflection and alteration[8]. As a mathematician and astronomer who does not contest Ptolemy's doctrine[9], Proclus insists on the apparent character of the anomalies observed in the movement of the celestial bodies by admitting its fundamental rectitude. Accordingly, he considers that the Sun and the planets move on apparently non concentric orbits as compared to those of the firmament[10], without however giving any explanation of this phenomenon. He nevertheless indicates some methods of measuring the differences between appearance and supposed reality[11]. From an epistemological viewpoint, it is convenient to «save the phe-

---

1. Particularly exposed in *Republic, X;* 616 b - 617 d; *Politicus,* 269 d - 270 d; 272 d - 273 e and *Timaeus,* 35 a-37a.

2. Cf. *in Tim.*, I, 143, 2-7 Diehl; PLAT., *Theaet.*, 156 a.

3. Cf. *in Tim.*, I, 126, 24-31 D.

4. Cf. *ibid.*, I, 90, 9-12 D.

5. The same occurs as far as the Henads are concerned. Cf. *Elements of theology,* § 151, p. 134, 3-5 Dodds; *ibid;* § 165, p. 142, 32-144, 2 D.

6. Cf. *ibid.*, § 166, p. 144, 15-21 D.

7. Cf. *ibid.*, § 165, p. 142, 28-31 D.

8. Cf. *ibid.*, § 27, p. 142, 29-31 D.

9. Cf. *Hypot. Astr.*, ed. C. Manitius, Leipzig, Teubner, 1909, p. 136, 14-17.

10. Cf. *ibid.*, 54, 13-19 M.

11. Cf. *ibid.*, 84, 19-25 M.

nomena»[12] by supposing the existence of an excentric orbit parallelly to an epicyclic one[13]. One should not neglect to take into consideration the epicyclic or helicoidal movement of the inferior entities in orbit around the superior ones in Proclus' ontology[14]. There certainly exists an obvious parallelism between the ontological and the astronomical sectors of Proclus' philosophy, but it manifestly stops here. The Diadochus applies the astronomical movement to that of the divine dancers[15]. He however desperately seeks a correct and exact solution to the problem of the Sun's motion, and confines himself to stretching the difference between the rotation of heaven and the nychthemeral rhythm[16]. He only accepts a thorough analysis of the various curves of the celestial bodies according to the plane surfaces they describe[17].

The question is about not a single curve, but several ones. Indeed, the problem raised by the apparent movements, as opposed to the real ones overlaps by far the case of the Sun and concerns the planets[18], the Moon[19] and the stars in general[20] as well. All of them follow elliptical curves which allow them to mark apogees and perigees. Such a kind of motion entails specific behaviours as far as the speeds of the celestial bodies are concerned[21]. It is in this perspective that the apparent movement of the Sun along the cycle of the zodiac may also be considered[22], since this movement presupposes the ecliptic[23]. Proclus remarks that when the Sun is located at the Twins, it covers the same distance less rapidly than when it is located at the Sagittary[24]. A similar conception is applied to all celestial bodies; it takes into consideration the excentric and epicyclic orbits[25]. Proportionally[26], these views equally apply to the apparent, though more complicated, movement of the Moon[27].

The anomalies eventually observed in the travelling of celestial bodies are but the result of the conjunction of several movements. They consequently are purely apparent[28]. Nevertheless, astronomers constantly look for the reasons which will allow them to explain

---

12. Cf. PLUTARCH, *De facie in orbe lunae*, 5, 3, 923 A (=*S.V. F.*, fr 500 Arnim, I, 112, 10-15, about Aristarchus). Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur l'origine philosophique possible du modele de l'univers aristarchéen, *Diotima*, 12, 1987, pp. 175-177.
13. Cf. PROCLUS, *Hypot. astr.*, 34, 19-23 ; 38, 4-9; 11-16; 58, 27-60, 23 M.
14. Cf. *in Tim.*, I, 332, 26-29; 369, 25-29; 403, 2-4; III, 23-24 D; *Hypot. astr.*, 64, 17-18; 176, 7-8 M.; *in Eucl.*, 137, 13-18 Friedlein.
15. Cf. E. MOUTSOPOULOS, The gods' cyclic dance in Proclus, *Proceedings of the Academy of Athens*, 78, 2003, pp. 171-178.
16. Cf. *Hypot. astr.*, 124, 21-23 M.
17. Cf. *ibid.*, 44, 14-19 M.
18. Cf. *ibid.*, 8, 5-18; 23-25; 166, 13-15; 222, 7-11 M.
19. Cf. *ibid.*, 10, 20-23 M.
20. Cf. *ibid.*, 10, 24 - 12, 1 M.
21. Cf. *ibid.*, 26, 8-12 M.
22. Cf. *ibid.*, 60, 1-4 M.
23. Cf. *ibid.*, 40, 19-26; 54, 11-12; 124, 19-21 M.
24. Cf. *ibid.*, 52, 16-23; 84, 19-25; 112, 1-4; 156, 7-9 M.
25. Cf. *ibid.*, 26, 7-8; 30, 22-27; 54, 13-19; 170, 20-23 M.
26. Cf. *ibid.*, 110, 24-26; 158, 5-11 M.
27. Cf. *ibid.*, 96, 4-13; 116, 8-10 M.
28. Cf. *ibid.*, 146, 5-7; 8-10; 156, 13-15 M.

these anomalies observed not only in the movements of the Sun and the Moon[29], but also in those of all the stars of the firmament[30]. This is why, in most cases, it is necessary to find out a numerical ratio existing between two centres: the one relating to the concentric revolutions; the other to the epicyclic ones[31]. Such a ratio can not be measured unless according to the positions of the stars that accompany the Sun[32], as well as in all other cases where this is indicated conformingly to the apogees and the perigees[33].

Such detailed references only confirm Proclus' thesis on the substantial unity of the universe, which nonetheless is compound[34], and on the laws that govern it. These laws derive from the providential attitude of the demiurge, an attitude which guarantees the unity of his creation. After Plato, Proclus invokes to this purpose some extremely subtle arguments[35]. Unique and unitary, though compound, the universe remains ordered according to a harmonious order which is sealed thanks to the undestructible link of analogy[36]. Besides, analogy manifests itself even in the details that characterize the functioning of the universe at an astronomical level[37]. Since the demiurge has created the world after a perfect paradigme he has structured it not as an aggregate, but as a functioning organism, starting with its soul and having recourse, to this effect, to numbers and to harmonies of numbers[38]. Had the world to be compact, the demiurge would have not intended to render it harmonious. However, it is precisely due to its mixed constitution that he managed to assure its unity thanks to the principle of harmony which had been suggested to him by the model which the world should be assimilated to[39].

Shaped after a perfect model, the world is, then, perfect itself by virtue of its harmonic and «analogical» constitution[40]. Dominated by constant laws which forecast all the eventual exceptions[41], so that its functioning be not disturbed, it exists perpetually within time which is the moving image of eternity[42]. If the world has some affinity with music, this is due to the fact that, just as music, it obeys the laws which derive from the principle of harmony. It is only on this condition that one may conceive of comparing it to music. Music, as far as it is concerned in itself, remains the privilege of mankind which has the duty of practicing it and, hence, of indefinitely promoting it.

E. MOUTSOPOULOS
(Athens)

---

29. Cf. *ibid.*, 14, 5-10; 16, 9-12 M.

30. Cf. *ibid.*, 4, 25 - 6, 5 M.

31. Cf. *ibid.*, 64, 17-19 M.

32. Cf. *ibid.*, 146, 2-7; 156, 13-15; 166, 5-8; 176, 20-22; 214, 17-18 M.

33. Cf. *ibid.*; 20, 14-20; 222, 8-9; 224, 13-16 M. One may proceed in the same way through a comparison of the apparent diameters of the Sun and the Moon in order to face the various aspects of their eclipses by referring to their real diameters. Cf. *ibid.*, 130, 27-29 M.

34. Cf. *In Tim.* I, 297, 14-21 D. (concerning the universe); 288, 24-27 D. (concerning the demiurge).

35. Cf. *ibid.*, II, 59, 2-60, 2 D.

36. Cf. *ibid.*, II, 41, 3-9 D.

37. Cf. *Hypot. astr.*, 112, 20-24; 176, 2-12; 182, 20-29; 214, 15-21; 224, 6-13 M.

38. Cf. PLATO, *Rep.*, X, 616 d; cf. *Plat. theol.*, V, 4, 255 Portus <p. 19,5-11 Saffrey-Westerink>; 255 P. <p. 19, 13-18 S.-W>; *in Tim.*, II, 268, 10-14 D.

39. Cf. *ibid.*, II, 112, 33-113, 9; 234, 7-20; 236, 5-12 D.

40. Cf. *Plat. theol.*, V, 20, 288-289 P. < pp. 73, 10-14 and 73, 24-74, 4 S.-W.>; *ibid.* V, 26, 303 P. < p. 97, 11-25 S.-W.>

41. Cf. *ibid.*, V, 24, 298 P.< p. 89, 14-22 S.-W.>

42. Cf. PLATO, *Tim.*, 38 c.

KANT TOUJOURS ACTUEL

Cet ouvrage fait partie de la série des éditions critiques des œuvres kantiennes en roumain inaugurée depuis longtemps par Rodica Croitoru.

Notre époque tourmentée jette un regard angoissé vers le héraut de la paix que fut Kant dont on connaît la redevance à l'œuvre de l'abbé Pierre, son contemporain. À ce propos, il est important de signaler le renouveau de la diffusion de sa pensée dans les pays de l'Union Européenne. L'essai kantien sur la paix[1] est suivi de deux autres petits textes: *Verkündigung des nahen Abschlußes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1796) et *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759), liés entre eux par l'idée de *maximum* social et philosophique. Du point de vue de sa réalisation technique, cette traduction (la troisième en roumain après celles de Ion Gorun (1922) et de Traian Brăileanu (1943) se propose d'accorder le vocabulaire juridique de Kant avec la terminologie juridique actuelle. Par exemple, pour le «droit international», en tant qu'equivalent du «Völkerrecht» et du «Staatenrecht», au cours de la période de l'entre deux guerres du XX^{e} siècle, la terminologie juridique roumaine fur influencée par la terminologie française, qui faisait dériver ces termes du latin «gens, -tis» = «gens», «nation» (en roumain: «gintă», «neam», «naţiune»); d'où a résulté en français, dans le contexte juridique, «droits des gens», et en roumain: «dreptul ginţilor». La législation française actuelle a remplacé ce terme par celui de «droit international public»; de façon similaire ont dérivé les termes anglais «international law» et roumain «drept internaţional». Un autre terme difficile pour les traducteurs roumains de l'œuvre kantienne fut «Zweckmäßigkeit» qui désigne l'adéquation de ce qui est qualifié en regard de sa forme, donc du but qui lui est assigné, mais certes pas du but lui-même. Les premiers essais roumains sur ce terme ont tenté de capter la présence du but en quelque chose, an forgeant le terme provisoire «fiinţarea unui scop» (c'est-à-dire «l'étant d'un but»). Au fil du temps, le vocabulaire philosophique roumain y a renoncé, en introduisant le terme «finalitate», s'inspirant du français «finalité», formé sur celui de «fin», tel l'englais «purposiveness», formé sur «purpose». Un processus analogue peut être signalé en ce qui concerne «Erlaubnisgesetz», la loi qui permet d'effectuer une action, et son contraire «Zwangsgesetz», qui limite la liberté d'action de l'individu. Les langues romanes ont eu recours aux adaptations locales du latin «permito; -ĕre» et sur les plans «coercĕo, -ĕre». Ainsi le roumain, sur les plans philosophique et juridique a adopté les termes «lege permisivă» et «lege coercitivă». La présente édition est accompagnée d'une ample étude introductive, où sont analysées les idées de l'es-

---

1. Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, trad. en roumain, Étude introductive, Étude sur la traduction, Notes, Bibliographie sélective, Index des concepts par Rodica CROITORU, Bucarest, Éditions BIC ALL, 2008, 207 pp, ISBN: 978-973-571-624-0.

sai kantien, tel que l'organisation internationale, l'autorité politique, les formes d'état, la constitution républicaine, la liberté juridique, l'action historique, la communauté humaine, l'impératif moral, et aussi leurs interprétations classiques et contemporaines. Il s'agit d'une étude detaillée et approfondie, bref exemplaire, qui mérite d'être traduite à son tour.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

NEW APPROACHES OF KANTIAN MORALS

The problem of happiness in Kant's «system», is a crucial one, since it reveals a close relation with the main moral «entity», namely the moral law[1]. Between these two extremes there is a large variety of theoretical forms and situations where happiness is included in the «practical» works, taking into consideration (the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, the *Critique of Practical Reason* and the *Metaphysics of Morals*). From the very beginning, i. e. in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, an incompatibility of principle separates happiness and moral law, since they belong to different domains, subject to different legislations, respectively nature legislated by the laws of nature, and morality legislated by the law of freedom. Together with this first attitude, Kant identifies happiness with a *natural tendency* of human being. This *natural* characteristic appears as subordinated to the variations produced by the incidence of external factors that make happiness unable to join to the *a priori* conceptual framework of this task. As such, it will be regarded no more than an *empirical concept*, issued from the experience the domain of nature makes possible. Thus, it is opposed to the firmness of moral law, as being included in the sphere of *impulses* and *inclinations* which sums up the sensible determinants of human being. To happiness importance is attached when it is deemed to participate in the *normal* condition the human being has to attain, in order to be able to tend to the *exceptional* condition claimed by the ideality of moral law. As such, happiness appears as an *indirect duty*. Another theoretical progress happiness attains in this critical work comes together with its drawing near the framework of the *a priori* concepts, where it is regarded as an *a priori* purpose of human being. This kind of purpose will be no more subject to variations of personal experience, since it appears as a *general idea* or as a *principle* expressed by *moral law*.

The relation between happiness and moral law is strengthened thoughout the *Critique of Practical Reason*, which continues the process of unifying the diverse theoretical forms admitted by happiness. The latter appears here as a *general idea* which is able to enrich the human being through the state of an equilibrium favourable to the fulfilment of duty. Consequently happiness will be regarded as *a special kind of duty*, able to attain a *special kind of good*. It will of course be not *the* moral good, which is an *a priori* concept, focusing on a moral purpose; happiness developed at a natural level could be embedded just in a *relative good*, trying to put in agreement *life* with *morals*. Being dependent in a large measure on life, happiness will cause some breaks to Kant's idealistic conceptual framework, that appear as tendencies to *existentialism* and to *philosophy of life*, through

---

1. Пβ. Rodica Croitoru, *Fericire şi lege morală la Kant* (*Happiness and Moral Law in Kant*), Bucharest, BIC ALL Publishing House, 2008, 190 pp., ISBN 978-973-571-862-6.

which happiness will be defined as a *contentment of human being with its whole existence.*

In the *Metaphysics of Morals* the natural tendency towards happiness joins the general *teleological* view of this work, where happiness becomes the means through which morality allows us to remove obstacles, in order to realize the whole rational *purpose* of morals, which is the *moral good.* In this way it comes near to the central idea of this work, which is the *purpose-duty* which is manifested in the *perfection* of the self and the *happiness of the other.* But the most beautiful theoretical cover Kant gives to happiness is *love.* Love is defined, in the present teleological view, as *assuming the purposes of the other one.* We do actively manifest the special feeling of love when we turn the existential purposes of the other one to our own purposes. The relation of *love* with *happiness* comes to its fulfilment when rethinking it in accordance with the prime being. If God asks the human being to love his fellow man, it follows that love is a cohesive factor of human life and an important factor of Creation as well. If God have had such a purpose when creating the world, it is supposed that the love he manifested towards men was directed to their happiness. Enjoying of such an ascendance, happiness could have been given to the human being as a *duty towards himself.* What is of importance in order to delimit the theoretical status of happiness followed in the extremely significant work of Rodica Croitoru, which opens new ways of interpetation of the Kantian system, is the fact that, through successive intermediate stages from the *natural* level where it initially was inserted it to the *moral* level, due to a constant reference to leads moral law.

E. MOUTSOPOULOS
(Athens)

ENSEIGNER EN GRÈCE
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, SCIENCE HISTORIQUE ET MÉTAHISTORIQUE

L'enseignement de l'histoire de la philosophie varie selon les programmes dans les divers pays. En France, par exemple, où le programme des classes terminales, imposé dès le XIX[e] siècle par Victor Cousin, est toujours en vigueur, l'histoire de la philosophie est enseignée à côté et en fonction de la philosophie dite «systématique». Par contre, en Italie son enseignement, selon une longue tradition qui passe par la réforme due à Giovanni Gentile, est, jusqu'à présent, étalé sur trois années consécutives et comprend, tour à tour, la philosophie ancienne, médiévale et moderne. En Grèce, cet enseignement est surtout axé sur l'étude des textes philosophiques, en particulier anciens. Or, qu'est-ce au juste que l'histoire de la philosophie?

C'est bien à Kant que remonte la distinction radicale entre «philosophie» et «philosopher», le premier de ces termes étant entendu comme décrivant un acquis global de la pensée; et le second, un engagement de l'intellect à contribuer à l'avancement et au devenir de cet acquis en reprenant ses données en vue de les approfondir. C'est, par ailleurs, à Husserl que remonte, dans ce dernier sens, la qualification du philosophe, d'éternel débutant. Enfin, c'est à Whitehead que remonte l'affirmation que, dans l'ensemble, la philosophie n'est qu'une série de commentaires aux méditations platoniciennes. Faut-il envisager ces points de vue comme représentant des thèses contradictoires relatives à l'enseignement de l'histoire de la philosophie? Celle-ci est-elle une science descriptive à part ou bien participe-t-elle au développement du «philosopher»? Et quels sont les paramètres de la problématique, à partir desquels on pourrait envisager l'approche de son enseignement? Voilà des questions incontournables auxquelles on doit tenter de répondre.

La recherche méthodique, la constatation et l'enseignement d'une vérité philosophique n'ont certes pas un caractère hypothétique, voire simplement positif. La formulation d'une telle vérité présuppose l'adhésion et la participation de la conscience à celle-ci de manière totale. Toute distinction qualificative de cette activité en activité logique et axiologique est à rejeter; car, alors que la constatation en général d'un principe scientifique nous laisse d'habitude indifférents, du moins si elle ne comporte pas des conséquences immédiates pour l'itinéraire de l'humanité, au contraire un principe philosophique n'est pas concevable sans l'évaluation de ses prolongements dans la vie humaine. Il est même impensable que toute science morale, humaine et politique, puisse échapper à cette nécessité. D'ailleurs tout chercheur véritable est tenu de réfléchir sur un plan philosophique, ne serait-ce qu'une fois dans sa vie, à propos de ses engagements scientifiques. La singularité de la pensée philosophique va même jusqu'à provoquer des difficultés quant à l'interprétation des termes qui désignent des préoccupations philosophiques particulières et concrètes, à savoir des disciplines spéciales de la philosophie entendue dans sa généralité.

La référence à ces difficultés constitue une introduction à la structure même de l'his-

toire de la philosophie et aux exigences de son enseignement. La question est plurivalente, car elle touche à l'objet spécifique et à l'enseignement de la discipline philosophique nommée et à son but[1]; à son axiomatique, c'est-à-dire au système des principes qui en régissent le cours; à sa problématique, par conséquent, aux contours de la région dans laquelle l'historien de la philosophie est appelée à se mouvoir[2]; à sa méthodologie, donc à la vérification du réseau méthodique qui permet la recherche et l'enseignement de la discipline en question les plus conséquents et le plus productifs; et à sa propre axiologie, surtout à sa légitimité en regard de l'activité philosophique tout court.

La discipline en question est-elle vraiment historique au sens où le terme d'histoire concerne aussi d'autres domaines du savoir? L'histoire de la philosophie serait-elle une histoire à proprement parler? À cette question le XIX^{e} siècle historiciste se révélerait assurément affirmatif. De nos jours, il faudrait toutefois négliger intentionnellement quelques faits indéniables, telle, par exemple, l'extention, à maints égards salutaire, de la pensée phénoménologique à la plus grande partie des sciences humaines, avant d'accepter absolument une telle allégation. Il s'agit même, plus que d'une irruption de l'histoire dans le domaine de la philosophie, d'une supération de l'histoire par cette dernière. Certes, pour le célèbre historien Ranke, l'historien idéal est celui qui est en mesure de décrire avec la plus grande exactitude «wie es eigentlich geschehen ist»[3], comment un événement concret s'est produit. À la limite, cet aspect de la question tend à imposer le triomphe des spécialités, tant et si bien que, selon Raymond Aron[4], l'unité de l'histoire tend à se dissoudre dans la pluralité croissante de nouvelles disciplines créées à l'instar de ce qui se passe dans le domaine des sciences naturelles où tout encyclopédisme appartient désormais au passé[5].

Il serait hors de question que l'histoire de la philosophie et son enseignement puissent être asservis à quelque pensée engagée que ce soit[6]. Il est toutefois utile de ne pas perdre

---

1. Cf. K. STERNBERG, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte?*, Berlin, Pan-Verlag, 1926, pp. 37 et suiv.; F. HEINEMANN, Die Geschichte der Philosophie als Geschichte der Menschen. Betractungen über ihren Gegenstand, ihre Methode und ihre Struktur, *Kantstudien*, 31, 1926, pp. 212-250; G.B. GRASSI-BERTAZZI, *Presupposití fondamentali della storia della filosofta*, Palermo, Sandron, 1921, pp. 11 et suiv.

2. Cf. E. HOFFMANN, Über die Problematik der philosophisch-geschichtlichen Methode, *Theoria*, 3,1937, pp.3-37, où l'indépendance de histoire de la philosophie est soutenue; H. GUTHRIE, *Introd. au probl. de l'hist. de la philos.*, Paris, Alcan, pp. 17 et suiv.; H. GOUHIER, *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1944, pp. 9 et suiv.

3. Cf. L. v. RANKE, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Berlin-Leipzig, 1824, pp. 45 et suiv.

4. Cf. R. ARON, La philosophie de l'histoire, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 12. Cf. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1917 (1ère êd. en allemand, Tübingen, Mohr, 1915) t. IV de la *Filosofia dello spirito*, où il est soutenu que l'histoire entière se résume dans le présent.

5. Cf. H. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 2 vol., Rotterdam, 1695-1697. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La critique d'Anaxagore chez Morérl et Bayle, *Annales de la Fac. des Lettres et Sc. Hum. d'Aix*, 34, 1960, pp.19 et suiv.

6. Dans cet esprit, Cf. W. DILTHEY, Introd. à *l'étude des sciences humaines*, trad. ft. par L. Saurin, Paris, P.U.F., 1942; M. GUÉROULT, Métaphysique et Weltanschauungen d'après Dilthey, *Revista Brasileira de Filosofia*, 1932. Cf. déja Chr. GARNE, *De ratione scribendi historiam philosophiae*, Leipzig, 1768 et A. GROHMANN, *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*. Cf.

de vue que, pour des raisons psychologiques et épistémologiques, la recherche et l'enseignement en cause présentent tous les caractères d'une création et d'un échange libre des esprits, sur lesquels s'appose le sceau de l'interpolation personnelle de l'historien qui, lui, est en mesure de dominer constructivement son matériel, aussi ample soit-il. On soutiendrait même qu'il est possible d'entrevoir en l'occurrence l'éventualité de discerner deux étapes particulières: l'une analytique et critique; l'autre, synthétique et herméneutique, qui permet de faire état d'une pensée *métahistorique*. Ce terme, loin de sous- entendre le rejet d'une pensée initiale rigoureusement positive visant l'examen concret du matériel, implique le postulat d'une supération de l'étape que cette pensée caractérise en tant qu'étape préparatoire de l'autre qui s'avère substantiellement axiologique, malgré le fait qu'à son niveau non plus la réflexion philosophique ne coïncide pas exactement avec la réflexion thématique, également qualifiée de «systématique», mais en constitue un complément nécessaire. Il semble bien que nulle attitude philosophique qui se voudrait compatible avec les postulats d'une épistémologie élémentaire de la philosophie ne serait en mesure de négliger l'importance de la communication continue entre ces deux niveaux de l'intellection, communication qui contribue à l'enrichissement effectif du rendement de l'activité scientifique[7]. En somme, l'histoire de la philosophie diffère radicalement de l'histoire de toute autre science, et son enseignement sera impérativement conforme à sa nature[8].

En conséquence, l'objet de l'histoire de la philosophie et de son enseignement serait l'examen de tout philosophème formulé par écrit ou autrement, mais de toute manière considéré comme tel depuis l'aube de la présence de l' ésprit humain à ce jour, et sa liaison dynamique au questionnement raisonné. Cet objet est d'habitude introduit dans un cadre beaucoup plus étroit, étant donné que toute manifestation périmée ou vivante relative à la pensée dite magique, mythique, primitive, archaïque ou sauvage, tout comme celle de la mentalité de l'enfant, qui lui est apparentée, lui aura été retranchée[9]; si bien que,

---

M. GUÉROULT, Bergson devant les philosophes, *Les Études Bergsoniennes*, 5, 1960, pp. 11-35. Cf. MOUTSOPOULOS, *La critique du platonisme chez Bergson*, Athènes, 1975; IDEM, Historiologie philosophique et philosophie de l'histoire, *Diotima*, 6, 1979, pp. 151-153; L. GOLDMANN, Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie, *Revue Philosophique*, 73, 1948, pp. 160-179.

7. Cf. A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, t. 1, Paris, P.U.F., 1948, pp. V-VII; M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano, Bocca, 1950, notamment Introd., pp. 9-28; V. LANTERNARI, Scienza delle religioni e storiocismo, *Annali della Fac. di Lettere e Filos. dell' Untv. di Bari*, 6, 1960, pp. 51-65.

8. Cf. É. BRÉHIER, *La philosophie et son passé*, Paris, P.U.F., 1950, p. 21; F. BARTOLONTE, *Teoreticità della filosofia*, Messina, Sessa, 1950; L. ROBIN, L'histoire et la légende de la philosophie, *Revue Philosophique*, 60, 1935, pp. 161-175.

9. Cf. E. B. TYLOR, *Primitive Culture Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 1871; L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922; P. MASSON-OURSEL, Objet et méthode de la philosophie comparée, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, pp. 541 et suiv.; IDEM, *La philosophie comparée*, Paris, Alean, 1923; A.O. LOVEJOY (éd.), *Documentary History of Prtmitivism and Related Ideas*, Baltimore, John Hopkins Univ., 1935; IDEM, The Historiography of Ideas, *Proceedings of the Amer. Philos. Soc.*, 78, 1938, pp. 529-543; M. MANDELBAUM, Arthur O. Lovejoy and the theory of Historiography, *Journal of the History of Ideas*, 9, 1948, pp. 412-423; P. O. KRISTELLER, The Philosophical Significance of the History of Thought, *ibid.*, 7, 1946, pp. 360-366. Cf. F. HEINEMANN, *op. cit., supra*, n. 1. Rappelons que la mentalité primitive se fonde sur des principes d'une logique polyvalente et non bivalente, notamment ceux de non-contradiction et du tiers non-exclu, alors que celui de causalité s'y traduit par l'expression *post hoc, propter hoc*.

même quand il est permis que des problèmes ayant trait à des manifestations de préoccupations humaines perdues dans la brume des temps, la plupart des auteurs sont d'accord pour en exclure toute survivance. Il est, en tout cas, intéressant de constater que l'examen du mythe, en ce qui concerne la Grèce antique, permet la compréhension plus complète du Logos, et que la confrontation d'élements mythiques et théorétiques contribue à la meilleure connaissance de deux mentalités décidément opposées[10].

On définira donc l'objet de l'histoire de la philosophie de manière synthétique en y incluant subsidiairement et accessoirement ce que l'on en avait exclu précédemment, et ce pour des raisons de complémentarité. Dans ces conditions, on entendra par histoire de la philosophie non seulement l'histoire des philosophes et de leurs systèmes, mais, surtout, des philosophèmes élémentaires, à savoir des idées, de leur formation et de leur survivance dans le cadre de l'activité universelle de l'esprit des personnes et des sociétés[11]. À partir de la définition de l'objet et de l'importance de l'histoire de la philosophie on en déduira la finalité[12] qui est la recherche et la fruition de l'héritage du passé de la pensée philosophique lesquelles constituent la condition *sine qua non* de sa légitimité[13]. Chaque époque envisage ses problèmes d'une manière différente, mais toutes concourent à l'enrichissement du patrimoine universel de l'humanité[14].

L'axiomatique de l'histoire de la philosophie, comme de toutes les autres sciences, est tenue de respecter obligatoirement les principes de la logique aristotélicienne. Le principe d'identité assure la continuité de l'évaluation des manifestations de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie se révèle ainsi, malgré son autonomie, un complément incontour-

---

10. Cf. J. PIAGET, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, Alean, 1927; IDEM, Quelques formes primitives de causalité chez l'enfant, *L'Année Psychologique*, 1925, pp. 31-71; Cf. L. LÉVY-BRUHL, *op. cit., supra*, n.9; Cf. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; IDEM, *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, notamment l'Introduction. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Histoire* de la philosophie, t.I, Athènes, 1986, chap. I, «Du Mythe au Logos», pp. 21 et suiv.; L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998.

11. Cf. P. JANET, La géographie de la philosophie, *Revue Philosophique*, 1889, pp. 337-355, H. HESS, Epochen und Typen der philosophischen Historiographie, *Kantstudien*, 28, 1923, pp. 340-363; H. LEISEGANG, *Denkformen*, Berlin, De Gruyter, 1928, pp. 15 et suiv.

12. Cf. E. BRÉHIER, *op.cit., supra*, n. 8, p. 23.

13. Cf. R. MONDOLFO, La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi, *Cultura filosofica*, 1911; H. GOUHIER, Évolution et création dans l'histoire des idées, *Psyché*, 1948, pp. 15-48; E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1974, pp. 37-52; M. DAL PRA, *op. cit., supra*, n.7; M. GUÉROULT, *Revue Philosophique*, 1959, pp. 116 et suiv.; N. HARTMANN, Zur Methode der Philosophiegeschichte, *Kantstudien*, 15, 1910, notamment p. 462; J. N. THEODORACOPOULOS, La notion de philosophie et la notion d'histoire de la philosophie, *Archives de Philosophie et de Théorie des Sciences* (Athènes), 1929.

14. Cf. déjà J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae... ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols., Leipzig, 1741-1744; Ch. RENOUVIER, *Essai d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 1885-1886, t. 1, Introduction. M. GUÉROULT, Métaph. et Weltansch., *supra*, n. 6; IDEM, Le problème de la légitimité de l'hist. de la philos., *Archivio degli Studi Filosofici*, 1954; IDEM, L. Brunschvicg et l'histoire de la philosophie, *Bulletin de la Soc. Fr. de Philos.*, 1954; T. A. NUÑO, *La revisión heideggeriana de la hist. de la filos.*, Caracas, 1962; É. BRÉHIER, L'esprit de l'hist. de la philos. en France, *L'activité philos. en France et aux États-Unis*, t. 2, 1950, pp. 64-75.

nable de la pensée philosophique pure et créative, étant donné que chaque philosophème doit être examiné selon la constitution unitaire de l'esprit humain. Le principe de contradiction contribue à compléter le principe précédent: les différences entre systèmes philosophiques peuvent être envisagées comme confirmant l'unité de l'esprit philosophique dans un cadre plus général. La dynamique de la pensée philosophique fait que celle-ci peut être comparée à une pierre précieuse: plus elle est «travaillée», plus elle présente de nombreuses facettes et, en conséquence, plus d'éclat. La richesse de la philosophie reflète la richesse de l'esprit humain[15]. Le principe de la raison suffisante ou de causalité sera traduit en l'occurrence comme suit: tout philosophème est considéré comme dérivant d'un besoin intérieur de l'esprit qui en prend conscience lors d'une occasion donnée. Le prolongement de cette occasion et de ses rapports avec la spécificité du philosophème en cause doivent être pris en considération et soumis à un examen critique et axiologique. Cette causalité ne s'oppose pas à la liberté fondamentale de l'esprit, car elle est de nature logique, puisqu'elle concerne l'organisation interne de tout système philosophique. Il se peut même qu'en raison de cette causalité le même philosophe se contredise sur le même sujet dans deux textes distincts parce qu'il agit à partir de prémisses différentes[16]. C'est pourquoi la seule nécessité obligatoire pour un système est celle de sa cohérence[17]. Enfin, le principe de finalité suggère que l'histoire de la philosophie vise non point à sa propre justification, mais à résoudre les problèmes de la pensée philosophique afin de les intégrer dans une perspective philosophique élargie[18].

De la multitude des questions qui forment la problématique de cette discipline de la philosophie[19], certaines se rapportent à l'objet et au but de la recherche historique alors que d'autres concernent l'élaboration du matériel historique. J'ai longuement disserté sur les premières. Celles de la deuxième catégorie visent à l'établissement des fondements d'une méthodologie. Dans ce domaine, plus qu'ailleurs, les points de vue varient depuis déjà l'antiquité[20]. L'attitude méthodique la plus ancienne envers les conceptions philosophiques révolues, après Démocrite et son école, est due incontestablement à Aristote dont une partie du début de la *Métaphysique*[21] peut être considérée comme la première histoire scientifique de la philosophie. Quant à la méthode suivie, l'exposition y est à la fois historique et thématique, car elle met l'accent sur la succession interne des philosophèmes préaristotéliciens entre lesquels elle établit des rapports substantiels. Dans ce cas, la distinction et la recherche des éléments historiques se fait selon des critères thématiques[22].

---

15. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Introd. à la philos.*, Athènes, 1962, p. 73.

16. Cf. IDEM, *La pensée et l'erreur, (supra,* n. 13), pp. 53 et suiv.

17. Cf. M. GUÉROULT, Logique et architectonique des philosophies, *Encyclopédie francaise,* 1957.

18. Cf. M. GUÉROULT, *Histoire et technologie des systèmes philosophiques,* Paris, Éd. du Collège de France, 1951.

19. Cf. R. MONDOLFO, *Problemi e metodi di Ricerca nella storia della filosofia,* Firenze, La Nuova Italia, 1952; V. DELBOS, La méthode en histoire de la philosophie, *Revue de Métaph. et de Morale,* 1917, pp. 137 et suiv; pp. 3 69 et suiv; J. STENZEL, Zum Problem der Philosophiegeschichte. Ein methodologischer Versuch, *Kantstudien,* 26, 1921, pp. 416-453.

20. Cf. M. DAL PRA, *op. cit., supra,* n. 7 et 13; R MONDOLFO, *op. cit., supra,* n.19; N. HARTMANN, *op. cit., supra,* n. 13.

21. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, A3, 983 b 17 et suiv. Cf. H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of the Presocratic Philosophy,* Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1935; IDEM, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* 1944.

22. Une méthode analogue est suivie par THÉOPHRASTE, *De sensu,* §1, et suiv., ainsi que d'au-

À l'opposé de cette méthode se situent la méthode biographique et doxographique à laquelle recourt, par exemple, Diogène Laërce[23] qui, malgré tout, est une source précieuse pour la postérité[24], et la méthode à la fois critique et éclectique suivie plus tard par Aétius et Stobée[25].

Ces trois conceptions méthodologiques fondamentales, considérées tantôt en soi et tantôt en fonction l'une de l'autre, furent suivies par tous les auteurs d'histoires générales de la philosophie, à partir de la renaissance[26] jusqu'à Hegel qui tenta d'appliquer également dans ce secteur sa méthode dialectique (thèse, antithèse, synthèse)[27]; il s'agit d'un schème *a priori* d'après lequel on serait en mesure, à tout instant, de prédire avec une précision quasiment mathématique, l'avenir de la philosophie (Hegel prétendait, de manière contradictoire, il est vrai, que sa propre philosophie serait définitive). Or pareille prétention est purement théorique, car, en réalité, un tel schème conduit à des divagations[28] (pour emprunter l'expression critique de Julian Huxley)[29].

Une dernière méthode, peut-être la plus féconde et la plus créative, consiste à suivre l'apparition, le développement, l'imposition et la survivance d'une idée (d'un philosophème) dans l'œuvre d'un philosophe ou au cours d'une période donnée avec toutes les précautions nécessaires pour éviter des malentendus, puis à procéder par synthèses respectives et par évaluations successives, afin de reconstituer une histoire exacte des idées[30]. La reconsti-

---

tres représentants du Péripatos. Cf. les éditions de la série de F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Basel, 1944 et suiv.

23. Cf. DIOG. LAËRCE, *Vies ...* , éd. R. O. HICKS, London, Heinemann, 1925; R. HOPF, *The Books of Diog. L., its Spirit and its Method*, New York, Columbia, 1930.

24. Lui-même a notamment puisé chez SEXTUS EMP. dont la méthode est surtout réfutative. Cf. l'éd. De H. MUTSCHMANN, Leipzig, 1954; F. NIETZSCHE, De Diog. Laert. Fontibus, *Rheinisches Museum*, 1868.

25. Cf. l'éd. de A. Meineke, Leipzig, 1884-1994. Cf. M. DAL PRA, *op. cit., supra*, n. 7, 13 et 21.

26. Cf. déjà, entre autres, W. BURLEIGH, *De vite et moribus philosophorum*, Kiel, 1472; J. JONSIUS, *De scriptoribus historiae philosophiae libri IV*, Frankf., 1659; Th. STANLEY, *The History of Philosophy*, London, 1655; G. HORNIUS, *Historia philosophiae*, Lugdunum, 1655; W. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., Leipzig, Barth, 1798-1819; V. COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie*, Paris, 1827.

27. Ainsi, par ex., à propos de la pensée présocratique, le «devenir» d'Héraclite sera considéré comme un produit nécessaire de l'opposition de l'«être» des cosmologues ioniens et le «non-être» des ontologues éléates. Cf. K. L. MICHELET (herausg.), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2 vols., Berlin, 1833-1836. Ici, la violation de la réalité historique devient manifeste, comme dans le cas où Hegel prétend que le développement de l'histoire de la philosophie est prévisible.

28. De semblables critiques très sévères ont été adressées de la part d'une autorité comme M. GUÉROULT, *Revue Philosophique*, 1954, p. 420, à propos du livre de B. RUSSELL, *Histoire de la philosophie occidentale ...* , trad. fr. par H. Kern, Paris, Gallimard, 1953.

29. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La Pensée et l'erreur (supra*, n. 13), p. 82. J. F. HERBART, cité par È. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, t. 3, Paris, P.U.F., 1946, p. 808, et E. ZELLER, *Grundriß der gr. Philosophie*, 9e éd., Leipzig, Reisland, 1908, p. 3, ont en partie soutenu que le postulat de la complémentarité des systèmes résulte du cadre historique où chaque philosophème fait son apparition. Or, si une nécessité est discernable dans un ouvrage philosophique, elle est due exclusivement à des raisons de cohérence interne. Cf. É. BOUTROUX, M. Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie, *Revue Philosophique*, 1877, pp. 1-16 et 134-166.

30. Une telle conception évolutioniste est encore envisagée par Ch. LÉVÊQUE, *La science du beau, dans ses principes, dans son application et dans sor histoire*, 2 vols, Paris, 1860; Cf. P.

tution génétique et non seulement critique du discours philosophique doit prévaloir. Il faut préciser le fil conducteur selon lequel un texte philosophique fut créé. Les éditions critiques et diplomatiques qui découlent de ce travail reflètent au possible la démarche d'un philosophe, pour découvrir et compléter la vérité; démarche qui s'apparente à celle d'un artiste[31]. Les dialogues platoniciens ne sont-ils pas des œuvres littéraires autant que philosophiques[32]? C'est dans ces conditions que s'achève le stade préparatoire du travail de l'historien de la philosophie, et qui ouvre la voie vers l'estimation et l'élaboration axiologique de la matière qui lui est offerte, ce qui, à l'évidence, fait surgir la dimension *métahistorique* de l'histoire de la philosophie, celle-là même qui en fait ressortir plus parfaitement le rapport étroit avec l'intellection vivante.

En conséquence, par histoire de la philosophie on entend l'histoire des aventures de la conscience humaine qui se cherche, et ce à travers les siècles. Cette attitude ne se manifeste ni sous forme de systèmes accomplis ni sous forme de problèmes généraux, mais plutôt en tant que succession d'idées; car ce sont les idées et non les systèmes qui font carrière comme personnages du drame de l'esprit humain. Elles se comportent tel le cours d'un ruisseau, s'amplifient, puis disparaissent avant de resurgir de quelque profondeur. Histoire des idées, certes, mais avec les réserves méthodologiques signalées. Conformément à ce qui précède, l'histoire de la philosophie est une réflexion rétrospective et restructurative parallèle, mais aussi inséparable de la réflexion «en acte», et qui confirme, pour sa part, la liberté de l'esprit; une réflexion qui met en évidence et évalue, à son tour et à sa manière, les «bornes» qui marquent le passage de la pensée humaine à travers les avenues ou les sentiers qu'elle-même a tracés. Aussi l'histoire de la philosophie et son enseignement s'affirment et demeurent des supérations tant de l'histoire que, d'un certain point de vue, de la philosophie tout court.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

BRAÏLAS-ARMÉNIS, Histoire et définition de la notion du beau, *Œuvres philosophiques*, t. 4A, éd. par E. MOUTSOPOULOS et A. GLYCOPHRYDOU-LEONTSINI, Athènes, Fondation de Recherches et d'Éditions de Philosophie Néohellénique *(Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum;* sous la dir. d'E. Moutsopoulos), 1973, p. 138; E. MOUTSOPOULOS, *Pétros Brailas-Armenis*, New York, Twayne, 1974, pp. 65 et 138, n. 1. Cf. déjà IDEM, *Le problème du beau chez Pétros Vraïlas-Arménis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, §33, pp. 52 et suiv.; Ch. RENOUVIER, *Histoire et évolution des problèmes métaphysiques*, Paris, Alean, 1901. L'angle sous lequel l'accès à un philosophème est possible est soit *statique* (cf. par ex. Th. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn, Hanstein, 1963) soit *génétique* (cf. par ex. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946). Cf. l'ouvrage monumental de L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908. Ici se profile de soi la question de la valeur et de la finalité des commentaires. Le commentateur n'agit pas tellement en tant qu'historien de la philosophie, mais plutôt en tant qu'interprète. Ses interprétations, bien qu'elles portent souvent ombrage aux textes mêmes, sont toujours utiles en tant qu' évaluations.

31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers une phénoménologie de la création, *Revue Philosophique*, 86, 1961, pp. 263-291. Cf. P.-M. SCHUHL, Transmission, établissement, édition de textes philosophiques, *Encyclopédie* française, t. XIX, p. 2D, 12; IDEM, *Études platoniciennes*, Paris, P.U.F., 1960, pp. 48-68. Cf. A. ROBINET, Textes de Bergson. Premières rédactions de «La conscience et la vie», *Les Études Bergsoniennes*, 6, 1961, pp. 5 et suiv.

32. Cf. PLATON, *Phédon*, 61a. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2e éd. Paris, P.U.F., 1989, p. 1, n. 1.

À PROPOS DE L'«ASTROPHYSIQUE» KANTIENNE

Le lecteur qui a sous les yeux pour la première fois les lignes du début de la *Conclusion* de la *Critique de la raison pratique*, de Kant, aux termes de laquelle «Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y applique: le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi...; je les vois devant moi, et je les rattache immédiatement à mon existence»[1], se doute à peine que cette phrase n'est pas l'effet d'un éclair soudain, mais le produit d'une longue méditation qui, pour sa première partie, tout au moins, prend ses racines dans deux des écrits kantiens les plus anciens, respectivement l'«Histoire générale de la nature et théorie du ciel», datant de 1755, et «L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu», datant, lui, de 1763, notamment dans la septième «considération» de cet ouvrage, sans oublier les quelques allusions au monde céleste contenues dans la «Dissertation de 1770»[2]. La théorie de Kant a été rapprochée de celle émise beaucoup plus tard par Laplace[3], puis reprise *mutandis mutatis* respectivement par Schopenhauer[4], Helmholz[5], et Marx[6], et communément citée, peut-être à tort, comme «théorie de Kant-Laplace»[7], mais également en raison, si l'on tient compte (à part le parallélisme des explications du philosophe allemand et du savant français sur la structure de l'univers, qui, toutes les deux dérivent de la théorie de Newton) de l'idée commune, chez l'un et l'autre, d'une cause nécessaire que Kant appelle Dieu, pour sa part, alors qu'il est convenu d'appeler, par opposition, «le démon de Laplace», à savoir une intelligence, ne serait-ce qu'*im-*

---

1. *AK* (= éd. de l'Acad. de Berlin), 1902 et suiv., V, 161-162; *PL* (= éd. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980-1986), II, 801-802 (trad. J. Rivelaygue). Cf. déjà Hist. gen., Préface, *AK* I 222; et suiv. PL I 30 et suiv.

2. Par ex. *AK* II, 405, *PL* I, 656 (trad. F. Alquié): «l'espace constitue le principe de l'*Ensemble*, c'est-à-dire de tout ce qui ne peut être la partie d'un autre tout», qui semble contredire *AK* II, 403; *OP* I, 659: «L'espace n'est pas quelque chose d'objectif et de réel... mais il est *subjectif* et idéal...».

3. Cf. P. LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Paris, 1796.

4. Cf. A. SCHOPENHAUER, Parerga und Paralipomena, *Sämtliche Werke*, t. 6, 1947, p. 142 et suiv.

5. *Reden* (3e éd.), t. 2, 1903, pp. 55 et suiv., 77.

6. Cf. K. MARX, *Marx und Engels Werke*, t. 20, 1968, pp. 316 et suiv., 466; cf. F. ENGELS, Anti-Dühring, *ibid.*, pp. 52 et suiv.

7. Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft* (*en*), t. 1, 1964, pp. 131 et suiv.; 156 et suiv.; cf. U. W. BARGWENDA, *s.v. Kant-Laplacesche Theorie*, J. RITTER - K. GRÜNDER (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, Darmstadt, Wissenschafthiche Buchgesellschaft, pp. 693 b - 694 a.

manente aux lois de l'univers réduites aux seules lois de la mécanique. C'est d'ailleurs à une pareille réduction qu'à la suite de Newton, Kant s'était déjà livré. «Après avoir ramené le monde au chaos le plus simple», écrit-il, je n'ai pas appliqué pour le développement du grand ordre de la nature d'autres forces que celles de l'attraction et de la répulsion, deux forces qui sont toutes deux également certaines, également simples et en même temps également originaires et universelles»[8]. D'une manière générale, Kant suppose que la matière était à l'origine dispersée dans l'espace cosmique et que, par la suite, elle se mit en mouvement par l'effet de la gravitation pour, finalement, former le Soleil. En conséquence d'une perturbation opposée d'autres partucules, qui s'y serait ajoutée, des mouvements secondaires en résultèrent; ils s'unirent en une rotation commune. Les parties de la matière dont le mouvement secondaire aurait atteint un degré d'équilibre suffisant pour leur permettre de graviter autour du Soleil s'en seraient détachées sous forme de cercles concentriques pour constituer ensuite les planètes.

Kant semble contester, en soutenant cette hypothèse, fondée, comme il le prétend, sur la pure mécanique, qu'on ait affaire, lors de cette cosmogonie, à une intervention divine, ne serait-ce qu'indirecte. Il ne manque tout de même pas de remarquer que son explication des faits est «compatible avec la foi en un Dieu sage»[9]. Il suffit de se hisser jusqu'au niveau de la transcendance à travers la grandeur de la nature pour communiquer pleinement avec le divin: «Toute la nature qui comporte une relation générale d'harmonie afin de pouvoir être l'objet de complaisance pour la divinité, ne peut que remplir d'une satisfaction sans fin cette source originelle de toute perfection»[10]. De même, au début du huitième chapitre de l'«Histoire générale de la nature», qui traite de la «preuve générale de l'exactitude d'une théorie mécanique de l'organisation de l'univers», on lit ce qui annonce très précisément la première image du début de la Conclusion de la deuxième *Critique*[11]: «On ne peut pas regarder l'univers sans reconnaître l'ordonnance excellente de son organisation, et les marques sûres de la main de Dieu dans la perfection de ses relations. La raison, après avoir considéré et admiré tant de beauté, tant d'excellence, s'indigne à bon droit de la folie téméraire qui a le front d'attribuer tout cela au hasard et à l'heureux accident. Il faut que la sagesse suprême en ait fait le projet et qu'une puissance infinie l'ait exécuté...»[12].

Tout ceci confirme l'acceptation d'une finalité universelle. «Il ne s'agit plus que de décider si le projet de l'organisation de l'univers est déjà déposé par l'entendement suprême dans les déterminations essentielles, et inséré dans les lois générales du mouvement... ou bien si les propriétés générales des parties constitutives du monde sont dans la complète incapacité de s'accorder... et ont eu besoin absolument d'une main étrangère pour parvenir à cette ... perfection et beauté»[13]. En effet, «il faut reconnaître que les essences de toutes les choses ont une origine commune... parce que leurs propriétés ont leur source

---

8. Cf. Histoire générale de la nature et théorie du ciel, *AK* I, 234-235; *PL* I, 51-52 (trad. Fr. Marty).

9. L'unique fondement, *AK* II, 147 et suiv., *PL* I, 417-419 (trad. S. Zak); Histoire générale, *AK*, 1, 333-335; *PL* I, 92-95.

10. *Ibid.*, *AK*, 322; *PL* I, 90.

11. Cf. *supra*, et la n. 1.

12. Histoire générale, *AK* I, 331-332; *PL* I, 91; cf. L'unique fondement, *AK* I, 148; *PL* I, 419.

13. Histoire générale, *AK* I, 332; *PL* I, 91-92.

dans un unique entendement suprême»[14]; par contre, il eût été insensé de prétendre que l'ordre de l'univers aurait résulté à partir d'un désordre initial, grâce à l'intervention directe d'un *deus ex machina*, ce qui équivaudrait à un «miracle»[15]. À part la référence expresse aux «épicuriens»[16], on devine ici des allusions respectives au *Noûs* anaxagoréen[17] qui impose par le mouvement l'ordre à un désordre inerte, et au *démiurge* du *Timée* de Platon[18] qui impose à un mouvant désordonné un mouvement ordonné, l'ayant jugé préférable à l'état précédent[19]. Tout au contraire, les lois de l'univers témoignent non d'une intervention après coup, mais d'un plan préétabli et les propriétés essentielles de la nature «ne peuvent avoir de nécessité indépendante, mais doivent trouver leur origine dans un entendement unique»[20]. Dès lors, «on ne peut plus attaquer la capacité de la nature comme si elle portait tort à l'existence d'un Être suprême»[21].

Il n'en va certes pas différemment au sujet de l'autre opuscule kantien, sur le fondement de l'existence de Dieu, qui fait le pendant au précédent et dont le titre même annonce les positions. En somme, s'appuyant sur la théorie de Newton, Kant avance qu'a la faveur des lois de la mécanique la matière, originairement diffuse dans l'univers, a pu se condenser sous l'effet de la gravitation pour former la Soleil, en rotation autour de son axe et que, sous l'effet de mouvements secondaires, tangentiels, des anneaux concentriques, dans le prolongement de son plan équatorial auraient été formés, donnant par la suite naissance aux planètes, en rotation dans le même sens que le Soleil et en mouvement circulaire autour de lui[22], ce qui invalide la thèse selon laquelle la disposition des planètes serait le résultat immédiat de la création divine de l'univers et non celui d'une évolution qui ne s'oppose toutefois nullement à l'idée de création[23].

En rejetant l'hypothèse des tourbillons à partir desquels les planètes auraient été formées[24], et en s'alignant sur les dernières découvertes de la mécanique céleste de son temps, Kant réussit à contourner les difficultés qu'aurait entraînées l'adoption pure et simple, de sa part, de théories théistes traditionnelles. Agissant de la sorte, il prend ses distances par rapport à celles-ci, tout comme à celles du matérialisme classique[25]. «Être à la page» le met à l'abri de toute critique éventuelle et permet à sa théorie, «en suscitant la confiance dans la régularité et dans l'ordre pouvant découler des lois générales de la nature», d'ou-

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, *AK* I, 332-333; *PL* I, 92-93.

16. Cf. ÉPICURE, *Lettre à Hérodote*, 43, p. 8, 4 (Usener): τῇ περιπλοκῇ κεκλιμέναι; *apud* AÉTIUS, t. 12, 5, p. 31 a D (PLUT., I, 12, 3; STOB, *Ecl. phys.*, 14, 1: κατὰ παρέγκλισιν; 19, 1; cf. Usener, p. 199, 280). Cf. E. BIGNONE, La dottrina epicurea del «clinamen», *Atene e Roma*, 8, 1940, pp. 159-198; cf. E. MOUTSOPOULOS, Le *clinamen*, source d'erreur?, *Actes du VIII^e Congrès G. Budé*, Paris, 1968, pp. 175-182.

17. Cf. IDEM, La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 34, 1960, pp. 19-32; ANAXAGORE, fr. 13 et 14 (*apud* SIMPLICIUS, 300, 27 et 157, 5) D.-K.[16], II, pp. 39, 13-17 et 39, 21-40, 2.

18. Cf. PLATON, *Timée*, 37 c; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 354-363.

19. Cf. *Timée*, 30.

20. Histoire générale, *AK* I, 333-334; *PL* I, 93-94.

21. *Ibid.*, *AK* I, 334; *PL* I, 94.

22. Cf. Fondement, *AK* II, 144-145; *PL* I, 414-415.

23. Cf. *Ibid.*, *AK* II, 144; *PL* I, 414.

24. Selon Dortous DE MAIRAN, *Dissertation sur la mesure des forces motrices des corps*, Paris, 1741.

25. Cf. *supra*, et la n. 16. Cf. Fondement, *AK* II, 148; *PL* I, 419.

vrir «un champ plus libre à la philosophie naturelle» et de «considérer une explication de ce genre, ou toute autre semblable, comme possible et compatible avec la foi en un Dieu sage»[26]. Du coup, tous les atomismes anciens fondés sur la notion de hasard, sont magistralement dénoncés[27]. Pour finir, Kant oppose à la preuve ontologique la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, qu'il privilégie en alléguant qu'elle est plus tangible parce que conforme aux connaissances scientifiques de son temps[28]. Alors que la preuve ontologique conduit à l'idée d'un Être parfait[29], la preuve cosmologique, elle, conduit à l'idée d'un Être nécessaire[30]. De son côté, la preuve morale, telle qu'elle est exposée dans le chapitre V de la *Critique de la raison pratique*[31], se rattache manifestement à la précédente, bien que sur un mode tant soit peu divergent. Ainsi, alors que la preuve cosmologique s'appuie sur la notion de causalité en tant que principe qui régit le monde phénoménal objectif dans le domaine de la quête de la vérité au niveau de la sensibilité, la preuve morale, comme postulat, pour sa part, fait appel à la notion de loi morale en tant que principe qui régit le monde de l'activité subjective dans le domaine de la quête du bien au niveau de la conjoncture («als ob») et de l'espérance («was darf ich hoffen»). On ne saurait omettre de rapprocher attitude cosmologique pourtant évolutionniste, contraire à l'attitude aristotélicienne qui soutient la pérennité de l'univers[32], de cette dernière qui, toutefois, fait entrer en jeu l'idée de premier moteur[33]. D'ailleurs la notion de Transcendance est pertinente dans l'ensemble de l'œuvre de Kant[34].

Il ressort de ce qui précède que Kant innove en matière de cosmologie en assimilant les découvertes de la science de ses contemporains, notamment celles de Newton, tout en demeurant extrêmement prudent, voire critique, quant aux thèses qu'il se croit autorisé d'avancer, d'autant plus qu'il les applique à des problèmes métaphysiques et, plus particulièrement, théologiques. Ce faisant, il laisse présager la première phrase de la *Conclusion* qui termine la *Critique de la raison pratique*, citée au début de ce texte, et qui résume l'ensemble des idées contenues dans les parties IV et V du Deuxième chapitre de la «Dialectique» de cette œuvre, tout en marquant la continuité du fil conducteur de sa pensée[35], même quand celle-ci s'attaque à des sujets apparemment différents.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

---

26. Cf. Fondement, *AK* II, 148; *PL* I, 419.

27. Cf. *ibid.*

28. Cf. *ibid.*, *AK* II, 159-162; *PL* I, 432-434.

29. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis, *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbery. Internationale Anselms-Tagung*, Bad-Wimpfen, 1970, pp. 303-307.

30. Cf. Fondement, *AK* II, 162-163; *PL* I, 434-435.

31. Cf. AK *V* 124-132; *PL* II, 759-768.

32. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'espace cosmique selon Aristote, *Platon*, 52, 2001-2002, pp. 42-46.

33. Cf. ARIST., *Métaph.*, Δ8, 1012 b 24; Λ6, 1072 a 1; Λ7; Λ8, 1074 a 37; *Phys.*, Θ3, 253 b 10; 8, 265 a 4.

34. Cf. Cr. de la. r. pure, Théorie transc. de la méth., ch. II, *AK* III, 517-535; *PL* II, 1358-1384 (trad. par A. J. - L. Delamarre et F. Marty); cf. Prolégomènes, § 58, *AK* IV, 358-360; *PL* III, 142-145 (trad. J. Rivelaygue); cf. Cr. de la r. pratique, Dialectique, subdiv. V, *AK* V, 124-132; *PL* II, 759-768 (trad. L. Ferry et H. Wismann).

35. Cf. par ex. A. KOJÈVE, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, où, d'un bout à l'autre de l'ouvrage, l'auteur souligne cette continuité à propos de la transcendance.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINOI ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ - PHILOSOPHI BYZANTINI

VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως* Πρόκλου *Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου.* A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios ANGELOU, 1984, LXXXII, 204 p.

VOL. 2: Νικηφόρου Βλεμμύδου, *Ἀπόδειξις ὅτι οὐχ ὥρισται τοῦ καθέκαστον ἡ ζωή.* Erste Ausgabe mit Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen von Wolfgang LACKNER, 1985, XCVI, 124 S.

VOL. 3: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Περὶ ἀρετῶν,* Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1987, XCII, 127 p.

VOL. 4: Γεωργίου Παχυμέρους, *Ὑπόμνημα εἰς τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος Ἀνωνύμου Συνέχεια τοῦ Ὑπομνήματος Πρόκλου.* Critical Edition with Translation by T.A. CADRA, S.M. HONEA, P.M. STINGER and G. UNHOLTZ. Introduction by L.G. WESTERINK, 1989, XXIV, 125 p.

VOL. 5: Boethius, *De topicis differentiis* καὶ οἱ μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ Ὀλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη. Εἰσαγωγὴ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Ζ. ΝΙΚΗΤΑ, 1990, CLIV, 270 σελ.

VOL. 6: Ἀνωνύμου, *Φιλοσοφικὰ Σύμμεικτα.* [A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Cod. Baroccianus Gr. 131)]. Critical Edition and Introduction by Ilias N. PONTIKOS, 1992, CCXXIV, 144 p.

VOL. 7: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια.* Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1995, LXXX, 187 p.

VOL. 8: Βαρλαὰμ τοῦ Καλαβροῦ, *Λογιστική.* Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar von Pantelis CARELOS, 1996, XCII, 284 p.

VOL. 9: Βοηθοῦ, *Βίβλος Περὶ παραμυθίας τῆς φιλοσοφίας, ἣν μετήνεγκεν εἰς τὴν ἑλλάδα διάλεκτον Μάξιμος ὁ Πλανούδης.* Édition critique par Manolis PAPATHOMOPOULOS, 1999, LXXXII, 258 p.

VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ ἀϊδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης.* A Critical Edition with Introduction, Translation into Modern Greek, Indexes and an English Summary by I. D. POLEMIS, 2000, 124* + 116 p.

VOL. 11: Δημητρίου Κυδώνη, Μετάφραση τοῦ Ψευδο-Αὐγουστινείου *Soliloquia* (*Τί ἂν εἴποι ψυχὴ μόνη πρὸς μόνον τὸν Θεόν*). Εἰσαγωγή, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Ἄννας ΚΟΛΤΣΙΟΥ-ΝΙΚΗΤΑ, 2005, 278* + 102 σελ.

BYZANTINA ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
COMMENTARIA IN ARISTOTELEM BYZANTINA

VOL. 1: Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*. A Critical Edition by Michael SHARE, 1994, XVI, 293 p. (2nd edition forthcoming)

VOL. 2: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Buch 10: Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles *Editio princeps*, Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2002, 142*+118 p.

VOL. 3: Γεώργιος Παχυμέρης, *Φιλοσοφία*, Βιβλίον Ἐνδέκατον, Ἀριστοτέλους *Τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Editio princeps, Προλεγόμενα, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Κωνσταντίνου ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΟΥ, 2005, 70* +151 σελ.

VOL. 4/1: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Buch 6: Kommentar zu *De partibus animalium* des Aristoteles. Editio princeps, Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2008, 136*+76 S.

VOL. 4/2: Georgios Pachymeres, Scholien und Glossen zu De partibus animalium des Aristoteles (Cod. Vaticanus gr 261) Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2009, x + 63 + 107 S.

VOL. 5: Michael Psellos, Kommentar zur Physik des Aristoteles. Editio princeps, Einleitung, Text, Indices von Linos G. BENAKIS, 2008, 130* +430 S.